AUTHOR:
WUNDT, WILHELM MAX

TITLE:
ETHIK: EINE UNTERSUCHUNG DER ...

PLACE:
STUTTGART

DATE:
1903

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

170 Wundt, Wilhelm [Max], 1832-1920
W962 Ethik; eine untersuchung der tatsachen und gesetze des sittlichen lebens 3te ... aufl
Stuttgart 1903 0 2 v

77452

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-24-93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1

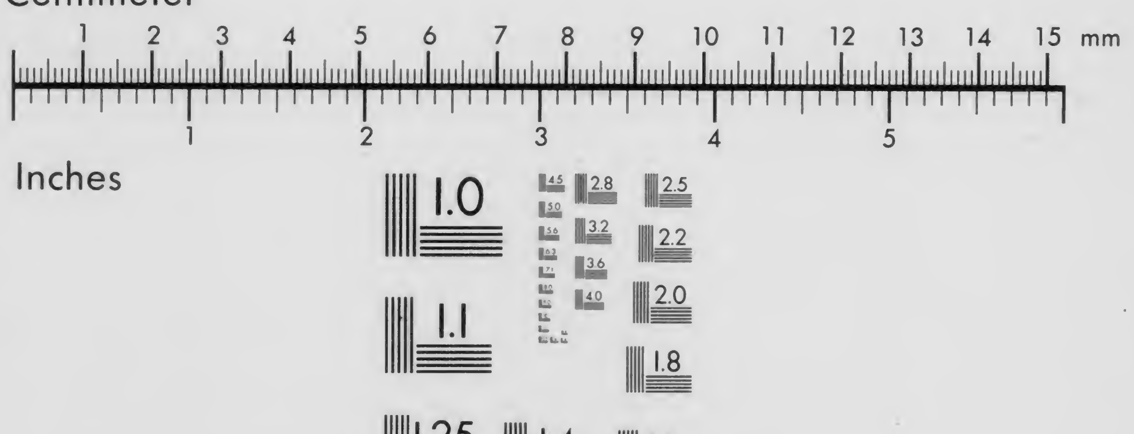


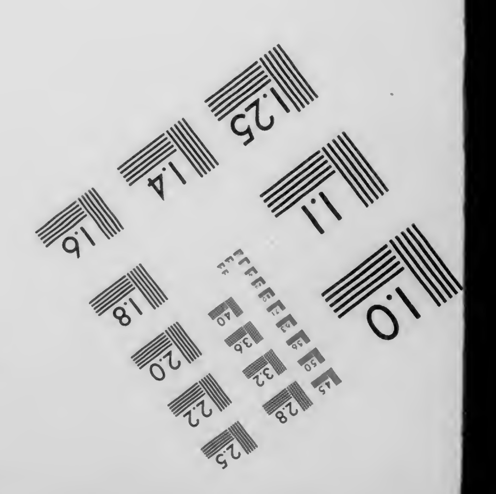
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

W. WUNDT

ETHIK

DRITTE AUFLAGE

I. BAND

13,60

ETHIK

EINE UNTERSUCHUNG DER TATSACHEN UND GESETZE DES SITTLICHEN LEBENS

VON

WILHELM WUNDT

DRITTE UMGEARBEITETE AUFLAGE

ZWEI BÄNDE * ERSTER BAND



VERLAG VON FERDINAND ENKE
STUTTGART 1903

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Vorwort zur ersten Auflage.

Das folgende Werk unternimmt es, die Probleme der Ethik in unmittelbarer Anlehnung an die Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens zu untersuchen. Der Verfasser hat dabei zunächst die Absicht verfolgt, den Weg, auf dem er selbst zu den ethischen Fragen gekommen, auch den Leser zu führen; er ist aber außerdem der Meinung, daß dieser Weg derjenige sei, auf welchem überhaupt eine empirische Begründung der Ethik gesucht werden müsse. An spekulativen, wie an psychologischen Bemühungen hat es ja auf diesem Gebiete nicht gemangelt, und ich bin gern bereit beiden ihre Berechtigung einzuräumen. Aber was die Metaphysik betrifft, so meine ich, es sei die Ethik, die zu den Fundamenten einer allgemeinen Weltanschauung die wichtigsten Grundsteine beizutragen habe, und eben deshalb sei es nicht ersprießlich, dies Verhältnis umzukehren und die Moralphilosophie ihrerseits auf Metaphysik zu gründen. Die Psychologie ist mir selbst eine so wichtige Vorschule und ein so unentbehrliches Hilfsmittel ethischer Untersuchungen gewesen, daß ich nicht begreife, wie man auf dasselbe verzichten mag. Doch die Bestrebungen dieser Richtung, die zumeist der Entwicklung des älteren Empirismus angehören, sind allzusehr, wie ich glaube, in dem Gesichtskreis der Individualpsychologie befangen und in dieser wieder auf jener Reflexionsstufe des gemeinen Bewußtseins stehen geblieben, welche unbedenklich eigene Überlegungen in die Tatsachen hinüberträgt. Als die eigentliche Vorhalle zur Ethik betrachte ich die Völkerpsychologie, der neben anderen Aufgaben insbesondere auch die zukommt, die Geschichte der Sitte und der sittlichen Vorstellungen unter psychologischen Gesichtspunkten zu behandeln.

Die aus diesen anthropologischen Studien entnommenen Anschauungen sind im wesentlichen unabhängig von den Ergebnissen der Kritik der seitherigen philosophischen Moralsysteme gewonnen worden. Aber diese Kritik hat doch so vieles zur Befestigung und Vervollständigung meiner Ansichten beigetragen, daß ich vielleicht hoffen darf, die im zweiten Abschnitte enthaltenen Erörterungen möchten dem Leser dieses Werkes ähnliche Dienste leisten, wie sie das Studium der Geschichte der Ethik mir selber geleistet hat.

Insbesondere die in Deutschland früher wenig bekannte, erst in neuerer Zeit sich einer regeren Teilnahme erfreuende englische Moralphilosophie ist auch mir äußerst wertvoll gewesen, — allerdings, wie ich bekennen muß, mehr in negativem als in positivem Sinne. Mit der individualistischen und utilitaristischen Richtung derselben befinde ich mich durchgehends im Widerstreit; aber ich danke die Erkenntnis der Unhaltbarkeit ihres Standpunktes nicht zum wenigsten dem Studium der englischen Utilitarier selbst. Wer die Rolle zu schätzen versteht, die in der Entwicklung der Wissenschaft die Geschichte des Irrtums spielt, der weiß, daß dieses Urteil neben dem Tadel zugleich ein Lob in sich schließt, welches dem Ruhm neu entdeckter Wahrheiten nicht viel nachsteht.

Indem ich hiernach die beiden ersten Abschnitte als einleitende und vorbereitende Untersuchungen betrachte, versteht es sich wohl von selbst, daß es ebensowenig meine Absicht war, eine eingehende Geschichte der Religion und der Sitte wie eine solche der Ethik zu schreiben. Dort handelte es sich allein darum, den kulturgeschichtlichen Stoff so weit vorzuführen, als es zur Gewinnung bestimmter ethischer Schlußfolgerungen notwendig schien. Auch die Quellenangaben verfolgen daher nicht den Zweck ausführlicher Literaturnachweise, sondern sie wollen nur an den Stellen, wo ich mir die ausführliche Erörterung der Tatsachen versagen mußte, den Leser auf die Hilfsmittel hinweisen, die er ergänzend zu Rate ziehen kann. In der geschichtlichen Übersicht der Ethik aber hielt ich es für das angemessenste, die hauptsächlichsten Richtungen an hervorragenden Vertretern zu schildern, wobei zugleich der theoretische Gesichtspunkt allein maßgebend war. Manches aus der Literatur der philosophischen und theologischen Ethik älterer und neuerer Zeit, dem ich in anderer, insbesondere in praktischer Beziehung sein volles Verdienst zuerkenne, ist darum unberücksichtigt geblieben.

Einige Leser werden vielleicht erstaunt sein zu finden, daß die Ansichten, die im dritten Abschnitt dieses Werkes niedergelegt sind, wenn sie auch in gar vielem von der Sittenlehre und Rechtsphilosophie eines Fichte und Hegel nicht minder wie von den Systemen eines Schleiermacher und Krause abweichen, doch der Ethik des spekulativen Idealismus aus dem Anfang unseres Jahrhunderts in gewissen Grundgedanken nahe kommen. Aber auf die Gefahr hin, dieses Befremden zu mehren, will ich mit dem Bekenntnis nicht zurückhalten, daß nach meiner Überzeugung das Ähnliche, was hier für die Ethik versucht wird, in der nächsten Zukunft noch für andere Gebiete der Philosophie sich wiederholen wird. Gibt es doch einen Kreis von Anschauungen, der schon jetzt als hinreichend abgeschlossen gelten darf, um an ihm das Verhältnis der philosophischen Arbeit unserer Tage zu der den Anfang dieses Jahrhunderts beherrschenden

Spekulation ermessen zu können. Den Entwicklungsgedanken, der heute in alle biologischen Wissenschaften siegreich eingedrungen, hat zum ersten Male in seiner umfassenden Bedeutung die Naturphilosophie Schellings und seiner Schule zur Geltung gebracht. Aber auf wie anderem Grunde ruht heute dieser Gedanke als damals! Dort ein Gewebe phantastischer Ideen, durch eine allen Regeln des exakten Denkens widerstreitende Methode zusammengehalten, — hier eine Theorie, welche zwar mannigfacher und zum Teil unzureichender Hilfshypothesen nicht entbehrt, deren Basis aber doch die Erfahrung bleibt. Nicht anders steht, wie ich meine, auch auf sonstigen Gebieten die heutige Wissenschaft zu der jener Zeit. Die Ideen der Romantik über Sprache, Mythus und Geschichte sind vergessen; ihre von einer spärlichen Kenntnis der Tatsachen getragenen Phantasien über die Kultur der Vergangenheit haben einer nüchterneren Prüfung Platz gemacht. Gleichwohl verdanken wir diesen Bestrebungen den Anstoß zu jenem kongenialeren Eindringen in fremde Zeiten und Welten, für das dem Jahrhundert der Aufklärung fast völlig der Sinn mangelte. Aus dieser Erweiterung des Gesichtskreises aber ist jene universellere Auffassung des geistigen Lebens hervorgegangen, die, heute ein Gemeinbesitz aller Geisteswissenschaften, in dem auf Kant folgenden philosophischen Idealismus zum ersten Male ihren allgemeineren Ausdruck fand.

Auch bei der Beurteilung philosophischer Lehren sollte man den bleibenden Inhalt von der vergänglichen Form zu scheiden wissen. Systeme, die dereinst eine tiefgehende Wirkung auf die Geister geübt, die aber, in einer bewegten Zeit des Übergangs entsprungen, nun der Geschichte angehören, werden weder als bloße Hirngespinste zu verurteilen, noch als unvergängliche Wahrheiten zu verehren sein. Hat jene Zeit in vielem geirrt, so besitzt sie doch der heutigen Wissenschaft gegenüber die Bedeutung einer vorbereitenden Ideenentwicklung. Das unbrauchbare Gerüst der Systeme ist hinfällig geworden, aber die lebensfähigen Ideen haben — mag man sich auch des Zusammenhangs nicht mehr bewußt sein — überall in den Einzelwissenschaften Wurzel geschlagen. Die Philosophie wird der Rückwirkung dieser Entwicklung nicht sich entziehen können. Sie wird an den allgemeinen Anschauungen vieles, in der einzelnen Ausführung alles zu ändern haben, — aber es wird ihr doch die Aufgabe zufallen, diesmal geführt von den Einzelwissenschaften und ihnen selbst wiederum als Führerin dienend, die Arbeit zu vollenden, die dort ohne zureichende Hilfsmittel und mit verfehlten Methoden begonnen wurde.

Leipzig, im Juli 1886.

Vorwort zur dritten Auflage.

Die dritte Auflage dieses Werkes ist in vielen Teilen völlig umgearbeitet, in andern durch Zusätze ergänzt worden. Am wenigsten eingreifend sind diese Änderungen im ersten Abschnitt. Abgesehen von der Berücksichtigung der wichtigeren neueren Literatur zur Religions- und Sittengeschichte habe ich mich hier darauf beschränkt, die Anschauungen über das Verhältnis von Mythus, Religion und Sitte zueinander und zur Entwicklung des sittlichen Lebens klarer herauszuarbeiten. Der zweite Abschnitt ist fast völlig neu geschrieben. Es schien mir wünschenswert, diesen Teil aus einer Geschichte der philosophischen Ethik, die er bisher im wesentlichen gewesen war, mehr zu einer wirklichen Geschichte der sittlichen Lebensanschauungen zu gestalten, und demgemäß vor allem den Beziehungen der philosophischen Systeme zu den gleichzeitigen Kulturbewegungen nachzugehen. In dem dritten Abschnitt ist die Lehre vom Willen entsprechend den Fortschritten der letzten Jahre und der teilweisen Veränderung meiner eigenen Anschauungen auf diesem Gebiet umgestaltet worden, und infolgedessen haben auch die Untersuchungen über sittliche Motive, Zwecke und Normen mannigfache Veränderungen erfahren. In dem letzten Abschnitte endlich bin ich bemüht gewesen, die in den vorigen Auflagen nur allgemein gehaltenen Andeutungen über die praktischen Fragen des sittlichen Lebens durch eingehendere und bestimmtere Ausführungen zu ersetzen. Wenn die Erkenntnis der Wahrheit das Ziel ist, dem jede wissenschaftliche Arbeit, welchem Gebiet sie auch angehören mag, zustrebt, so verbindet sich dieses Streben für den Ethiker, wenn er seinem Gegenstande gerecht werden will, naturgemäß vor allem mit der Pflicht der Wahrheit gegen sich selbst und der rückhaltlosen Aufrichtigkeit in der Aussprache seiner Überzeugungen. Ich bin namentlich auch in den Ausführungen über das religiöse und das soziale Problem ernstlich bemüht gewesen, diese Pflicht zu erfüllen.

Leipzig, im September 1903.

W. Wundt.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung. Seite
1. Die Ethik als Normwissenschaft . . . 1
2. Die Methoden der Ethik . . . 10
3. Die Aufgaben der Ethik . . . 17

Erster Abschnitt.
Die Tatsachen des sittlichen Lebens.

Erstes Kapitel. Die Sprache und die sittlichen Vorstellungen.
1. Der Allgemeinbegriff des Sittlichen . . . 20
a. Geschichte der Wörter: ethisch, moralisch, sittlich . . . 20
b. Gut und Böse . . . 24
2. Die Entwicklung der sittlichen Einzelbegriffe . . . 28
a. Die Lösung der ethischen Begriffe von ihrem Substrat . . 28
b. Die Vertiefung der sittlichen Anschauungen . . . 33
c. Die Allgemeingültigkeit der sittlichen Vorstellungen . . . 39

Zweites Kapitel. Die Religion und die Sittlichkeit.
1. Mythus und Religion . . . 41
a. Die autonome, metaphysische und ethische Auffassung der Religion . . . 41
b. Die religiösen Bestandteile des Mythus . . . 47
c. Das Verhältnis des Religiösen zum Sittlichen im Mythus . . 53
d. Die unsittlichen Elemente des Mythus . . . 56
e. Die psychologische Entwicklung des Mythus . . . 61
2. Die Götter als sittliche Ideale . . . 67
a. Der Ahnenkultus . . . 67
b. Der anthropomorphische Naturmythus . . . 72
c. Der Heroenkultus . . . 78
d. Das Ideal der ethischen Religionen . . . 83
3. Die Religion und die sittliche Weltordnung . . . 86
a. Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode . . . 86
b. Die Entwicklung der Vergeltungsvorstellungen in den Naturreligionen . . . 90
c. Der Einfluß der Philosophie auf die Vergeltungsvorstellungen 96
d. Die Idee der sittlichen Weltordnung . . . 99
e. Die Sittengesetze als religiöse Gebote . . . 102

Drittes Kapitel. Die Sitte und das sittliche Leben. Seite

1. Die allgemeinen Eigenschaften der Sitte 107
a. Instinkt und Sitte 107
b. Der religiöse Ursprung der Sitte 113
c. Die Zweckmetamorphosen der Sitte 117
d. Das Verhältnis der Sitte zum Recht und zur Sittlichkeit . . 127
e. Das Verhältnis der Sitte zur Gewohnheit und zum Brauche 131
f. Die Systematik der Sitte 138

2. Die individuellen Lebensformen 141
a. Die Nahrung 141
b. Die Wohnung 147
c. Die Kleidung 151
d. Die Arbeit 160

3. Die Verkehrsformen 164
a. Der Arbeitsverkehr 164
b. Das Spiel 176
c. Das gesittete Benehmen: die persönliche Haltung 182
d. Die Umgangsformen: der Gruss 184
e. Die ethische Bedeutung der Umgangsformen 188

4. Die Gesellschaftsformen 193
a. Die Familie und der Stammesverband 193
b. Mutter- und Vaterrecht 200
c. Die Familie als sittliche Lebensgemeinschaft 203
d. Die Entwicklung der Sympathie- und Pietätsgefühle . . . 207
e. Der Staat und der Stammesverband 211
f. Die Entwicklung der Staatsformen 216
g. Die Gefühle der Volks- und Staatsgemeinschaft 219
h. Die Entstehung der Rechtsordnung 225
i. Die Strafgewalt des Staates 228
k. Die Entstehung neuer Rechtsgebiete 231
l. Die ethische Bedeutung der Rechtsordnung 233

5. Die humanen Lebensformen 236
a. Die allgemeine Entwicklung der Humanitätsgefühle . . . 236
b. Die Freundschaft 238
c. Die Gastfreundschaft 240
d. Die Wohltätigkeit 243

Viertes Kapitel. Die Natur- und Kulturbedingungen der sittlichen Entwicklung.

1. Der Mensch und die Natur 246
a. Die natürlichen Lebensbedingungen 247
b. Die allgemeine Entwicklung des Naturgefühls 249
c. Das mythologische Naturgefühl 251
d. Das ästhetische Naturgefühl 254

2. Die Kultur und die Sittlichkeit 257
a. Der Begriff der Kultur 257
b. Die Regelung des Besitzes 258

Seite
c. Die Erfindung der Werkzeuge 261
d. Die Vervollkommnung der Verkehrsmittel 263
e. Die geistige Kultur 266
f. Die sittlichen Vorteile und Nachteile der Kultur 268

3. Allgemeine Ergebnisse 270
a. Die psychologischen Elemente der Sittlichkeit 270
b. Die psychologischen Gesetze der sittlichen Entwicklung . . 273

4. Das sittliche Leben und die sittlichen Weltanschauungen . . 276

Zweiter Abschnitt.

Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen.

Erstes Kapitel. Das griechisch-römische Altertum.

1. Die Ethik der Griechen 280
a. Die Lebensanschauungen der homerischen Welt 280
b. Der Kampf zwischen Religion und Philosophie 283
c. Das Zeitalter der sophistischen Aufklärung 288
d. Die Entstehung des Idealismus und der Religionsphilosophie 296
e. Die Entdeckung des ethischen Wertes der Affekte 302
f. Die Entwicklung der humanen Lebensideale 309

2. Die Kultur der römischen Welt 316
a. Eigenart und Lebensanschauungen der Römer 316
b. Die griechisch-römische Bildung 319
c. Der Untergang der antiken Welt 324

Zweites Kapitel. Die christliche Weltanschauung und ihre Wandlungen.

1. Die Grundlagen der christlichen Weltanschauung 329
a. Das Lebensideal des Urchristentums 329
b. Das Christentum unter dem Einfluß der griechisch-römischen Bildung 334

2. Das christliche Mittelalter 346
a. Die Verweltlichung der Kirche und die Rationalisierung des Glaubens 346
b. Der neue Aufschwung des weltlichen Lebens und die klassische Scholastik 353
c. Der Niedergang des hierarchischen Systems und die Trennung von Glauben und Wissen 359

3. Die Reformation 363
a. Die religiöse Reform 363
b. Die ethische Reform 365
c. Die Probleme der Reformation 368

Drittes Kapitel. Die Neuzeit.

1. Die Renaissance 369
a. Der Mensch der Renaissance und seine Ideale 369
b. Das politische Motiv und die Moral des Egoismus 377
c. Das religiöse Motiv und die Moral der Affekte 383

Seite
2. Die Verstandesaufklärung 395
a. Die Ideale der Verstandesaufklärung 395
b. Die Reflexionsmoral der Aufklärung und das Freidenkertum 398
c. Optimismus und Perfektionismus 403
d. Das psychologische Problem und die Moral der sympathischen Gefühle 411
e. Die Aufklärung in Frankreich und die Revolution 425
f. Die Krisis der Verstandesaufklärung und die Religion der Moral 430
3. Die Romantik 442
a. Die Entwicklung der romantischen Geistesrichtung 442
b. Das Ideal der freien Persönlichkeit 448
c. Von der Freiheit zur Gebundenheit 454
d. Die Entwicklungsidee und die Geschichte als Theodizee . . 458
e. Die Religion des Gefühls und die Scheidung von Religion und Moral 467
4. Ethische Richtungen der Gegenwart 476
a. Allgemeiner Charakter der neueren Geistesrichtungen . . . 476
b. Der deutsche Positivismus und Altruismus 478
c. Die Wohlfahrtsmoral und der Positivismus in England und Frankreich 484
d. Der Pessimismus und die moderne theologische Ethik . . . 498
e. Das Ideal der zukünftigen Gesellschaft 504
f. Das Ideal des Zukunftsmenschen 513

Einleitung.

1. Die Ethik als Normwissenschaft.

In der Bearbeitung wissenschaftlicher Aufgaben sind seit langer Zeit zwei voneinander abweichende Standpunkte der Betrachtung zur Geltung gekommen; der explikative und der normative. Jener hat die Gegenstände in Bezug auf ihr tatsächliches Verhalten im Auge, das er durch die Verknüpfung des innerlich Verwandten oder des nach äusseren Merkmalen Zusammengehörigen dem Verständnisse näher zu bringen sucht. Dieser betrachtet die Objekte mit Rücksicht auf bestimmte Regeln, die an ihnen zum Ausdruck gelangen, und die er zugleich als Forderungen jedem einzelnen Objekte gegenüber zur Anwendung bringt. Dort gelten daher alle Tatsachen an sich als gleichwertige; hier werden sie geflissentlich einer Wertschätzung unterworfen, indem man entweder von dem abstrahiert, was den aufgestellten Regeln widerstreitet, oder letzteres ausdrücklich als ein normwidriges dem normalen, die Regel bestätigenden Verhalten entgegenstellt.

Die Teilung der wissenschaftlichen Arbeiten hat es mit sich geführt, daß diese verschiedenen Standpunkte an verschiedene Wissenschaften verteilt worden sind. So rechnet man die gesamte Naturwissenschaft, die Psychologie, die Geschichte zu den explikativen, die Logik, die Grammatik, die Ästhetik, die Ethik und teilweise die Politik und die Rechtswissenschaft zu den normativen Disziplinen. Da es sich nun aber hierbei nicht um Unterschiede handelt, die den Gegenständen selbst zukommen, sondern um verschiedene Gesichtspunkte, die wir unter Umständen auf ein und dasselbe Objekt anwenden können, so ist es begreiflich, daß sich jene Scheidung nirgends als eine prinzipielle festhalten läßt. So ist in die Naturwissenschaft der Begriff der Norm in der Form des Naturgesetzes eingedrungen. Das letztere ist eine Abart des

Normbegriffs, von dem ursprünglichen insofern abweichend, als es eine Abstraktion von irregulären Tatsachen der Erfahrung nur unter dem Vorbehalte gestattet, daß dieselben ihrerseits bestimmten Normen untergeordnet werden. Während dieser Vorbehalt den ursprünglich mit der Einführung des Begriffs verbundenen Maßstab verschiedener Wertschätzung beseitigt, hat demnach die Naturwissenschaft gleichzeitig dem von ihr assimilierten Begriff durch die Aufnahme des Merkmals der Allgemeingültigkeit eine größere Strenge verliehen.

Der Naturwissenschaft sind Psychologie und Geschichte in der Aufnahme des Normbegriffs nachgefolgt. Mag auch die Nachweisung von Gesetzen des geistigen Geschehens eine schwierigere, der Charakter dieser Gesetze ein von dem der Naturgesetze abweichender sein, so liegt doch in der Allgemeingültigkeit, die das Kausalprinzip für unser Erkennen beansprucht, ein niemals ruhender Antrieb, das Reich der geistigen Tatsachen ebenfalls der Herrschaft von Gesetzen zu unterwerfen. Wenn man sich manchmal noch heute gegen diese Forderung sträubt, so liegt der Grund davon meist nur in der irrigen Meinung, es könne sich hier um eine direkte Übertragung des Begriffs der Naturkausalität oder sogar einzelner Naturgesetze auf das geistige Gebiet handeln, während in Wahrheit das letztere den Normbegriff selbständig entwickelt und demnach auch in seiner Anwendung nur den eigenen Bedürfnissen zu folgen hat. Wiederum gewinnt aber hier der Begriff durch seinen Übergang in ein Gesetz des Geschehens extensiv an Strenge, indeß er intensiv jenes Moment der Wertschätzung einbüßt, das an eine Auswahl zwischen verschiedenen der Betrachtung sich darbietenden Tatsachen gebunden ist. Eine ursprünglich normative Wissenschaft wie die Logik ist streng in der Beschränkung: sie verneint, was der Norm widerstreitet; eine mit dem übertragenen Normbegriff operierende, ursprünglich betrachtende Wissenschaft ist streng in der Verallgemeinerung: sie fordert, daß im Prinzip jeder Tatbestand bestimmten Normen sich füge. Darum kann die erstere von Anfang an einen exakten Charakter besitzen; die letztere kann ihn nur durch eine allmähliche Entwicklung erwerben.

Wie auf solche Weise der Begriff der Norm in die explikativen Wissenschaften übergeht, so wird nun nicht minder der rein betrachtende Standpunkt umgekehrt allmählich auf die Aufgaben ausgedehnt, die man von Anfang an normativen Disziplinen zuwies. Alle jene Regeln, zu deren Formulierung Logik, Grammatik, Ethik, Ästhetik u. s. w. gelangen, gründen sich auf Tatsachen; sie bedürfen

zu ihrer Feststellung einer vorangehenden Betrachtung der letzteren, und da die Normen selbst den Charakter von Verallgemeinerungen aus Tatsachen besitzen, so wird das Merkmal der Wertschätzung, das ihnen eigen ist, naturgemäß überall erst dann in die richtige Beleuchtung gerückt, wenn man sie im Zusammenhange mit jenen Tatsachen einer objektiven Prüfung unterzieht. Darum ist an sich auch hier der explikative Standpunkt der frühere, zunächst gebotene; und wenn es ihm auf manchen Gebieten erst spät gelingt, gegen die normative Behandlung durchzudringen, so verbirgt sich unter der letzteren zumeist nur eine tatsächliche Prüfung, die allzu früh fertig geworden ist, und die mit einigen ursprünglichen und dürftigen Abstraktionen für alle Zeit glaubt auskommen zu können, statt anzuerkennen, daß die nie rastende wissenschaftliche Erfahrung auch den normativen Disziplinen teils neues Material für die Erkenntnis des Wesens, der Bedeutung und des Inhalts ihrer Regeln zuführt, teils aber diese Regeln selber verändert.

Auf diese Weise rückt die Ausdehnung des explikativen Standpunktes der Betrachtung über alle Gebiete mehr und mehr den Normbegriff in eine neue Beleuchtung. Denn sie drängt dazu, den Gesichtspunkt des nie rastenden Fortschritts menschlicher Erkenntnis auch auf diesen Begriff anzuwenden. Jede Zeit ist geneigt, die Normen des Denkens und Handelns, die sie als die richtigen erkannt zu haben glaubt, als unveränderliche, nie zu erschütternde Wahrheiten anzusehen. Diese Auffassung, ursprünglich aus dem Glauben an die bindende Macht göttlicher Gebote hervorgewachsen, hat vor allem in derjenigen Normwissenschaft, die durch alte Bande auf das engste an religiöse Ideen geknüpft ist, in der Ethik, ihre bleibendsten Wirkungen zurückgelassen, so sehr, daß man beinahe eines Attentats auf das sittliche Leben selber verdächtig erscheint, wenn man dieses von Philosophen und Nichtphilosophen angenommene Dogma von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Sittengesetze zu bezweifeln wagt. Und doch, kann man denn wirklich behaupten, daß wir uns noch an die gleichen sittlichen Normen gebunden glauben, wie sie der homerischen Welt als zwingend galten, oder auch nur an jene, die dereinst die urchristliche Gemeinde, oder die das katholische Mittelalter zur Richtschnur ihres Handelns nahmen? Gewiß, zwischen unseren sittlichen Überzeugungen und denen vergangener Zeiten besteht kein unüberbrückbarer Gegensatz, sondern beide sind verbunden durch eine kontinuierliche Entwicklung. Doch diese Entwicklung schließt zugleich ein, daß die Dinge nicht ewig

die gleichen bleiben, und daß sie nie unverändert wiederkehren. Wer da behauptet, daß der Begriff der Norm an sich eine solche Unabänderlichkeit einschließe, der verfälscht jene Begriffe, und verschließt zugleich sein Auge der Wirklichkeit. Die Norm ist eine Regel, und in gewissen Fällen eine Forderung, ein Befehl, — aber kein Mensch kann beweisen, daß dieser Befehl immer gültig war, und daß er in alle Zukunft unverändert gelten wird. Wer aber fürchten sollte, daß damit die Dinge selbst, auf die sich die Normen beziehen, in den Abgrund des Nichtseins und des Nichtwissens zu versinken drohen, der mag sich der Zuversicht getrösten, die wir gerade aus dem im Wechsel Bleibenden und aus dem in der Stetigkeit der Entwicklung sich Vollendenden mit besserem Grunde schöpfen dürfen, als aus dem der Geschichte und der Natur des Menschen gleich sehr widerstreitenden Glauben an eine starre Konstanz der Gesetze seines Denkens und Tuns. Die Analogie mit den theoretischen Gebieten, über die der Normbegriff seine Herrschaft ausgedehnt hat, darf uns hier umsomehr als Wegweiser dienen, weil in diesen Fällen praktische Vorurteile und überkommene Glaubensüberzeugungen einer unbefangenen Beurteilung weniger im Wege stehen. Als Isaak Newton seine drei großen „Leges naturae" formulierte, da galten ihm und der folgenden Zeit diese Gesetze als die Grundsteine einer unveränderlichen göttlichen Weltordnung. Und gewiß, in der allgemeinen Richtung, die sie unserem begreifenden Verständnis der Weltordnung anwiesen, hat sich seitdem nichts geändert. Aber den Gesetzen selbst pflegt die heutige Physik doch einen einigermaßen abweichenden Ausdruck zu geben, und sie hält es für nötig, sie durch andere, nicht minder wichtige Bestimmungen zu ergänzen, die Newton unbekannt waren. Wer möchte aber darum behaupten, daß die von diesem in den ersten, kurzen Umrissen geschilderte Ordnung der Natur nicht mehr gelte, oder daß die nicht einmal durchgängig übereinstimmenden Bilder, in denen wir heute jene Ordnung festzuhalten suchen, für alle Zukunft unverändert gelten werden? Oder als Aristoteles in seiner Logik die Normen des menschlichen Denkens festsetzte, da hatte er damit freilich dieses Denken nach einer gewissen Richtung in einer von der Folgezeit nicht wesentlich veränderten Form ausgemessen. Aber sollte heute wirklich noch jemand der Meinung sein, mit der aristotelischen Subsumtionstechnik der Begriffe seien alle Normen erschöpft, die das wissenschaftliche Denken in seinen verschiedenen Verzweigungen als verbindlich anerkennt, oder in der Zukunft noch anerkennen wird?

Doch, da nun einmal unser Horizont auf das Gegebene und Erreichte beschränkt ist, bleibt man immer wieder geneigt, unsere subjektive Erkenntnis der Normen mit ihrer objektiven Existenz zu verwechseln. Die objektive Naturordnung ist freilich seit Newtons Zeit keine andere geworden; aber unsere Naturgesetze können nie etwas anderes sein als der einer gegebenen Erkenntnisstufe entsprechende Ausdruck unserer Einsicht in jene objektive Naturordnung, deren Existenz sich uns bei jedem Schritt auf dem Wege von einer Erkenntnisstufe zur anderen bestätigt, und die wir eben deshalb als eine unwandelbare voraussetzen. Von den Naturgesetzen unterscheiden sich aber die Normen unseres Denkens und Handelns vor allem dadurch, daß sie schon um deswillen nicht absolut unveränderliche Forderungen sein können, weil jene Stabilität, die den Ordnungen der Natur innerhalb ungleich weiterer Grenzen zukommt, hier dem Objekt selbst, dessen Gesetze wir erkennen wollen, mangelt. Menschliches Denken und menschliches Handeln sind in einem fortwährenden Fluß der Entwicklung. Auch Logik und Ethik, diese beiden ursprünglichen Normwissenschaften, können daher nicht mehr tun, als auf der jeweiligen Stufe dieser Entwicklung aus dieser selbst die Normen zu abstrahieren, die bis dahin zur Wirkung gelangt sind, und günstigen Falls aus der bisherigen auf die zunächst bevorstehende Weiterentwicklung zu schließen, — ein Gesichtspunkt, den vor allem die Ethik, als die praktische Normwissenschaft, zu beherzigen hat. Damit soll nun freilich wiederum nicht gesagt sein, daß die Normen selbst bloß subjektive und darum ewig veränderliche Gebilde seien. Vielmehr, was von der Naturordnung gilt, daß sie eben wegen ihrer Gesetzmäßigkeit objektiv als eine unwandelbar gegebene von uns vorausgesetzt werden müsse, das gilt auch hier, nur mit dem Unterschied, daß das Objekt selbst, das menschliche Handeln, in diesem Fall kein gegebenes, sondern ein werdendes, ein fortwährend unter neuen Bedingungen und darum in neuen Gestaltungen sich entwickelndes ist. Diese Bedeutung hat es, wenn wir die sittliche Weltordnung der Naturordnung gegenüberstellen. Hier wie dort ist unsere Erkenntnis der Dinge nie eine fertige, sondern eine ewig werdende. Außerdem aber ist die sittliche Weltordnung selbst eine ewig werdende, nie vollendete.

Nicht das gerade bei ihnen subjektiv wie objektiv unzutreffende Merkmal der Unveränderlichkeit ihres Inhalts macht daher den Charakter der eigentlichen Normwissenschaften aus, sondern dies, daß bei ihnen gewisse Tatbestände von anderen durch das Moment einer be-

die gleichen bleiben, und daß sie nie unverändert wiederkehren. Wer da behauptet, daß der Begriff der Norm an sich eine solche Unabänderlichkeit einschließe, der verfälscht jene Begriffe, und verschließt zugleich sein Auge der Wirklichkeit. Die Norm ist eine Regel, und in gewissen Fällen eine Forderung, ein Befehl, — aber kein Mensch kann beweisen, daß dieser Befehl immer gültig war, und daß er in alle Zukunft unverändert gelten wird. Wer aber fürchten sollte, daß damit die Dinge selbst, auf die sich die Normen beziehen, in den Abgrund des Nichtseins und des Nichtwissens zu versinken drohen, der mag sich der Zuversicht getrösten, die wir gerade aus dem im Wechsel Bleibenden und aus dem in der Stetigkeit der Entwicklung sich Vollendenden mit besserem Grunde schöpfen dürfen, als aus dem der Geschichte und der Natur des Menschen gleich sehr widerstreitenden Glauben an eine starre Konstanz der Gesetze seines Denkens und Tuns. Die Analogie mit den theoretischen Gebieten, über die der Normbegriff seine Herrschaft ausgedehnt hat, darf uns hier umsomehr als Wegweiser dienen, weil in diesen Fällen praktische Vorurteile und überkommene Glaubensüberzeugungen einer unbefangenen Beurteilung weniger im Wege stehen. Als Isaak Newton seine drei großen „Leges naturae" formulierte, da galten ihm und der folgenden Zeit diese Gesetze als die Grundsteine einer unveränderlichen göttlichen Weltordnung. Und gewiß, in der allgemeinen Richtung, die sie unserem begreifenden Verständnis der Weltordnung anwiesen, hat sich seitdem nichts geändert. Aber den Gesetzen selbst pflegt die heutige Physik doch einen einigermaßen abweichenden Ausdruck zu geben, und sie hält es für nötig, sie durch andere, nicht minder wichtige Bestimmungen zu ergänzen, die Newton unbekannt waren. Wer möchte aber darum behaupten, daß die von diesem in den ersten, kurzen Umrissen geschilderte Ordnung der Natur nicht mehr gelte, oder daß die nicht einmal durchgängig übereinstimmenden Bilder, in denen wir heute jene Ordnung festzuhalten suchen, für alle Zukunft unverändert gelten werden? Oder als Aristoteles in seiner Logik die Normen des menschlichen Denkens festsetzte, da hatte er damit freilich dieses Denken nach einer gewissen Richtung in einer von der Folgezeit nicht wesentlich veränderten Form ausgemessen. Aber sollte heute wirklich noch jemand der Meinung sein, mit der aristotelischen Subsumtionstechnik der Begriffe seien alle Normen erschöpft, die das wissenschaftliche Denken in seinen verschiedenen Verzweigungen als verbindlich anerkennt, oder in der Zukunft noch anerkennen wird?

Doch, da nun einmal unser Horizont auf das Gegebene und Erreichte beschränkt ist, bleibt man immer wieder geneigt, unsere subjektive Erkenntnis der Normen mit ihrer objektiven Existenz zu verwechseln. Die objektive Naturordnung ist freilich seit Newtons Zeit keine andere geworden; aber unsere Naturgesetze können nie etwas anderes sein als der einer gegebenen Erkenntnisstufe entsprechende Ausdruck unserer Einsicht in jene objektive Naturordnung, deren Existenz sich uns bei jedem Schritt auf dem Wege von einer Erkenntnisstufe zur anderen bestätigt, und die wir eben deshalb als eine unwandelbare voraussetzen. Von den Naturgesetzen unterscheiden sich aber die Normen unseres Denkens und Handelns vor allem dadurch, daß sie schon um deswillen nicht absolut unveränderliche Forderungen sein können, weil jene Stabilität, die den Ordnungen der Natur innerhalb ungleich weiterer Grenzen zukommt, hier dem Objekt selbst, dessen Gesetze wir erkennen wollen, mangelt. Menschliches Denken und menschliches Handeln sind in einem fortwährenden Fluß der Entwicklung. Auch Logik und Ethik, diese beiden ursprünglichen Normwissenschaften, können daher nicht mehr tun, als auf der jeweiligen Stufe dieser Entwicklung aus dieser selbst die Normen zu abstrahieren, die bis dahin zur Wirkung gelangt sind, und günstigen Falls aus der bisherigen auf die zunächst bevorstehende Weiterentwicklung zu schließen, — ein Gesichtspunkt, den vor allem die Ethik, als die praktische Normwissenschaft, zu beherzigen hat. Damit soll nun freilich wiederum nicht gesagt sein, daß die Normen selbst bloß subjektive und darum ewig veränderliche Gebilde seien. Vielmehr, was von der Naturordnung gilt, daß sie eben wegen ihrer Gesetzmäßigkeit objektiv als eine unwandelbar gegebene von uns vorausgesetzt werden müsse, das gilt auch hier, nur mit dem Unterschied, daß das Objekt selbst, das menschliche Handeln, in diesem Fall kein gegebenes, sondern ein werdendes, ein fortwährend unter neuen Bedingungen und darum in neuen Gestaltungen sich entwickelndes ist. Diese Bedeutung hat es, wenn wir die sittliche Weltordnung der Naturordnung gegenüberstellen. Hier wie dort ist unsere Erkenntnis der Dinge nie eine fertige, sondern eine ewig werdende. Außerdem aber ist die sittliche Weltordnung selbst eine ewig werdende, nie vollendete.

Nicht das gerade bei ihnen subjektiv wie objektiv unzutreffende Merkmal der Unveränderlichkeit ihres Inhalts macht daher den Charakter der eigentlichen Normwissenschaften aus, sondern dies, daß bei ihnen gewisse Tatbestände von anderen durch das Moment einer be-

sonderen Wertschätzung unterschieden werden. Es bildet sich so der Gegensatz eines normgemäßen und eines normwidrigen Verhaltens, und dieser führt hinwiederum zur Unterscheidung des Sollens vom Sein. Die Norm wird in der Form eines Befehls einer jeden Tatsache gegenüber zur Geltung gebracht, der übereinstimmenden als ein Befehl, der befolgt worden ist, der widerstreitenden als ein solcher, der hätte befolgt werden sollen. Der explikative Standpunkt kennt bloß ein Sein. Wo er mit dem Begriff der Norm auch den des Sollens in sich aufnimmt, da kann dies nie anders als in der Weise geschehen, daß nun Sein und Sollen sich decken. So betrachtet die Naturlehre jede Tatsache als ein Seiendes, auf das, insofern es von einem Naturgesetze abhängt, auch der Gesichtspunkt des Sollens Anwendung findet. Aber da hier zwischen dem Sein und dem Sollen an sich kein dauernder Widerspruch möglich ist, so verwandelt sich damit stets zugleich das Sollen in ein Müssen. Mit dem Hinwegfallen des Werturteils wird die Unterscheidung zwischen den Tatsachen, die der Norm folgen, und denjenigen, die ihr widersprechen, aufgehoben.

Obgleich demnach die Allgemeingültigkeit des rein betrachtenden Standpunktes für alle Gebiete menschlicher Erkenntnis feststeht, so bleibt doch jene Wertbeurteilung ebenfalls eine Tatsache, die, wo sie vorhanden, nicht übersehen werden darf. Als eine notwendige Bedingung solcher Werturteile erweist sich stets das Dasein des freien menschlichen Willens. Unter einem freien Willen verstehen wir aber hier kein metaphysisches Vermögen, sondern lediglich die empirisch gegebene Fähigkeit einer Wahl zwischen verschiedenen möglichen Handlungen. Nur wo diese Fähigkeit existiert, können Befolgung und Nichtbefolgung bestimmter Normen voneinander, und kann daher der Begriff des Sollens von dem des Seins unterschieden werden. Da die Wahl den Handlungen, die aus ihr entspringen, vorausgeht, so kann nur ihr gegenüber die Norm den wahren Charakter eines Befehls besitzen, als einer Regel, die sich nicht auf die Beurteilung bereits gegebener Tatsachen, sondern auf die Hervorbringung zukünftiger bezieht. Jede Norm ist ursprünglich eine Willensregel, und als solche ist sie zunächst eine Vorschrift für die bevorstehende und noch der Wahl unterliegende Tat, damit aber auch sekundär eine Vorschrift für die Beurteilung der bereits geschehenen Handlungen.

Dieser Konnex mit dem menschlichen Willen bringt es mit sich, daß jener Begriff des Gesetzes, dessen sich die explikativen

Wissenschaften bedienen, von dem Normbegriff, aus dem er entsprang, umso weiter entfernt ist, je weniger die Tatsachen selbst den Charakter von Willkürhandlungen an sich tragen, oder je weniger sie mit solchen untermengt sind. Darum hat sich in dem Naturgesetz der Normbegriff am meisten seinem eigenen Ursprung entfremdet, während schon bei psychologischen und historischen Gesetzen das Nebeneinanderwirken der Naturbestimmtheit des Geistes und des Einflusses freier Willenstätigkeit deutlich bemerkbar wird. Hier ist es darum häufig nur noch der Gesichtspunkt der Betrachtung, der den Psychologen von dem Logiker und Ethiker, oder der den Historiker von dem praktischen Moralisten und Politiker trennt.

Aus dem nämlichen Grunde ist der normative Charakter der einzelnen Normwissenschaften keineswegs ein gleichwertiger. So faßt die Grammatik in den grammatischen Regeln oder Sprachgesetzen gewisse regelmäßige Spracherscheinungen zusammen, die, unter bestimmten physiologischen und psychologischen Bedingungen entstanden, unter der Konkurrenz anderer Bedingungen ähnlichen Ursprungs ausbleiben können, ohne daß die dann entstehenden Ausnahmen darum als falsch oder sprachwidrig angesehen werden*). Über allen grammatischen Regeln schwebt nur eines als Norm: das sind die logischen Gesetze des Denkens, die, allen Sprachen gemeinsam, in den verschiedensten sprachlichen Formen ihren Ausdruck finden können. Im eigentlichen Sinne normativ sind darum hier nur die logischen Elemente der Grammatik, die freilich in der Grammatik selbst, gegenüber dem überwiegend durch wechselnde psychologische Bedingungen verursachten Aufbau der Sprache, einen fast verschwindenden Raum einnehmen.

In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem Objekt der Rechtswissenschaft, mit den Rechtsnormen. Hier behalten wir zwar den Ausdruck der Norm bei, weil dieselben, welches auch ihr Ursprung sei, praktisch als bindende Vorschriften gehandhabt werden. Gleichwohl scheiden auch sie sich deutlich in solche Satzungen, die von mehr wechselnder Art sind und in den geschichtlich entstandenen besonderen Bedingungen einer Rechtsgemeinschaft ihre Quelle haben, und in andere, denen wir unabhängig von solchen besonderen

*) Vgl. Logik, 2. Aufl., II, 2, S. 129 ff., sowie den Aufsatz über den Begriff des Gesetzes und die Frage der Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze, Philos. Studien, III, S. 195.

Ursachen eine verpflichtende Kraft beilegen, weil sie aus der allgemeinen sittlichen Anlage der menschlichen Natur entsprungen sind. Welches aber immer das Verhältnis dieser beiden Arten von Rechtsnormen zueinander sein möge, jedenfalls gestehen wir den letztgenannten, die auf bestimmten ethischen Normen beruhen, allein einen allgemeingültigen Wert zu.

Entsprechend, nur vermöge der vielseitigen Beziehungen des Gebietes verwickelter, gestalten sich die Bedingungen bei der Ästhetik. Auch hier sondert sich zunächst, wie bei dem Rechte, ein Vergänglicheres, von historischen Einflüssen der Mode und Sitte Abhängiges, von einem Bleibenderen, dem wir geneigt sind einen absoluten Wert beizumessen. Doch den vielverzweigten Wurzeln des ästhetischen Gefühls gemäß scheiden sich dann diese Regeln, die allein die Bedeutung eigentlicher Normen besitzen, wieder nach zwei Richtungen, die freilich bei der einzelnen Anwendung auf das innigste sich verweben. Auf der einen Seite ist das ästhetische Wohlgefallen gebunden an gewisse Prinzipien der Zweckmäßigkeit, in deren Auffindung und Anwendung sich unser logisches Denken betätigt. Auf der anderen Seite — und daraus entspringt vor allem der Einfluß des Ästhetischen auf das Gefühlsleben — erweckt das Schöne die mannigfachsten Formen ethischer Affekte, auf deren Spannung und Lösung alle höheren Formen ästhetischer Wirkung beruhen.

So erweisen sich Logik und Ethik schließlich als die eigentlichen Normwissenschaften. Alle übrigen haben von der einen oder anderen oder von beiden zusammen ihren normativen Charakter entlehnt. Dabei kann es dann leicht geschehen, daß sie den Begriff der Norm auch auf solche Regeln übertragen, die an sich einen derartigen Wert nicht besitzen, sondern nur infolge ihrer Verbindung mit den wirklichen logischen und ethischen Normen in der Beurteilung mit diesen zusammenfließen. Alle jene einzelnen Gebiete sind daher auch in dem Sinne den beiden allgemeinen Normwissenschaften untergeordnet, als der Wert und die Allgemeingültigkeit der spezielleren Normen stets nach ihrer Übereinstimmung mit den logischen und ethischen Prinzipien sich richtet.

In dieser Bedeutung regulativer Disziplinen erstrecken sich Logik und Ethik über den gesamten Umfang unseres Erkennens. Die Logik bildet die normative Basis der theoretischen, die Ethik diejenige der praktischen Wissenschaften. Theoretisch ist aber die wissenschaftliche Untersuchung überall da, wo es sich um die Erforschung des tatsächlichen Zusammenhangs des Gegebenen handelt; praktisch nennen wir sie, sobald sie sich mit menschlichen Willkürhandlungen und den geistigen Schöpfungen, die aus solchen hervorgehen, beschäftigt. Demnach berührt sich diese Begrenzung mit der Unterscheidung des explikativen und des normativen Standpunktes, obgleich sie nicht ganz mit ihr zusammenfällt. Die theoretische Betrachtung bezieht sich überall auf das Sein, und sie ist deshalb die allgemeinere, die auch das Praktische mit umfaßt; das letztere beschränkt sich auf dasjenige Sein, das zugleich dem Gesichtspunkt des Sollens unterstellt werden kann. Hiervon abgesehen ist aber das Praktische einerseits ein weiteres Gebiet als das Normative, da die praktischen Disziplinen den außerhalb der Normen und ihrer Anwendungen gelegenen Bedingungen und Wirkungen der freien Willenstätigkeit nicht minder wie den Normen selbst ihre Aufmerksamkeit zu schenken haben; und es ist anderseits ein engeres, weil der Begriff des Praktischen auf die äußere Willkürhandlung, deren Ursachen und Effekte sich beschränkt. So erklärt es sich, daß namentlich die eine der beiden normativen Grundwissenschaften, die Logik, eine in eminentem Sinne theoretische Wissenschaft geworden ist.

Im Zusammenhange damit hat nun auch der Begriff der Norm in Logik und Ethik mit Rücksicht auf seine Anwendungen eine wesentlich abweichende Bedeutung. Die Normen der Logik beziehen sich auf alles, was uns in der Anschauung oder in Begriffen, die wir von der Anschauung ausgehend entwickeln, gegeben sein kann. Bei ihrer Anwendung findet keinerlei Werturteil über die Objekte des logischen Denkens statt; wohl aber kann dieses selbst oder das denkende Subjekt mit Rücksicht auf seine Denktätigkeit einer solchen Beurteilung unterworfen werden. Die Normen der Ethik beziehen sich dagegen unmittelbar auf freie Willenshandlungen denkender Subjekte, und auf Objekte nur insofern, als sie solchen Willenshandlungen ihren Ursprung verdanken. Hier ist daher das handelnde Subjekt zugleich das Objekt, das den Gegenstand unserer Wertbeurteilung abgibt. Demnach ist ersichtlich, dass das Subjekt des logischen Denkens eben nur darum zum Beziehungspunkt einer Wertschätzung gemacht werden kann, weil es zugleich ethisches Objekt ist, indem das logische Denken als freie Betätigung des Willens dem Gesichtspunkt des sittlichen Handelns sich unterordnet. Insofern die Logik neben anderen Aufgaben diejenige verfolgt, die Kriterien des richtigen Denkens zu entwickeln und den Wert desselben ans Licht zu stellen, kann sie daher auch eine Ethik

des Denkens genannt werden. Nicht die gleiche Bedeutung hat aber für Logik und Ethik der Begriff des Sollens. Für die Ethik liegen die Motive dieses Begriffs unmittelbar in den Gegenständen ihrer Betrachtung; der Logik entspringt er erst, wenn das Verfahren, das sie selbst bei der Untersuchung der Gegenstände anwendet, unter den Gesichtspunkt eines der Wertbeurteilung unterworfenen, also ethischen Handelns tritt. So ist das Sittliche die letzte Quelle des Normbegriffs, und die Ethik ist die ursprüngliche Normwissenschaft. Von ihr aus hat sich dieser Begriff auf zwei Wegen über alle Teile des menschlichen Wissens ausgebreitet. Auf dem einen, seinem ursprünglichen Bereich näherliegenden, hat er sich die Gebiete unterworfen, die, wie vor allen die Logik, in ihrer subjektiven Entstehungsweise aus Willkürhandlungen den sittlichen Tatsachen verwandt sind. Auf dem anderen, weiter abführenden, ist er in jenen Begriff einer überall waltenden Gesetzmäßigkeit übergegangen, den unser Denken auf alle ihm in äußerer oder innerer Erfahrung gegebenen Gegenstände anwendet. Es ist leicht zu sehen, dass die erste dieser Umgestaltungen die zweite vorbereiten mußte. Denn in der Forderung einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Seins überträgt unser logisches Denken seinen eigenen normativen Charakter auf seine Gegenstände. Nun würde sich zwar der normative Charakter des Logischen niemals ohne die entsprechende Konstanz und Gesetzmäßigkeit der Objekte entwickeln können. Aber da diese für uns erst vorhanden ist, wenn sie von unserem Denken erfaßt wird, so bleibt in der Reihenfolge der Bedingungen dem letzteren ebenso der Vorrang, wie es sich seinerseits wieder dem ethischen Normbegriffe unterordnet.

2. Die Methoden der Ethik.

Die frühzeitig eingetretene Erkenntnis des normativen Charakters der Ethik hat auf die Entwicklung ihrer Methoden nicht günstig eingewirkt. Denn es wurde dadurch die Voraussetzung nahegelegt, daß sie auch hinsichtlich des Ursprungs und der Anwendung ihrer Prinzipien der normativen Erkenntniswissenschaft, der Logik, verwandt sei. Mochte immerhin diese Voraussetzung an sich keinen Irrtum enthalten, so führte sie doch durch die Vermengung mit den über das Wesen der logischen Normen geltenden Anschauungen auf Abwege, die auf ethischem Gebiet ungleich tiefergreifende Folgen herbeiführten.

Im Prinzip nämlich wird eine unbefangene Betrachtung allerdings für die logischen Gesetze keine anderen Bedingungen als für die ethischen zugestehen, da es auf beiden Gebieten keine Form ohne einen Inhalt geben kann, so daß hier wie dort die abstrakten Normen nur Erzeugnisse des Denkens sind, die sich infolge der Wechselwirkung desselben mit einem mannigfaltigen Erfahrungsinhalt entwickeln. Für die Logik wie für die Ethik gilt daher gleicherweise der Satz, daß die Gesetze, die unsere Auffassung der Objekte beherrschen, immer auch Gesetze der Objekte selbst sind, und daß die realen Beziehungen der Dinge notwendig als übereinstimmend mit den Prinzipien unserer Ordnung und Verbindung derselben vorausgesetzt werden müssen. Doch niemals kann diese Übereinstimmung als eine der tatsächlichen Wechselwirkung des Denkens und der Erfahrung vorausgehende angenommen werden, sondern sie kann immer nur in dieser Wechselwirkung selbst sich betätigen. So wenig es Erfahrungsgegenstände gibt ohne ein denkendes Subjekt, ebensowenig ist das letztere ohne die ersteren möglich.

Abgesehen von dieser allgemeinen Verwandtschaft begegnen nun aber Logik und Ethik sehr verschiedenen Bedingungen ihrer Entwicklung. Die Objekte, deren die Denkgesetze zu ihren allgemeinsten Betätigungen bedürfen, sind eminent einfacher Natur; diese Gesetze selbst beziehen sich auf einfachste Beziehungen der Anschauung, die an jedem beliebigen Anschauungsinhalte unmittelbar uns entgegentreten. Die ethischen Gesetze dagegen führen mitten hinein in die verwickelten Verkettungen unserer Willenshandlungen. Während die logischen Grundsätze der Identität und des Widerspruchs oder die ihnen entsprechenden einzelnen Verhältnisse der völligen und teilweisen Deckung der Begriffe, der Unterordnung und Abhängigkeit überall, wo wir den Objekten denkend gegenübertreten, sich in zwingenden Anwendungen verwirklicht zeigen, setzen auch die primitivsten sittlichen Urteile komplexe Motive des Willens voraus, die ebensowohl mit den individuellen Eigenschaften des Bewußtseins wie mit den Bedingungen, die das gemeinsame Leben der Menschen mit sich führt, in Beziehung stehen. So nahe unter diesen Umständen der Logik die Annahme lag, daß die Denkgesetze ein ursprünglicher, aller Erfahrung vorausgehender Besitz des Geistes seien, der nur in seinen verwickelteren Betätigungen und Entfaltungen dem Einfluss äußerer Anregungen unterworfen sei: der Ethik an sich wäre eine solche Voraussetzung sicherlich so ferne wie möglich ge-

blieben. Aber der auch für sie maßgebende Begriff der Norm unterwarf sie umsomehr der nämlichen Betrachtungsweise, als jener Charakter des Befehls, den jede Norm zukünftigen Handlungen gegenüber besitzt, den ethischen Normen vermöge ihrer Beziehung auf die praktische Willenstätigkeit vorzugsweise zukommt. Da praktisch der Befehl der Handlung, die sich nach ihm richtet, vorangehen muß, so liegt der Schluß nahe, daß auch theoretisch die Norm notwendig früher sei als ihre Anwendung. Darum hat man seit langer Zeit vielfach neben den logischen auch die sittlichen Gesetze als einen ursprünglichen Besitz des Geistes angesehen, der nicht in seinem eigentlichen Bestand, sondern höchstens in seinen Anwendungen sich entwickeln könne; oder man hat, da irgend ein Ursprung doch, wie dem Geiste selbst, so auch jedem geistigen Inhalte zukommen muß, den Sittengesetzen eine übersinnliche Entstehung zugeschrieben, sie als das Band betrachtend, durch welches das empirische Dasein mit seinem ewigen Urquell zusammenhänge.

Freilich aber war es hier mehr noch als auf logischem Gebiete begreiflich, daß diese Anschauung nicht ohne Widerspruch blieb. Die Abhängigkeit von den empirischen Bedingungen des sittlichen Lebens lag zu deutlich vor Augen, als daß sich nicht von Anfang an der Versuch einer erfahrungsmäßigen Ableitung der ethischen Prinzipien der Voraussetzung ihrer Ursprünglichkeit hätte entgegenstellen müssen. In der älteren Ethik durchkreuzen sich zumeist beide Ansichten, da man sie im Sinne jenes platonisch-aristotelischen Gedankens, der überall die Erfahrung als ein äußeres Hilfsmittel anerkennt, das die in uns liegenden Begriffe zur Entwicklung bringe, als miteinander vereinbar betrachten mochte. In der neueren Ethik trennen sie sich mehr und mehr, und die von ihnen getragenen Bestrebungen treten einander feindselig gegenüber. In den Methoden der Ethik entsteht dadurch ein tiefgehender Zwiespalt. Denn sobald man die ethischen Normen als einen unabhängig von den wechselnden Bedingungen äußerer Einwirkung in uns liegenden festen Besitz betrachtet, kann diesem gegenüber die wissenschaftliche Aufgabe nur in einer Selbstbesinnung bestehen, welche die ursprünglich dunkeln Ideen zur klaren Erkenntnis erhebt. Eine solche Selbstbesinnung bedarf aber notwendig bestimmter Voraussetzungen und Verfahrungsweisen. Die ersteren werden hierbei der allgemeinen Weltanschauung entnommen, der die Auffassung des Sittlichen als ein wichtiger Bestandteil angehört. Von dem Charakter dieser Weltanschauung ist dann das logische oder dialektische Verfahren getragen, das den Be-

griff des Sittlichen zu entwickeln sucht. Werden dagegen die ethischen Gesetze als die Wirkungen der empirischen Bedingungen angesehen, unter denen sich das menschliche Handeln befindet, so können diese Gesetze ihrerseits nur der Erfahrung entnommen werden. Als das hauptsächlichste Werkzeug der ethischen Untersuchung erscheint dann die Beobachtung, mag man nun bei dieser vorzugsweise die innere Wahrnehmung der sittlichen Motive oder die äußere Feststellung der in Staat und Gesellschaft zur Herrschaft gelangten sittlichen Zwecke im Auge haben.

Die spekulative Methode, die den ersten dieser Wege einschlägt, erfreut sich des bestechenden Vorzugs, daß sie ein Werk aus einem Gusse zu stande bringt, welches in den Bau eines weltumfassenden Systems harmonisch sich einfügt. Sie braucht nicht auf Beobachtungen zu warten, die vielleicht erst in einer ungewissen Zukunft möglich sind; sie braucht nicht vor zweideutigen Erfahrungen zweifelnd Halt zu machen. Von einer bestimmten allgemeinen Idee erleuchtet, geht sie unverrückt auf ihr Ziel los. Aber freilich, sie erreicht dieses Ziel doch nur durch eine Selbsttäuschung, deren Folgen überall fühlbar werden, wo sie zur Anwendung ihrer Prinzipien übergeht. Der Macht der Erfahrung kann sich niemand entziehen. Wer sie auf dem geraden Wege vermeiden will, wird ihr auf Nebenwegen nicht entrinnen; nur wird er, statt auf alle ihre Teile möglichst gleichmäßig sein Augenmerk zu richten, ein einzelnes Faktum herausgreifen, das aus irgend welchen Ursachen gerade in seinem Gesichtsfelde liegt. In keinem Gebiet ist dieser Nachteil der spekulativen Methode so augenfällig wie in der Ethik, offenbar wegen des ungeheuren Reichtums empirischer Tatsachen, über den sie verfügt. Es gibt kein ethisches System dieser Richtung, das nicht irgend eine wahre und wichtige ethische Erfahrung zur Geltung bringt; aber man kann wohl sagen, daß es auch keines gibt, das sich nicht zahlreichen anderen ebenso wahren und zum Teil ebenso wichtigen Tatsachen verschließt und dadurch manchen Seiten des sittlichen Lebens nicht hinreichend gerecht wird. Der Umstand, daß auch die spekulative Ethik es stets als ihre Aufgabe betrachtet hat, den ganzen Umkreis ethischer Tatsachen von den allgemeinen Prinzipien aus zu beleuchten, kann jenen Nachteil nicht verbessern. Denn ein anderes ist es, von einem zuvor gewählten Standpunkte aus Umschau zu halten, ein anderes, nach vorgenommener Prüfung des ganzen Gebietes den Standpunkt zu wählen.

Das letztere ist es nun, was die empirische Methode als

ihre Aufgabe betrachtet. Gleichwohl bereitet jener Reichtum ethischer Tatsachen, der die spekulative Ethik beeinträchtigt, der empirischen Behandlung nicht geringere Schwierigkeiten. Auch bei ihr ist es in der Regel ein bestimmter Kreis von Erfahrungen, der ausschließlich oder doch vorwiegend Berücksichtigung findet. So kommt es, daß die empirische Methode zunächst wieder in zwei Richtungen sich spaltet: in die subjektive, welche die in der inneren Wahrnehmung sich darbietenden Bedingungen unserer Willkürhandlungen bevorzugt, und in die objektive, die von den in Gesellschaft und Geschichte gegebenen Erscheinungen ausgeht. Damit nicht genug kämpfen innerhalb jeder dieser Richtungen wieder verschiedenartige Standpunkte gegeneinander. Die subjektive Methode leidet unter der verbreiteten Einseitigkeit psychologischer Betrachtung, indem sie bald auf die Reflexion, bald auf die Gefühlsmotive des Handelns das Hauptgewicht legt. Die objektive Methode stützt sich, um nicht der erdrückenden Vielgestaltigkeit sittlicher Tatsachen zu erliegen, entweder auf die Geschichte und Naturgeschichte der Sitte oder auf die allgemeine Kulturgeschichte, oder sie sucht die in den objektiven Rechtsbildungen zum Ausdruck gelangten Normen oder auch die in den Erscheinungen des wirtschaftlichen Verkehrs nachzuweisenden Beweggründe des Handelns für ihre Zwecke zu verwerten. So entspringt aus der subjektiven Methode eine Reflexions- und eine Gefühlsethik, die untereinander wieder lebhaft im Streite liegen, und die objektive spaltet sich in eine anthropologische, historische, juristische, nationalökonomische Ethik, wobei es übrigens an Verbindungen dieser besonderen Richtungen nicht ganz gefehlt hat.

Nun ist es freilich leichter, gegenüber einer solchen Zersplitterung die Einheit und den Zusammenhang aller Arten ethischer Erfahrung zu betonen, als der Forderung nach einer gleichmäßigen Berücksichtigung derselben wirklich nachzukommen. Mag aber immerhin vermöge der unvermeidlichen Beschränkung des individuellen Gesichtskreises das einzelne Unternehmen mangelhaft bleiben, so wird doch verlangt werden müssen, daß man wenigstens die Frage erwäge, inwieweit die von einem speziellen Erfahrungsbereich aus gezogenen Schlußfolgerungen einer Berichtigung oder Erweiterung durch die auf anderen Gebieten gesammelten Erfahrungen bedürfen. Je mehr diese letzteren selbst schon in ethischem Interesse verwertet sind, um so leichter wird es dann geschehen können, daß die Ethiker verschiedener Richtung, statt miteinander im Kampf zu liegen, sich zu gemeinsamer erfolgreicher Arbeit verbinden.

Was hier für die einzelnen Verzweigungen der empirischen Betrachtung gilt, das findet nun aber in gewisser Beziehung sogar auf das Verhältnis derselben zur spekulativen Ethik seine Anwendung. Selbst wenn nämlich alle jene Tatsachen, die uns subjektive und objektive Erfahrung zur Verfügung stellen, erschöpfend berücksichtigt sind, so ist damit doch an sich die wissenschaftliche Aufgabe der Ethik noch nicht erledigt. Denn diese Aufgabe besteht in der Feststellung der Prinzipien, auf welche die sittlichen Tatsachen zurückgeführt, oder als deren besondere, durch das Zusammentreffen mit gewissen äußeren Bedingungen bestimmte Anwendungen sie betrachtet werden können. Nun glauben freilich zumeist die Vertreter der empirischen Methode, mittels der letzteren selbst jene Prinzipien finden zu können, indem sie es als ausgemacht ansehen, daß dieselben psychologischer Art, also durch die unmittelbare innere Erfahrung zu ermitteln seien. So kommt es, daß die subjektive empirische Methode stets ein Übergewicht über die objektive behauptet hat, da bei der Beantwortung der ethischen Grundprobleme schließlich ihr allein die entscheidende Stimme zufiel.

Doch so selbstverständlich es ist, daß die objektiven Tatsachen des sittlichen Lebens zunächst einer psychologischen Prüfung zu unterwerfen und, soweit dies geschehen kann, psychologisch zu erklären sind, so wird gleichwohl die sittliche Welt in eine einseitige Beleuchtung gerückt, wenn man ihr sofort mit der Voraussetzung gegenübertritt, daß alle ihre Erscheinungen aus den Bedingungen des subjektiven Bewußtseins zu begreifen seien. Es ist denkbar, daß sich dies als Resultat der Untersuchung herausstellt; es ist aber unzulässig, ein mögliches Resultat als ein Axiom anzusehen, das man von vornherein der Erwägung eines jeden sittlichen Tatbestandes entgegenbringt. Auch der Einwand, daß die Ungültigkeit dieser Voraussetzung durch den Widerspruch mit den Tatsachen sich erweisen müßte, bildet keine Rechtfertigung für die Voreiligkeit des Verfahrens. Denn wenn überhaupt vorgefaßte Meinungen schwer durch Erfahrung zu widerlegen sind, so ist es fast unmöglich, daß im voraus angenommene Axiome auf diesem Wege beseitigt werden. Wo je einmal ein unlösbarer Widerspruch sich ergeben sollte, da weicht die Erfahrung dem Axiom, nicht das Axiom der Erfahrung, und dies ganz besonders dann, wenn es sich, wie hier, um verwickelte Tatsachen handelt, die, ehe sie an der Voraussetzung gemessen werden können, zuvor alle möglichen Stadien der Abstraktion und Interpretation zurückgelegt haben müssen. Die

Abstraktion namentlich, so wenig wir sie entbehren können, ist leider zugleich ein Verfahren, das sich der Elimination unerwünschter Tatsachen gelegentlich als ein bequemes Werkzeug zur Verfügung stellt.

Wenn demnach eine einzelne, in den eigenen Bereich der empirischen Methode fallende Untersuchung an und für sich nicht die Prinzipien zu liefern vermag, von denen aus wir die Tatsachen der sittlichen Welt unserem Verständnisse näher bringen können, so bleibt nur übrig, daß wir diese Tatsachen selbst in möglichst weitem Umfang als Grundlagen der Untersuchung benützen. Voraussichtlich wird dann wohl auch hier, ähnlich wie im Gebiet der objektiven Naturerkenntnis, die empirische Beobachtung zu Postulaten führen, die selbst nicht unmittelbare Tatsachen der Erfahrung sind, sondern diesen hinzugefügt werden müssen, um sie in ihrem Zusammenhang begreiflich zu machen. Die Prinzipien, die den Charakter solcher Postulate besitzen, können nun überall durch die empirische Methode nur vorbereitet, nicht wirklich entdeckt werden. Ihre Auffindung bleibt daher Aufgabe der Spekulation, die jedoch nur dann einen bleibenden Erfolg ihrer Bemühungen erwarten darf, wenn sie sich den vollen Erwerb der kritisch geprüften wissenschaftlichen Erfahrung gesichert hat.

In diesem Sinne tritt die spekulative Methode neben der empirischen in ihre Rechte ein. Nicht *daß* sie, sondern *wie* sie angewandt wurde, bildet den begründeten Einwand gegen die herrschenden Richtungen der spekulativen Ethik. Die Ethik ist weder eine rein spekulative, noch eine rein empirische Disziplin, sondern sie ist, wie jede allgemeine Wissenschaft, empirisch und spekulativ zugleich. Aber nach dem naturgemäßen Gang unserer denkenden Betrachtung der Dinge muß auch in ihr der Spekulation das empirische Verfahren vorausgehen; es muß ihr die Bausteine in die Hand geben, mit denen sie ihr Gebäude errichtet.

Insoweit nun die Ethik der Spekulation sich bedient, ist sie *metaphysische* Disziplin. Denn metaphysisch ist jede Untersuchung, die sich auf die nicht unmittelbar der Erfahrung zugänglichen Voraussetzungen über das Wesen der Dinge bezieht. Insbesondere ergänzt hier die Ethik den metaphysischen Teil der Naturwissenschaft, der in einem analogen Verhältnisse zu der empirischen Naturforschung steht. In die natürliche und in die sittliche Weltordnung zerlegt sich uns der Begriff der Weltordnung überhaupt. Indem die Metaphysik die ethische wie die naturwissenschaftliche Betrachtung voraussetzt, wird es zugleich ihre Aufgabe, jene beiden Formen der Weltordnung in eine innere Übereinstimmung zu bringen, und auf diese Weise eine Weltanschauung zu begründen, die den Bedürfnissen unseres theoretischen Erkennens und den Forderungen unseres sittlichen Bewußtseins gleichmäßig gerecht wird.

Obgleich aber die empirische und die spekulative Methode in die Bearbeitung der ethischen Probleme sich teilen, so darf nun deren Verhältnis doch nicht so aufgefaßt werden, als handle es sich hier um gänzlich voneinander verschiedene Formen des Denkens. Mit Rücksicht auf die letzteren bilden vielmehr beide nur die sich ergänzenden Bestandteile eines und desselben Verfahrens. Es gibt keine anderen Methoden als solche, die von der Bearbeitung der Erfahrung ausgehen, und keine, die nicht ausschließlich von den allgemeingültigen logischen Prinzipien Gebrauch machen. Nicht auf das logische Verfahren selbst gründet sich daher der Unterschied, sondern lediglich auf die Begriffe, mit denen das Denken operiert. Die Herrschaft der empirischen Methode reicht so weit, als diese Begriffe unmittelbare Abstraktionen und Induktionen aus der Erfahrung sind. Die Spekulation beginnt, sobald hypothetische Elemente in die Begriffsbildung eingehen, die nicht der Erfahrung entnommen, sondern ihr unter dem Einfluß der Einheitsbedürfnisse unseres Denkens hinzugefügt werden. In diesem Sinne ist die spekulative Methode so wenig wie irgend eine andere spezifisch philosophischer Art, sondern sie beginnt bereits in den Einzelwissenschaften, um dann in den prinzipiellen Teilen der Philosophie, und so auch in der Ethik, nur wo möglich mit umfassenderer Rücksichtnahme auf die mannigfaltigen Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, nochmals geübt zu werden.

3. Die Aufgaben der Ethik.

Obgleich die Ethik als Normwissenschaft der Logik nicht nur verwandt, sondern in gewissem Sinne sogar übergeordnet ist, so würde es doch wenig angemessen sein, wenn sie einen ähnlichen Weg der Untersuchung und Darstellung wie diese einschlagen wollte. Kann die Logik vermöge der einfachen Natur der Anschauungen, auf die ihre Prinzipien gegründet sind, diese ohne weiteres als gegeben voraussetzen, so muß umgekehrt der Aufstellung der ethischen Normen ihre Aufsuchung vorausgehen. Sie aber erweist sich vermöge der verwickelten Beschaffenheit des ethischen Tatbestandes so-

gleich als eine der schwierigsten und umfangreichsten ethischen Aufgaben. Jene Aufsuchung kann nun wieder auf doppelte Weise geschehen. Die ursprüngliche Quelle für die Erkenntnis des Sittlichen ist das sittliche Bewußtsein des Menschen, wie es in den allgemeinen Anschauungen über Recht und Unrecht und außerdem vornehmlich in den religiösen Vorstellungen und in der Sitte seinen objektiven Ausdruck findet. Der nächste Weg zur Aufsuchung der ethischen Prinzipien ist daher derjenige der anthropologischen Untersuchung, wobei wir den letzteren Ausdruck in einem weiteren als dem gewöhnlich gebrauchten Sinne verstehen: die Völkerpsychologie, die Ur- und Kulturgeschichte beschäftigen sich ja nicht weniger als die Naturgeschichte des Menschen mit anthropologischen Problemen. Für die Ethik treten jedoch diese Probleme in doppeltem Sinne in eine von derjenigen jener Hilfsgebiete wesentlich verschiedene Beleuchtung. Erstens wird unser Bemühen selbstverständlich überall darauf gerichtet sein müssen, aus der Mannigfaltigkeit ursprünglicher Lebensbedingungen die sittlichen auszusondern, ohne dabei deren Zusammenhang mit den sonstigen Erscheinungen geistiger Entwicklung aus dem Auge zu verlieren. Zweitens aber wird es sich zugleich darum handeln, den Spuren nachzugehen, die von den Anfängen ethischer Anschauungen zu den entwickelteren Gestaltungen derselben hinüberführen. In diesem Sinne erweitert sich also hier die Aufgabe zu einer Untersuchung der Tatsachen des sittlichen Lebens, wobei sich diese nur die Beschränkung auferlegt, daß sie diese Tatsachen vorwiegend mit Rücksicht auf die Frage nach ihren sittlichen Ausgangspunkten und, wo es nötig scheint, nach ihren vorsittlichen Bedingungen vor ihr Forum zieht.

Ein zweiter Weg eröffnet sich uns in der geschichtlichen Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen. Diese Entwicklung selbst findet ihren deutlichsten Ausdruck in der wissenschaftlichen Reflexion über die Sittlichkeitsbegriffe, also in den ethischen Systemen der Philosophie. Denn vor allem auf ethischem Gebiet steht die Philosophie nicht außerhalb des allgemeinen Denkens, sondern sie schöpft aus dem sittlichen Bewußtsein der Zeit. Nur tritt in ihr zu dem unmittelbaren sittlichen Tatbestand die Selbstbesinnung und der Versuch einer Analyse und Unterordnung unter allgemeine Gesichtspunkte. Ist nun auch dieser Versuch zumeist mit der einseitigen Hervorkehrung einzelner Momente verbunden, so wird solche Einseitigkeit doch dadurch wieder ausgeglichen, daß die verschiedenen ethischen Richtungen eines Zeitalters,

indem sie einander bekämpfen, zugleich sich ergänzen. Wie die anthropologische Untersuchung dem Problem des Ursprungs, so ist demnach die historische vornehmlich dem der Entwicklung des sittlichen Lebens zugewandt. Stützt sich jene hauptsächlich auf Zeugnisse, die der Vor- und Urgeschichte der Kultur angehören, so entnimmt diese die ihrigen umgekehrt den reichsten Erzeugnissen des sittlichen Lebens. Denn als solche bieten die ethischen Systeme ein zusammengedrängtes und zugleich von verschiedenen Seiten her beleuchtetes Bild der sittlichen Entwicklung selbst, die, wenn sie in ihren konkreten Gestaltungen verfolgt werden sollte, in eine unabsehbare Fülle einzelner Probleme zerfallen würde. So übernimmt hier die Geschichte der ethischen Weltanschauungen eine analoge stellvertretende Aufgabe, wie sie der Geschichte der Philosophie überhaupt gegenüber der allgemeinen Entwicklung des menschlichen Denkens zukommt.

Nach dieser zweifachen Vorbereitung, der Untersuchung des Ursprungs des sittlichen Bewußtseins und der Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen, ist nun die systematische Aufgabe der Ethik wiederum eine doppelte. Sie hat zuerst auf der gegebenen Grundlage die Prinzipien, auf denen alle sittlichen Werturteile beruhen, ihre Enstehung und ihren Zusammenhang zu entwickeln; und daran schließt sich dann die Anwendung dieser Prinzipien auf die Hauptgebiete des sittlichen Lebens: auf Familie, Recht, Staat und Gesellschaft.

Erster Abschnitt.

Die Tatsachen des sittlichen Lebens.

Erstes Kapitel.

Die Sprache und die sittlichen Vorstellungen.

1. Der Allgemeinbegriff des Sittlichen.

a. Geschichte der Wörter: ethisch, moralisch, sittlich.

Die frühesten Zeugnisse für die Ausbildung menschlicher Vorstellungen bietet uns überall die Sprache dar. Ehe irgend eine andere Form der Überlieferung beginnt, hat sie bereits bestimmte Bezeichnungen für die das Völkerbewußtsein beherrschenden Anschauungen hervorgebracht; und das Wort ist es zugleich, das in dem Wechsel und in der Trennung einst zusammenfließender Bedeutungen ein Spiegelbild liefert für die allmähliche Entwicklung und den Wandel der Vorstellungen. Auch die Untersuchung des Ursprungs der sittlichen Vorstellungen wird daher zunächst an die Sprache ihre Fragen zu richten haben.

Aber freilich, jene Entwicklungsfähigkeit der Sprache, die vor allem in Bezug auf die Wortbedeutungen eine nie rastende ist, bringt es zugleich mit sich, daß ihre Zeugnisse nur mit Vorsicht benützt werden dürfen, wenn aus ihnen Rückschlüsse auf die ursprünglich in ihr ausgeprägten Anschauungen gemacht werden sollen. Nicht nur liegt die Gefahr nahe, daß man später entstandene Wortbedeutungen auf die frühesten Stufen der Sprache zurückverlegt, und daß man Begriffe, die einen individuellen oder in spezifisch wissenschaftlichen Bedürfnissen begründeten Ursprung haben, als primitive Schöpfungen des Volksgeistes betrachtet, sondern auch umgekehrt: ein Mangel bestimmt unterschiedener sprachlicher Zeichen darf nicht ohne weiteres als eine mangelnde Unterscheidung der Begriffe selber gedeutet werden. Ist es doch wahrscheinlich, daß eine ausgedehnte

Homonymie ursprünglich die Sprache beherrschte. Nur der in literarischen Denkmälern aufbewahrte Sprachgebrauch kann daher mit voller Sicherheit über die Existenz der Vorstellungen entscheiden; und erst wenn man im stande ist, auf diesem Wege die Geschichte eines Wortes durch alle Wandlungen seiner Bedeutung zu verfolgen, werden aus solchen Veränderungen mit einiger Sicherheit Rückschlüsse auf die Entwicklung des Bewußtseins gemacht werden können.

Diese Gesichtspunkte kommen schon bei der ersten Frage zur Geltung, die uns bei der Untersuchung der ethischen Vorstellungen auf sprachlichem Gebiete begegnet: bei der Frage nach der Entstehung und Bedeutung der Allgemeinbezeichnungen, die sich für das Gesamtgebiet des Sittlichen ausgebildet haben. Man pflegt einen tiefen und sinnigen Gedanken darin zu finden, daß die Sprache das Sittliche mit der Sitte in nächste Beziehung bringt. In der Tatsache, daß diese Anlehnung an die Sitte (mos, ἔθος) mindestens dreimal, bei den Griechen, Römern und Germanen, sich wiederhole, glaubt man einen Beweis zu erblicken, daß es sich hier nicht um eine zufällige Verbindung, sondern um eine zwingende Vorstellung des menschlichen Bewußtseins handle. Ja es wird zuweilen als ein besonderes Verdienst der deutschen Sprache betrachtet, daß sie durch die selbständiger gewordene Bezeichnung den Begriff der Sittlichkeit deutlicher von Sitte und Recht gesondert habe, als dies bei den Griechen, Römern und altorientalischen Völkern der Fall gewesen*). Die wirkliche Geschichte des Wortes vermag diese Vermutungen nicht zu bestätigen. Weder auf deutschem noch auf römischem Boden hat sich die Anlehnung des Sittlichen an die Sitte unabhängig vollzogen, sondern sie ist nach dem Vorbild des griechischen Wortgebrauchs entstanden; und auch hier ist sie nicht eine ursprüngliche Handlung des Völkerbewußtseins, sondern eine persönliche Tat, die keinen geringeren als den großen realistischen Ethiker der Griechen, Aristoteles, zu ihrem Urheber hat. Indem er die ethischen Tugenden von denjenigen der vernünftigen Einsicht (den dianoëtischen) sonderte, wonach dann von seiner Schule die Erörterungen über das ganze Gebiet allgemein als „Ethisches" (ἠθικά) bezeichnet wurden, hatte er zunächst das ἦθος im Sinne von Charakter und Gemüt im Auge. Da er nun aber den Haupteinfluß auf die Entstehung und Befestigung der sittlichen

*) R. v. Jhering, Der Zweck im Recht, II, S. 50, 59.

Eigenschaften bei den Verstandestugenden der Belehrung, bei den Charaktertugenden der Übung einräumte, schien ihm diese Beziehung schon durch die nahe Verwandtschaft der Wörter ἦθος und ἔθος nahe gelegt*). Auch die neuere Sprachwissenschaft betrachtet diese Wörter als ursprünglich identisch, und sie hat sich also hier für den etymologischen Versuch des alten Philosophen entschieden. Aber in dem Sprachgebrauch seiner Zeit wurde doch die Bedeutung beider als eine verschiedene empfunden. Während das ἔθος, ähnlich dem stammverwandten lateinischen consuetudo, mehr die äußere Angewöhnung betonte, hat bei dem ἦθος der früh eingetretene und noch bei Homer erhaltene engere Gebrauch für die Wohnstätte von Menschen und Tieren eine Übertragung auf die durch die vertraute Umgebung bewirkte Gemütsstimmung hervorgerufen, ein Bedeutungswandel, wie er so häufig der Bildung von Bezeichnungen für Seelenzustände und geistige Eigenschaften zu Grunde liegt. Sicherlich hat Aristoteles, als er die auf Gemüt und Charakter beruhenden Tugenden die ethischen nannte, zunächst nur an jene übertragene Bedeutung gedacht, durch die für uns heute noch das „Ethos" einen von der Sitte spezifisch verschiedenen Sinn besitzt, und die etymologische Beziehung auf das ähnlich klingende Wort, das ihm in der Bedeutung „Gewohnheit" geläufig war, ist ein Gedanke, der dem Philosophen erst durch seine ethische Theorie nahegelegt wurde; schwerlich aber verdankt umgekehrt diese Theorie jener dem allgemeinen Sprachbewußtsein längst entschwundenen etymologischen Beziehung ihre Entstehung.

Die Römer, wie sie in ihrer philosophischen Terminologie überhaupt auf Entlehnungen aus dem Griechischen angewiesen waren, haben auch auf ethischem Gebiet sich solcher bedient, und so vor allem den Ausdruck „moralis", der dann der „philosophia moralis" das Dasein gegeben, im direkten Anschlusse an Aristoteles geschaffen. Cicero bemerkt an der Stelle, wo er das Wort einführt, ausdrücklich, daß er es, „um die lateinische Sprache zu bereichern", dem Griechischen ἠθικός nachgebildet habe**). Daß das römische Wort „mos" keineswegs mit dem Ethos im aristotelischen Sinne sich deckt, blieb dabei freilich unbeachtet, da der Römer bei seinem mos, mores ursprünglich nur das Äußere der Sitte sowie die Eigenschaft, sein eigenes Betragen nach der herkömmlichen Ord-

*) Ethic. Nicom. B, 1, und damit nahe übereinstimmend Magn. moral A, 6: τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν.

**) Cicero, De fato, 1. (Opera ed. Orelli, IV, p. 567.)

nung einzurichten, im Auge hatte. Erst in spätlateinischer Zeit ist aus dem Adjektivum moralis die moralitas entstanden*). Aus dem Latein der Kleriker, in welchem dieses Wort eine rasch wachsende Verbreitung gewann, ist es dann in die neueren romanischen Sprachen und das Englische übergegangen. Unser deutsches Wort „sittlich" aber in seiner mit moralis zusammenfallenden Bedeutung ist höchst wahrscheinlich nichts anderes als eine Art Übersetzung des letzteren, der dann in ähnlichem Sinne die Übertragung der moralitas in das Substantivum Sittlichkeit nachgefolgt ist. Hierfür spricht der Umstand, daß noch im Mittelhochdeutschen das Wort sittlich (sitelich) ausschließlich im Sinne unseres „sittig", für bescheiden, anständig, der Sitte gemäß gebraucht wird, während das Wort Sittlichkeit überhaupt fehlt**).

Nehmen wir zu dem Resultat dieser auf den Sprachgebrauch der uns nächsten Kulturvölker gehenden Beobachtungen noch die Tatsache hinzu, daß überall, wo wir sonst das natürliche Sprachbewußtsein befragen, dieses immer nur einzelne Tugenden und sittliche Vorzüge zu benennen weiß, so ist der Schluß gerechtfertigt, daß der Gesamtbegriff des Sittlichen überhaupt erst eine Tat des wissenschaftlichen Nachdenkens sei. Nicht als ob es dem ursprünglichen Bewußtsein ganz und gar an den Vorbereitungen hierzu gemangelt hätte. Lob und Tadel sind gegenüber den Handlungen unserer Mitmenschen so natürliche Äußerungen, daß sie schon auf der rohesten Stufe des sittlichen Unterscheidungsvermögens nicht gefehlt haben können; und sobald sie vorhanden waren, mußte auch das Lobenswerte, so verschieden es im einzelnen sein mochte, als ein Zusammengehöriges empfunden werden. Doch zwischen dieser instinktiven Vorausnahme und der bewußten Verbindung der besonderen Gestaltungen des Sittlichen in einen Begriff liegt eine Arbeit des abstrakten Denkens, die überall erst von der Wissenschaft geleistet wurde. Da die Begriffsbildungen der letzteren immerhin den

*) Die Lexika nennen Macrobius als den Schriftsteller, der zuerst das Substantivum moralitas gebrauchte. Die einzige Stelle, an der bei Macrobius das Wort vorkommt (Sat., Lib. V, c. 1, 16), enthält es aber nicht im Sinne von Sittlichkeit, sondern es ist von der „moralitas stili", vom Charakter des Stils, die Rede. Nach Ducanges Glossarium nov. ad script. med. aev. ist der ungefähr um dieselbe Zeit (Ende des vierten Jahrh.) lebende Kirchenvater Ambrosius der erste, der moralitas im Sinne von morum probitas anwendet.

**) M. Lexer, Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 2. Aufl., 1881.

bösen Finger wie von einem bösen Gewissen, und die nämliche Erscheinung wiederholt sich bei den entsprechenden Wörtern auf allen Sprachgebieten. Wo man jedoch irgend der Spuren des ursprünglichen Wortsinnes habhaft werden kann, da liegt dieser stets dem Sinnlichen näher als dem Sittlichen. Hieraus ergibt sich aber mit größter Wahrscheinlichkeit, daß die letztere Anwendung immer erst aus einer wenn auch noch so frühen Übertragung hervorging. Es ist möglich, daß gerade die Frühzeitigkeit dieser Übertragung hier das Fortbestehen der sinnlichen Bedeutung gesichert hat. Denn diese dauernde Verbindung beider Bedeutungen bildet einen merkwürdigen Kontrast zu anderen verhältnismäßig neueren Bestandteilen des ethischen Wortschatzes, wo irgend ein dem Sittlichen fremdartiger Begriff der ursprünglichere war, und dieser durch den ethischen Gebrauch völlig verdrängt wurde*).

Mit der Tatsache, daß bei den Bezeichnungen des Guten und Bösen in sehr früher Zeit schon der Übergang des Sinnlichen in das Sittliche stattfand, hängt möglicherweise noch eine andere Eigenschaft zusammen, durch die fast ausnahmslos, wie es scheint, die Attribute des Guten und Bösen sich auszeichnen. Sie besteht darin, daß namentlich die Wortbezeichnung des Guten, zumeist aber auch die des Bösen, ursprünglich keine Steigerungsformen besitzt, und daß sich daher die Sprache bei ihrer Bildung der Entlehnung von anderen Wortstämmen bedient hat. Man denke an das deutsche gut und besser, an das lateinische bonus und melior, an das griechische ἀγαθός und βελτίων oder ἀμείνων u. s. w. Bei dem Begriff des Bösen oder Schlechten ist die Erscheinung nicht ganz so konstant. Zu dem lateinischen malus tritt zwar auch hier die Form peior, aber das Griechische hat bereits frühe auf die Entlehnung verzichtet: schon Homer bildet die Steigerungen κακίων, κάκιστος, und im Deutschen ist nur eine gewisse Neigung zur Vermeidung der unmittelbaren Komparative erhalten geblieben. So sind die Formen böser, der böseste erst im Mittelhochdeutschen aufgetreten, und noch heute werden sie gerne durch fremde Ableitungen, wie schlechter, in der Sprache Luthers durch ärger, ersetzt. Man hat

*) Eines der auffallendsten Beispiele dieser Art ist das Wort „Egoismus“, das um das Jahr 1700 in der Schule des französischen Cartesianismus entstand, zunächst um im Sinne von Subjektivismus oder Skeptizismus gebraucht zu werden, und erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts seine heute allgemein gewordene moralische Bedeutung annahm. Vgl. hierüber meinen Aufsatz „Das Sittliche in der Sprache“, Deutsche Rundschau 1886, XII, S. 70.

in diesen sprachlichen Erscheinungen einen Hinweis darauf gesehen, daß das Völkerbewußtsein geneigt sei, namentlich dem Guten eine unbedingte Wertschätzung zuzumessen, die den Gedanken eines Mehr oder Minder ausschließe*). Dagegen ist jedoch zu bemerken, daß nicht bloß das Böse, sondern auch das Große und Kleine bis zu einem gewissen Grade an dieser Eigenschaft teilnehmen, und daß die Bildung von Ableitungen aus verschiedenen Wortstämmen für zusammengehörige Begriffe überhaupt eine Erscheinung ist, die noch sonst, z. B. bei der Bildung des Hilfszeitwortes sein, sich wiederholt hat. Wohl aber scheint diese Erscheinung nur bei sehr alten Wortbildungen vorzukommen, die einer Zeit angehören, in der die Sprache Begriffe von verwandter Bedeutung noch verschiedenartigen sinnlichen Anschauungen entlehnen konnte. Darum mag auch diese Tatsache, ähnlich wie die oben erwähnte der dauernden Fortexistenz der sinnlichen Nebenbedeutung, ein wertvolles Zeugnis bilden für den frühen Ursprung sittlicher Anschauungen. Übrigens ist es charakteristisch, daß dieser Wechsel der Steigerungsformen sich auf eine Gruppe von Eigenschaftswörtern beschränkte, die zur unmittelbaren Bezeichnung eines Menschen Verwendung finden konnten, ohne daß dabei eine Vergleichung mit anderen Objekten von ähnlichen Eigenschaften beabsichtigt war**). In diesem Sinne läßt sich dann allerdings auch von einem absoluten Werte reden, den die Sprache den Benennungen der Gute, der Böse, der Große, der Kleine beilegte. Diese haben hier aber nur in ähnlichem Sinne eine absolute Bedeutung wie etwa der Eigenname. Indem sie gleich dem letzteren und manchmal vielleicht geradezu in Vertretung desselben zur festen Bezeichnung bestimmter Persönlichkeiten dienten, lag diesem Gebrauch der Gedanke an eine quantitative Vergleichung so ferne, daß in den davon gänzlich verschiedenen Fällen, wo eine solche in Frage kam, leicht abweichende Wortbildungen entstehen konnten. Immerhin wird man es auch von diesem Standpunkte aus als ein Zeichen einer besonders häufigen Hervorhebung gerade der lobenswerten Eigenschaften der Persönlichkeiten betrachten können, daß unter allen jenen Bezeichnungen wieder der Name des Guten in der Regelmäßigkeit des Mangels normaler Steigerungsformen den Vorrang behauptet hat.

*) Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, S. 289.

**) Osthoff, Vom Suppletivwesen in den indogermanischen Sprachen, 1888; bes. S. 20 ff. Dazu meine Bemerkungen im Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde, XI, S. 1 ff.

Dieser Vorrang tritt schließlich noch in einer anderen Erscheinung hervor: in der Beharrlichkeit nämlich, mit der sich das Wort gut, im Unterschiede von seinen weit mehr dem Wandel unterworfenen Gegensatzbegriffen, in der Sprache behauptet. So lassen sich im Deutschen nicht weniger als drei allmählich einander ablösende Stufen in der vorherrschenden Bezeichnung der schlimmen Eigenschaften unterscheiden. Das Althochdeutsche kennt ursprünglich, wie es scheint, gleich dem stammverwandten Gotischen, nur das Wort übel. Allmählich tritt diesem das Böse zur Seite, um es dann im Mittelhochdeutschen mehr und mehr aus seiner ursprünglichen Stelle in die objektivere, vorwiegend substantivische Bedeutung, in der wir es heute noch gebrauchen, zu verdrängen. Endlich erst in neuhochdeutscher Zeit macht wiederum dem Bösen das Schlechte den Rang streitig. Bei all diesem Wandel hat sich dagegen das Gute in seiner Stellung behauptet*).

2. Die Entwicklung der sittlichen Einzelbegriffe.

a. Die Lösung der ethischen Begriffe von ihrem Substrat.

Die allmähliche Lösung der einzelnen ethischen Begriffe von dem Substrat sittlicher Persönlichkeiten und Handlungen, an das sie ursprünglich gebunden sind, ist ein Vorgang, der mit der Bildung der ethischen Allgemeinbegriffe in innigstem Zusammenhange steht. Ein Gesamtbegriff des Sittlichen wird ja dann erst möglich sein, wenn sich dieser Prozeß der Trennung im einzelnen bereits vollzogen hat. Darum ist die Unterscheidung der Gegensätze des Guten und Bösen, die den Keim zu jenem Gesamtbegriff in sich schließt, zunächst vollständig verschmolzen mit der sinnlichen Vor-

*) Vgl. hierzu die Stellensammlungen von Ulfilas, Tatian, Otfrid, Notker an bis auf Freidank bei Franz Schmidt, Zur Geschichte des Wortes „gut“. Diss. Leipzig 1898. Daß die Etymologien, die Fr. Nietzsche im ersten Stück seiner „Genealogie der Moral“ von den Begriffswerten „Gut und Böse“, „Gut und Schlecht“ gibt, unhaltbar sind, braucht wohl kaum noch bemerkt zu werden. Das „Gute“ hat jedenfalls so wenig mit den Goten wie mit den Göttern etwas zu tun, mit denen es Nietzsche in Verbindung bringt, am ehesten aber wohl, wie schon Jak. Grimm vermutete, mit dem „Passenden“, „Nützlichen“, von dem jener es so weit wie möglich entfernen möchte; und das „Böse“ hat wahrscheinlich einen ähnlichen Weg vom „Niedrigen“, „Possenhaften“ u. s. w. zu seiner späteren Bedeutung zurückgelegt. Vgl. Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache, 6. Aufl., S. 54.

stellung einer Persönlichkeit, die durch ihre Handlungen die Bewunderung oder die Mißbilligung ihrer Mitmenschen wachruft.

Gerade die persönlich gebrauchten Eigenschaftsbezeichnungen scheinen nun aber in diesem Falle in einer verhältnismäßig frühen Zeit schon in die sachlich gedachten Begriffe des Guten und des Bösen übergegangen zu sein, indem die Beziehung auf begehrens- und verabscheuenswerte Gegenstände ein Mittelglied bildete, durch das sich der sachliche Gebrauch dieser Wörter allmählich befestigte, so daß der Schritt zu ihrer noch abstrakteren sittlichen Verwertung leichter geschehen konnte. So ist das Gut, bonum, τὸ ἀγαθόν im Sinne von Glücksgütern, bezogen also auf sinnliche Gegenstände, sicherlich der Anwendung des nämlichen Wortes auf sittliche Handlungen und Gesinnungen vorangegangen, und es mag wohl sein, daß dies ursprünglich als eine ähnliche Art metaphorischer Übertragung empfunden wurde, wie wir es heute noch tun, wenn wir z. B. die Tugend ein Gut nennen.

Aber wie in der Mannigfaltigkeit ihrer Bedeutungen die Bezeichnungen des Guten und Bösen eine gewisse Ursprünglichkeit bewahrt haben, so ist dies auch darin geschehen, daß sie gerade in ihrer ethischen Anwendung als abstrakte Gegenstandsbegriffe noch deutlich den Charakter substantivierter Adjektive besitzen. In vielen anderen Fällen hat dieser Ursprung aus der Eigenschaft sich verwischt, weil die Ableitung einer älteren, unserem Sprachgefühl entrückteren Periode der Sprachgeschichte angehört. Nichtsdestoweniger ist sie immer vorhanden: wo überhaupt ein abstrakter ethischer Begriff auf seine Anfänge zurückverfolgt werden kann, da ist ihm dieser Ausgangspunkt an die Stirn geschrieben. So trägt die Tugend von dem Taugenden (althochd. tugan taugen), das Laster von dem Tadelnswerten (lahan tadeln), die virtus (Mannheit) von dem vir ihren Namen. Am deutlichsten aber wird die Gebundenheit der ethischen Begriffe an den Tatbestand der sittlichen Persönlichkeiten und Handlungen in denjenigen Bezeichnungen fühlbar, welche, durch Zusammensetzung gebildet, einer verhältnismäßig späten Periode der Sprachentwicklung angehören. So bildet der Grieche aus dem ἀγαθός die ἀνδραγαθία, aus dem δίκαιος die δικαιοσύνη, aus dem εὐσεβής die εὐσέβεια, aus dem σώφρων die σωφροσύνη u. s. w. Nächst dem Griechischen erfreut sich besonders das Deutsche einer fast unbeschränkten Fähigkeit zur Bildung solcher Zusammensetzungen. Diese sind aber, wahrscheinlich infolge der hier noch später vor sich gegangenen Differenzierung

der Begriffe, vorherrschend nicht bloß wie dort durch unmittelbare Ableitung von einem persönlich gebrauchten Eigenschaftsbegriff, sondern häufiger noch aus bereits vorhandenen substantivischen Formen hervorgegangen, die nun zumeist erst durch die Zusammensetzung ihre spezifisch ethische Eigenschaft angenommen haben. So, neben der Sittlichkeit selbst, der Edelmut, das Mitleid, die Schadenfreude, der Eigennutz, die Selbstliebe, die Selbstsucht und manche andere. In vielen Fällen sind dann wieder, sozusagen in einer rückwärtsschreitenden Begriffsbewegung, aus diesen spät entstandenen Begriffen Eigenschaftsbezeichnungen gebildet worden, wie der Edelmütige, Mitleidige, Eigennützige u. dergl. Sichtlich aber haben wir es hier überall mit einem Wortschatze zu tun, der bereits unter dem starken Einflusse der wissenschaftlichen Reflexion steht, so daß nur die Bestandteile, aus denen die ethischen Begriffe gebildet wurden, nicht diese selbst als Eigentum des ursprünglichen Völkerbewußtseins in Anspruch zu nehmen sind.

Man hat einen bedeutsamen ethischen Zug der Sprache darin gesehen, daß sie zur Bezeichnung der Formen des Unsittlichen vorzugsweise die negative Ausdrucksform gewählt habe, und daß sie zwar überall die Tugenden durch Hinzufügung einer Negation in Laster, nicht aber umgekehrt auf demselben Wege diese in jene verwandeln könne. So stelle sie dem Recht das Unrecht, dem Frieden den Unfrieden, der Sitte die Unsitte gegenüber; so bilde sie ferner aus der Tugend die Untugend, aus der Ehre die Ehrlosigkeit, aus der Treue die Untreue u. s. w.; zu Laster, Geiz, Haß, Stolz u. dergl. habe sie aber keine Negationen gebildet. Man meint hierin einen Beweis dafür zu erblicken, daß einerseits vielfach der Begriff des sittlich Lobenswerten früher vorhanden gewesen sei als sein Gegenteil, und daß anderseits dem Sprachbewußtsein zwar das Laster als eine bloße Negation der Tugend erscheine, nicht aber umgekehrt*).

Doch, wenn es schon mißlich ist, auf sprachliche Erscheinungen, die vielfach nur unserem neueren deutschen Sprachgebrauch angehören, so weittragende Schlüsse zu bauen, so sind hier nicht einmal die Tatsachen vollständig zutreffend. Abgesehen davon, daß gerade die fundamentalsten Gegensätze, wie Gut und Böse, Tugend und Laster, in positiver Form sich ausgeprägt haben, lassen sich

*) R. v. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 78 ff.

den Beispielen, wo die sittlich lobenswerte Eigenschaft durch eine Negation aufgehoben wurde, zahlreiche andere gegenüberstellen, in denen das Umgekehrte eingetreten ist. So bildet die Sprache aus der Schuld die Unschuld, aus der Sünde die Sündlosigkeit, aus dem Neid die Neidlosigkeit, aus der Selbstsucht die Selbstlosigkeit. Sie wählt die Ausdrücke arglos, harmlos, furchtlos, unschädlich, unbescholten, unbestechlich, unbefleckt, unanstößig u. s. w., Ausdrücke, die sämtlich eine lobenswerte sittliche Eigenschaft durch die Negation ihres Gegenteils bezeichnen. Wenn nun gleichwohl ein geringes Übergewicht auf seiten der negativ benannten Laster bleiben dürfte*), so ist dies aber sicherlich keine den ethischen Begriffen als solchen zukommende Eigenschaft, sondern eine Tatsache, die sich über alle die Dinge erstreckt, die des Menschen Lust oder Unlust erregen können. Wo nicht besondere und in der Regel leicht erklärliche Bedingungen zu einer Abweichung vorliegen, da wird mit Vorliebe das Lusterregende positiv, das Unlusterregende negativ bezeichnet. Mit Unrecht würde man aber hieraus schließen, daß die Lust früher gewesen sei als der Schmerz. Ist es doch eine alte psychologische Bemerkung, daß diese Gegensätze innig aneinander gebunden sind; jedenfalls wird man annehmen dürfen, daß sie so alt oder sogar älter sind wie der Mensch selber, da sich uns die deutlichsten Spuren dieser Gefühle schon bei den Tieren verraten. Lange bevor die Sprache sich entwickelt hat, waren also die Gegensätze schon da, um deren Bezeichnung es sich handelt. Daß dann der eine von je zwei kontrastierenden Begriffen durch die Negation des anderen ausgedrückt wurde, war umso naheliegender, je mehr man dieselben als Gegensätze empfand. Wenn nun hierbei vorzugsweise häufig das Unlusterregende mit der Negation verbunden wird, so ist dies allerdings kein Zufall. Gewiß liegt aber der Grund nicht darin, daß nur der positiv bezeichnete Begriff einen positiven Inhalt hat, der negative als seine bloße Verneinung erscheint. Ist doch mit Bezug auf die sinnlichen Gefühle, wo wir ebenfalls das Unangenehme

*) Ich habe mit Hilfe einiger Wörterbücher eine kleine Statistik der im Deutschen mit „Un“ anfangenden Wörter, welche sittliche Begriffe bezeichnen, ausgeführt. Es ergab sich, daß die auf diese Weise negativ bezeichneten tadelnswerten Eigenschaften zu den lobenswerten ungefähr im Verhältnisse von 3 : 2 stehen. Noch größer ist, wenn man die mit dem privativen „In“ gebildeten Wörter zum Maßstabe nimmt, der Unterschied im Lateinischen, wo das nämliche Verhältnis annähernd 3 : 1 erreicht. Über die mutmaßlichen psychologischen Gründe für die reichere Bezeichnung von Unlustaffekten überhaupt vgl. Physiol. Psychol., 5. Aufl., III, S. 223 f.

dem Angenehmen, das Unglück dem Glück gegenüberstellen, gerade im Gegenteil mehrfach behauptet worden, daß die Lust der Hauptsache nach nur in dem Fehlen von Unlust und Schmerz bestehe. Wenn das auch eine Übertreibung nach der anderen Seite ist, so bleibt doch so viel mindestens wahr, daß im allgemeinen jeder der beiden Gegensatzbegriffe, und im einzelnen Fall bald mehr der eine bald mehr der andere, einen positiven Inhalt besitzt. Die Tugend ist mehr als eine bloße Negation des Lasters, aber auch das Laster ist keine bloße Negation der Tugend, ebensowenig wie der Schmerz eine bloße Negation der Lust ist.

Es gibt einen anderen Grund, der, wie ich glaube, diese Anziehungskraft, welche das Unlusterregende und Tadelnswerte auf die Negation ausgeübt hat, vollkommen begreiflich macht: er liegt in der psychologischen Verwandtschaft der Unlustaffekte und der logischen Funktion der Verneinung. Wie die Verneinung eine als möglich vorgestellte Behauptung zurückweist, so wendet der Unlustaffekt sich ab von dem schmerzerregenden Gegenstand. In beiden Fällen handelt es sich um Willensrichtungen von abwehrendem Charakter; auch die logische Negation ist daher — und bei energischen Urteilsakten sogar in sehr ausgeprägter Weise — von einer Gefühlsfärbung begleitet, die den Charakter eines Unlustgefühls an sich trägt. Unter diesen Umständen ist es wohl begreiflich, daß die sittliche Mißbilligung leichter mit dem Ausdruck der Negation sich verbindet als die sittliche Anerkennung. Wenn aber hieraus überhaupt auf die Entwicklung der sittlichen Vorstellungen ein Schluß gemacht werden kann, so ist es der, daß dieselben, wie dies noch jetzt ihre Ausprägung in gegensätzlichen Begriffen andeutet, mit der Betätigung des Bewußtseins in Lust- und Unlustaffekten innig zusammenhängen.

In der Tat weisen nun mannigfache andere sprachliche Erscheinungen darauf hin, daß diese Beziehung der sittlichen Billigung und Mißbilligung zu den sinnlichen Gefühlen nicht etwa bloß eine äußere Analogie ist, sondern daß sie auf einer ursprünglichen Einheit beruht, indem aus dem sinnlichen Gefühlsinhalt des Bewußtseins die sittlichen Gefühle durch eine spezifische Differenzierung hervorgegangen sind. Die fortwirkende Kraft dieser Differenzierung, deren erste Anfänge sich selbstverständlich der Nachweisung entziehen, verrät sich in einer Verinnerlichung der sittlichen Begriffe, mit der ein stetiger und in der Regel in gleicher Richtung stattfindender Bedeutungswandel des ethischen Wortschatzes verbunden ist.

b. Die Vertiefung der sittlichen Anschauungen.

Im Vergleich mit der bei den Allgemeinbegriffen des Guten und Bösen besprochenen Übertragung sinnlicher Bedeutungen auf das sittliche Gebiet könnte man den hier in Frage kommenden Bedeutungswandel einen latenten nennen. Der Gesamtcharakter der Begriffe bleibt erhalten, aber die tieferen Beziehungen derselben und ihr Gefühlswert verändern sich. Dabei geschieht diese Veränderung so langsam, daß man meist verhältnismäßig weit voneinander abliegende Kulturperioden vergleichen muß, um ihr Vorhandensein überhaupt zu entdecken. Und doch entstehen auf diesem Wege im Laufe der Zeiten so gewaltige Unterschiede, daß schließlich die übereinstimmend bezeichneten ethischen Begriffe fast nur noch durch den Zusammenhang der Entwicklung und durch den allgemeinen Sinn der sittlichen Billigung und Mißbilligung verbunden erscheinen.

Einen sprechenden Beleg für diesen stetigen Wandel der Anschauungen bietet die Allgemeinbezeichnung der Tugend selbst. Offenbar von Anfang an vorzugsweise im Sinne der sittlichen Billigung gebraucht, ist doch die begriffliche Färbung des Wortes zunächst, dem nationalen Charakter entsprechend, bei den verschiedenen Kulturvölkern eine abweichende. Während das deutsche Wort, wie schon erwähnt, die Tauglichkeit, wahrscheinlich im Sinne der Brauchbarkeit für die Geschäfte des Kriegs wie des Friedens, hervorhebt, weisen die griechische Arete wie die römische Virtus auf andere, auch unter sich wieder verschiedene Grundbedeutungen hin. Am nächsten steht dem Deutschen das Griechische. Aber wie das Zeitwort ἀρετάω die Bedeutungen des Taugens und des Gedeihens in sich vereinigt, so unterscheidet sich auch die Arete von der Tugend von Anfang an dadurch, daß sich in ihr der Begriff der Tüchtigkeit mit dem des durch sie bewirkten Ansehens bei anderen vereinigt. Dem Griechen genügt nicht der Wert der Person oder der Handlung an sich; beide müssen auch die ihnen gebührende Stellung in den Augen der Welt einnehmen. Nur wenn sich die Tüchtigkeit des Charakters mit der Schönheit der Erscheinung verbindet, hat sie Aussicht sich Geltung zu verschaffen. Darum spielen in dem Begriff der Arete die Elemente der Tüchtigkeit, der Schönheit und des äußeren Ansehens ineinander. Ursprünglich ist unter diesen Elementen das äußerlichste, dasjenige des Ansehens, sichtlich das überwiegende. Dann gewinnen bei den Dichtern und Rednern

der attischen Periode die persönlichen Eigenschaften, die das Ansehen bewirken, den Vorrang. Endlich in der philosophischen Ethik sind es unter diesen persönlichen Eigenschaften wieder solche, die sich auf allgemein menschliche und soziale Pflichten beziehen, auf die Ehrfurcht vor den Eltern, die Ausübung der Gastfreundschaft, die Leistungen für den Staat, die vorzugsweise zum Begriff der Arete erfordert werden, wogegen die mehr äußerlichen Vorzüge der Schönheit, Stärke, Unerschrockenheit u. dergl., auf die einst der Hauptwert gelegt wurde, zurücktreten.

Eine ähnliche Entwicklung hat der römische Begriff der Virtus zurückgelegt. Ursprünglich deckt er sich, wie schon Cicero bemerkt, fast völlig mit dem der männlichen Festigkeit, der Fortitudo. Allmählich ist dann auch hier unter dem Einfluß der Dichtung und Philosophie, die freilich ihrerseits durch das griechische Vorbild mitbestimmt waren, eine Vertiefung der Bedeutung eingetreten, durch die das Wort den Sinn der moralischen Vortrefflichkeit annahm. Vielleicht aber verrät sich die äußere, dem eigentlichen Volksbewußtsein fremde Beeinflussung dieses Vorgangs in der merkwürdigen Tatsache, daß das römische Wort mehr als das deutsche und selbst das griechische neben seiner neuen die ältere und äußerliche Bedeutung bewahrt hat. So wird fortan nicht nur die Tapferkeit des Soldaten, sondern auch die Geschicklichkeit des Redners oder selbst die Gesundheit des Körpers gelegentlich eine Virtus genannt. Der erste Schritt der Vertiefung ist hier geschehen: zur ursprünglich äußeren ist eine innere Bedeutung hinzugetreten, und diese hat allmählich sogar den Vorzug errungen; aber der zweite Schritt, die völlige Abstreifung der äußeren Bedeutung, hat sich noch nicht vollzogen. Gleichwohl erhellt aus diesen drei verschiedenen Entwicklungen der Tugend, der Arete und der Virtus, daß sie auf eine Aufhebung der anfänglichen nationalen Unterschiede ausgehen. Indem dieses Ziel endlich in dem Sprachgebrauch der neueren Kulturvölker im wesentlichen erreicht ist, wird es aber hier allmählich von einer anderen Erscheinung abgelöst, in der sich vielleicht eine neue Differenzierung der Begriffe vorbereitet. Die „Tugend" und ihre Wortäquivalente in neueren, modernen Sprachen haben für den heutigen Menschen den ethischen Wert teilweise eingebüßt, den sie noch für das 18. Jahrhundert besaßen. Das verrät sich nicht bloß in dem weit sparsameren Gebrauch des Wortes in der Literatur- und Umgangssprache, sondern vielleicht mehr noch in dem halb ironischen Sinne, den sie gelegentlich mit ihm verbindet. Selbst die Moralphilosophie trägt dem bereits Rechnung, indem sie es vorzieht, den Gesamtbegriff der Tugend durch die einzelnen sittlichen Eigenschaften zu ersetzen, die noch nicht an dieser Entwertung teilgenommen haben.

Bei allen diesen Wörtern, die einzelne Seiten des sittlichen Charakters oder der ethischen Wertschätzung ausdrücken, begegnet uns aber im übrigen eine ähnliche Bedeutungsentwicklung. So, wenn wir uns hier auf das Gebiet des Deutschen beschränken, abgesehen von den schon besprochenen Gegensätzen des Guten und Bösen, bei Wörtern wie gerecht, fromm, stolz, tückisch, schlecht, die Achtung, die Würde, die Ehre u. a. Gerecht ist ursprünglich, übereinstimmend mit dem lateinischen rectus, wer den geraden Weg geht. Es wird in der älteren Sprache im Sinne von geschickt oder tauglich angewandt und führt zurück auf die Wurzel reg, deren Urbedeutung wohl in dem lateinischen regere, lenken, am treuesten erhalten ist. Aus ihr ist auch das Substantivum Recht in der Bedeutung der äußerlich gesetzten sozialen Ordnung hervorgegangen. Der Begriff des Rechts hat dann aber wieder auf die Auffassung des Gerechtseins zurückgewirkt: als gerecht gilt, wer dem Rechte gemäß handelt, der Schuldlose, und damit ist nunmehr der moralische Inhalt des Begriffs gesichert.

Zu fromm hat sich in unserem Verbum „frommen" für nützen, fördern noch einigermaßen die Urbedeutung erhalten. Der Fromme ist der Nützliche, Treffliche, in einer noch früheren Zeit vielleicht der Vorderste, da das gotische fruma dem lateinischen primus entspricht: der allgemeine Begriff des Vorrangs hat sich also hier zuerst zu dem des Vorzugs durch persönliche Eigenschaften, und dieser endlich zu dem der gottesfürchtigen, religiösen Gesinnung verengt*). Einen ähnlichen Wandel hat der Begriff edel erlebt, nur daß sich die Beziehung auf den Adel der Geburt, mit dem das Wort ursprünglich zusammenhängt, neben der überwiegend gewordenen moralischen Bedeutung, wenn auch in seltenerem Gebrauche, erhielt.

Der nämliche Rückgang vom Äußeren auf das Innere begegnet uns bei den Ausdrücken der sittlichen Mißbilligung. Das Eigenschaftswort stolz bezieht sich in älterer Zeit ausschließlich auf einen eiteln, prahlerischen Menschen, so daß man sogar, obgleich wohl mit Unrecht, an eine Entlehnung aus dem lateinischen stultus

*) Grimms Wörterbuch, IV, 1, S. 239.

oder, vielleicht mit größerem Recht, an eine Beziehung zu dem altgermanischen Wort Stelze gedacht hat. Die Tücke ist ein mißverstandener Plural zu dem älteren Wort Tuck, und dieses bezeichnet einen rasch und unversehens ausgeführten Schlag. Ein erlaubtes Mittel im Kampf oder Kampfspiel, hat das Wort, wie so manches andere, seine üble Nebenbedeutung erst durch die Übertragung auf die inneren Eigenschaften des Charakters erhalten. Ein merkwürdiges Paar ähnlicher moralischer Eigenschaftswörter sind endlich schlimm und schlecht. Heute bedeuten sie uns ungefähr das nämliche, ursprünglich sind sie Gegensätze. Schlimm (mittelhochd. slimp) ist schief, und schlecht (sleht) ist gerade. Durch die Zwischenbedeutungen des Einfachen, Schlichten, Geringen hat, wie man annimmt, das Schlechte seinen Übergang in malam partem gefunden. Die Verbindung „schlecht und recht" hat sich aus der Sprache Luthers noch heute im Sinne einer verstärkenden Häufung synonymer Attribute erhalten. Daß beide Wörter von einer fast übereinstimmenden Bedeutung aus sich zu Gegensätzen entwickelten, ist nur durch jene Übertragung von außen nach innen möglich, bei der ein und dasselbe sinnliche Bild je nach der Beleuchtung, in der es gesehen wird, einen völlig abweichenden Gefühls- und Begriffswert gewinnen kann. Im einen Fall wird das Gerade zum Ausdruck eines guten, Trug und Winkelzüge verschmähenden Charakters; im anderen Fall wandelt sich das Einfache in das Beschränkte, das Niedrige und endlich vermöge der gleichen von außen nach innen gerichteten Bedeutungsentwicklung in die niedrige Gesinnung um.

Wie in diesen Beispielen die Vertiefungen und der Wandel der Begriffe darauf beruhen, daß äußere persönliche Eigenschaften in innere übergehen, so kann aber das nämliche auch bei solchen Wörtern geschehen, die sich auf die Wertbeurteilung solcher Eigenschaften beziehen. Dabei kann nun bei dieser zweiten Klasse sittlicher Begriffe noch die weitere Veränderung stattfinden, daß Bezeichnungen, die ihr angehören, in Begriffssymbole erster Art sich umwandeln, also ihre objektive gegen eine subjektive Bedeutung eintauschen, eine Veränderung, die dann im allgemeinen ebenfalls dem Prozess der Verinnerlichung der sittlichen Anschauungen zuzurechnen ist. Denn die sittliche Charaktereigenschaft hat unter allen Umständen einen höheren ethischen Gefühlswert als der ihr entsprechende Ausdruck des Lobes oder Tadels oder der sonstigen äußeren Folgen der sittlichen Gesinnungen und Handlungen. An dem Edelmut des Charakters haftet ein intensiveres Gefühl als

an Lob und Billigung: und ähnlich überragen Sünde und Schuld die Vorstellungen von Sühne und Strafe. Während der Begriff der Tugend von Anfang an subjektiv ist, aber sich vertieft durch die Verinnerlichung der Eigenschaften, auf die er sich bezieht, wirkt so bei dem Laster zu dem nämlichen Erfolg noch das andere Moment mit, daß das Wort ursprünglich nur den Tadel bezeichnete, der über irgend etwas ausgesprochen wird, und allmählich erst auf die tadelnswerten Eigenschaften selbst überging.

Bewahrt der ethische Begriff dauernd seinen objektiven Inhalt, so pflegen dann wiederum solche Ausdrücke, die nur eine Beurteilung des Äußeren einer Persönlichkeit enthalten, auf die ihres Innern übertragen zu werden. So bezeichnet die Achtung zunächst die Aufmerksamkeit, die man einem Menschen vermöge seines Vorrangs erweist, entsprechend dem noch heute erhaltenen Sinn von Wörtern wie beachten, achtgeben u. dergl. Die Würde hängt zusammen mit dem Wert. Würdig ist, was Wert besitzt. Der Wert bezieht sich daher, ähnlich dem gleichbedeutenden griechischen Wort τιμή, zunächst auf den Kaufpreis oder auf andere äußere Leistungen, um die ein schätzbarer Gegenstand erworben werden kann. Noch deutlicher ist die materielle Basis dieser Vorstellungen in dem lateinischen Wort aestimare erhalten geblieben, wo das aes (Erz, Geld) unmittelbar die Schätzung um Geldwert andeutet. Ähnlich verhält es sich wahrscheinlich mit dem deutschen Ehre, wo der charakteristische Bedeutungswandel mehrere Stufen zu umfassen scheint. Ursprünglich die Gabe bezeichnend, die nach dem Wert dessen sich richtet, was durch sie erreicht oder erkauft werden soll, hat sich die Bedeutung zuerst teilweise auf diesen Wert selbst zurückgezogen, also den Wandel aus dem Objektiven ins Subjektive erfahren, wobei aber doch die objektive Bedeutung miterhalten blieb. Wir reden noch heute von einem Mann von Ehre, ebenso wie von einem Mann, dem Ehre widerfährt. In diesen beiden nebeneinander beharrenden Bedeutungen hat sich dann aber der moralische Sinn des Wortes zusehends vertieft. Ursprünglich auf den äußeren Glanz gehend, den jemand um sich verbreitet, oder durch den er von anderen ausgezeichnet wird, ist es allmählich vorwiegend zur Charaktereigenschaft und ihrer Schätzung geworden, wenn auch in mannigfachen Formen des Gebrauchs, wie in dem Ehrengeschenk, dem Ehrentag, den Ehrenzeichen u. s. w., Merkmale jenes äußeren Glanzes noch sich erhalten haben.

Zugleich zeigt dieses Wort noch eine Beziehung, die auch

sonst in dem ethischen Wortschatz tiefe Spuren zurückließ. Eine der hervorragendsten Bedeutungen der Ehre aus der Zeit der vorwiegend objektiven Verwendung des Begriffs ist die der Gottesehre, des Kultus*), ähnlich wie in dem lateinischen honos und dem griechischen τιμή besonders in älterer Zeit der Sinn der Ehrenbezeigung gegenüber den Göttern im Vordergrund steht. So ist überhaupt bei allen den Ausdrücken, die dem Vorstellungskreis der sittlichen Billigung und Mißbilligung angehören, der religiöse Einfluß ein sehr allgemeiner, und er erstreckt sich namentlich auf die Gegensätze des Guten und Bösen selbst und andere ethische Attribute. Überall auf indogermanischem Sprachgebiet sind diese Beziehungen zum Kultus der Götter nachweisbar. Sie haben sich vielleicht am lebendigsten bei den Indern erhalten, entsprechend der ungeheuren Bedeutung, die hier Opfer und andere äußere Kultushandlungen besaßen.

So führt uns die Sprache auf verschiedenen Wegen zu dem Ergebnis, daß die sittlichen Vorstellungen in der Form, in der sie heute unser sittliches Bewußtsein kennt, die Erzeugnisse einer langen Entwicklung sind, bei der ihre fortschreitende Vertiefung und Verinnerlichung eingetreten ist; und zahlreiche Tatsachen weisen bereits darauf hin, daß Religion, Dichtung und Philosophie auf diesen Prozeß einen mächtigen Einfluß ausübten. Allerdings lassen sich die Erscheinungen der Sprache nicht unmittelbar in ethische Vorgänge zurückübersetzen, weil die Vorstellungen und Gefühle selbst immerhin von den Hilfsmitteln ihrer Bezeichnung verschieden sind. Aber da sich doch keine wichtigere Änderung des Bewußtseins vollziehen kann, ohne ihre Wirkungen auf den Gedankenausdruck zu üben, so dürfen wir jedenfalls annehmen, daß die Entwicklung der sittlichen Anschauungen im selben Sinne vor sich gegangen ist wie der Begriffswandel der Bestandteile des ethischen Wortschatzes. Der letztere zeigt uns aber namentlich zwei allgemeine Tatsachen, die wohl als die bedeutsamsten in diesem ganzen Prozeß anzusehen sind. Die erste besteht darin, daß von äußeren Vorzügen der körperlichen Anlage und Übung sowie von der äußeren Befolgung der Vorschriften des Kultus und der Sitte die Wertschätzung mehr und mehr auf die inneren Eigenschaften des Charakters und der Gesinnung übergeht; die zweite darin, daß die praktische Tüchtigkeit mit Rücksicht auf den Nutzen, den die Leistungen des Einzelnen seinen Genossen oder der Gesellschaft gewähren, ursprünglich den vorwiegenden Maßstab der Wertschätzung abgeben, worauf allmählich erst individuelle Eigenschaften, von denen der Andere einen unmittelbaren Vorteil nicht erwarten kann, neben jenen sich Geltung erringen. Auf beiden Wegen vertiefen sich die sittlichen Anschauungen, auf dem zweiten befreien sie sich zugleich von selbstsüchtigen Motiven.

*) Grimms Wörterbuch, III, S. 54.

c. Die Allgemeingültigkeit der sittlichen Vorstellungen.

Durch die obigen Folgerungen wird schließlich noch eine Frage nahegelegt, auf die uns die Geschichte des ethischen Wortschatzes eine unmittelbare Antwort nicht geben kann. Es ist die Frage, ob die rohen Ursprünge dieser Entwicklung überhaupt mit dem entwickelten sittlichen Bewußtsein vergleichbar sind, ob sie die Anfänge dieses letzteren schon in sich schließen, oder ob sich nicht vielleicht aus ihnen ganz andere, ja entgegengesetzte Vorstellungen über Recht und Unrecht entwickelt haben könnten. So unzweifelhaft es ist, daß der Mensch überall irgend welche Eigenschaften und Handlungen billigt und andere mißbilligt, so macht doch die Existenz solcher Gegensätze des Urteils noch keinerlei Übereinstimmung in dessen Motiven erforderlich; und auch der Umstand, daß gewisse sinnliche Eigenschaften, wie Gesundheit und körperliche Stärke, geschätzt und ihre Gegensätze mißachtet werden, beweist für unseren Fall nichts, da diese Eigenschaften selbst sittlich gleichgültig sind. Wenn auf den ursprünglichen Stufen das Sittliche vollständig in dem Sinnlichen aufgeht, so scheint es also an sich nicht undenkbar, daß sich das erstere nach entgegengesetzten Richtungen entwickeln könnte.

Hier kommen nun zwei Erscheinungen zur Geltung, die zwar nicht für eine ursprüngliche Gleichheit sittlicher Vorstellungen, wohl aber für übereinstimmende sittliche Anlagen in die Schranken treten. Die erste besteht darin, daß die sinnlichen Eigenschaften, die der Naturmensch rühmlich findet, den geistigen, die der Kulturmensch bevorzugt, in ihrem Gefühlscharakter wie in ihren kausalen Beziehungen verwandt sind. Körperliche Gesundheit und physische Kraft sind stets die normalen sinnlichen Grundlagen des Mutes, der Tapferkeit, der Festigkeit gewesen; sie sind es selbstverständlich auf roheren Stufen weit mehr als bei entwickelter sittlicher Kultur, aber bis zu einem gewissen Grade werden sie es ver-

möge der sinnlichen Natur des Menschen wohl immer bleiben. Eben deshalb werden wir aber auch annehmen dürfen, daß ursprünglich schon mit der Wertschätzung der physischen Kraft eine Schätzung der von ihr getragenen ethischen Eigenschaften verbunden gewesen sei. Die zweite Erscheinung besteht darin, daß aus den übereinstimmenden sinnlichen Anlagen des menschlichen Bewußtseins schließlich übereinstimmende sittliche Anschauungen sich wirklich entwickelt haben. Gegenteilige Behauptungen beruhen entweder auf übertreibenden Schilderungen der sinnlichen Vorstufen des sittlichen Bewußtseins oder auf einer übermäßigen Betonung jener spezifischen Färbungen des sittlichen Lebens, welche die wechselnden Bedingungen der Kultur und des nationalen Charakters mit sich führen. Kein Unbefangener kann sich der Überzeugung verschließen, daß die Unterschiede hier schließlich nicht größer sind als auf intellektuellem Gebiete, wo trotz aller Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Denkrichtungen doch die Allgemeingültigkeit der Denkgesetze feststeht.

Hiernach wird eine objektive Interpretation der sprachlichen Zeugnisse der Ansicht gewisser Anthropologen, welche die sittlichen Ideen für eine späte, auf einige Kulturvölker beschränkte Erfindung halten, ebenso ihre Zustimmung versagen, wie der Meinung derjenigen Philosophen, die jene Ideen für ein ursprüngliches Besitztum des menschlichen Bewußtseins erklären. Wie alle unsere Anschauungen und Begriffe, so sind auch die sittlichen einer Entwicklung unterworfen; aber die Keime dieser Entwicklung sind von Anfang an gleichartig, und die Entwicklung selbst erfolgt, bei großer Mannigfaltigkeit im einzelnen, nach übereinstimmenden Gesetzen.

Doch die Sprache verrät uns in dem Wortschatz der sittlichen Begriffe und in dessen Wandlungen nur die äußeren Spuren der gewaltigen Entwicklung, die das sittliche Bewußtsein selbst zurückgelegt hat. Der große Wert dieser Spuren besteht vor allem in der vollkommenen Objektivität der sprachlichen Zeugnisse, in der keine andere Art der Überlieferung es mit ihnen aufnehmen kann. Wollen wir jedoch die Bedingungen dieser in der Sprache sich verratenden Entwicklung ermitteln, so müssen wir uns nach anderen Zeugnissen umsehen, die sich nicht bloß auf die äußeren Zeichen der sittlichen Vorstellungen, sondern auf diese selbst beziehen. Für solche Zeugnisse bieten sich hauptsächlich zwei Quellen dar. Die eine besteht in den religiösen Anschauungen, die andere in den durch Sitte und rechtliche Normen geregelten sozialen Erscheinungen. In den Religionsanschauungen verraten sich vorzugsweise die inneren Motive, in den sozialen Erscheinungen die äußeren Zwecke des sittlichen Strebens. Beide aber sind wieder beeinflußt durch Naturumgebung und Kulturbedingungen.

Zweites Kapitel.

Die Religion und die Sittlichkeit.

1. Mythus und Religion.

a. Die autonome, metaphysische und ethische Auffassung der Religion.

In der Frage nach dem Zusammenhang der religiösen und der sittlichen Anschauungen herrscht bekanntlich seit alter Zeit ein ungeschlichteter Streit der Meinungen. Eine Untersuchung der tatsächlichen Beziehungen, die zwischen beiden Gebieten im Bewußtsein und Leben der Völker bestehen, wird zunächst gut daran tun, ihren Weg soviel als möglich abseits von diesem Streite zu nehmen. Handelt es sich doch bei ihm zumeist nicht um eine objektive Prüfung der Erscheinungen, sondern um Gegensätze philosophischer und theologischer Richtungen. Dabei werden aber die Tatsachen meist nur insoweit in Betracht gezogen, als man sie von dem jeweils eingenommenen Standpunkte aus zu beleuchten bemüht ist, wo sie dann freilich manchmal kaum mehr als die nämlichen wiederzuerkennen sind.

Nur in einer Beziehung wird keine Untersuchung umhin können, das Terrain, auf dem jener Meinungsaustausch stattfindet, zu berühren: in der für die weitere Erörterung unerläßlichen Beantwortung der Frage nämlich, was man überhaupt unter Religion zu verstehen habe. Diese bedarf hier umsomehr einer vorläufigen Erwägung, als gerade über die Beziehungen zwischen Mythus und Religion sehr abweichende und zum Teil unbestimmte Anschauungen verbreitet sind. Sind doch viele Mythologen und Ethnologen geneigt, beide überhaupt zu identifizieren, während andere nur den unseren heutigen religiösen Ideen entnommenen Begriff als maßgebend ansehen. Beide Standpunkte sind offenbar nicht geeignet, zu einer für die praktische Betrachtung brauchbaren Auffassung zu führen. Nur in einer

Hinsicht wird man dem zweiten dieser Standpunkte eine gewisse Berechtigung zuerkennen müssen: darin nämlich, daß unser Begriff der Religion nur nach dem, was wir noch jetzt unter ihr verstehen, orientiert sein kann. Freilich wird dann wiederum nicht bloß das in der Gegenwart erst vorhandene religiöse Bewußtsein dem Begriff der Religion zuzurechnen sein, sondern wir werden, um diesen Begriff zu finden, von der heute gewonnenen Stellung aus die Richtlinien zu ziehen haben, die bis zu bestimmten Ausgangspunkten zurückführen, um dann, was in einer dieser Richtlinien liegt, der Religion in ihrer Entwicklung zuzuordnen. Dieses Verfahren begegnet freilich wiederum der Schwierigkeit, daß wir auch heute noch nicht über einen eindeutigen Religionsbegriff verfügen, sondern daß die Anschauungen über diesen im allgemeinen nach drei Richtungen auseinandergehen. Wir können sie als die autonome, die metaphysische und die ethische Theorie bezeichnen.

Die autonome Auffassung, die, in den Anschauungen eines Hamann und Jacobi bereits vorgebildet, hauptsächlich von Schleiermacher vertreten wird, nimmt die Religion als ein Gebiet für sich in Anspruch, außerhalb des Metaphysischen und des Ethischen. Während die Metaphysik die theoretische Erkenntnis der endlichen Dinge, die Ethik die Verhältnisse des empirischen Handelns zum Gegenstand habe, sei jene „unmittelbares Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen, alles Zeitlichen im Ewigen“, oder, wie Schleiermacher später es ausdrückte, „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“ *). Der metaphysischen Theorie dagegen fällt die Religion mit der spekulativen Erkenntnis des Universums zusammen, mag diese Erkenntnis als ein dem menschlichen Denken auf begrifflichem Wege vermitteltes Wissen angesehen werden, wie im älteren Rationalismus, oder mag man in ihm eine immanente Entwicklung des absoluten Geistes selbst erblicken, wie im neueren spekulativen Idealismus. Auf alle diese Schattierungen paßt Hegels Definition der Religion, sie sei „Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist“ **), ein Begriff, der darauf ausgeht, den Unterschied von Religion und Philosophie schließlich aufzuheben oder als einen bloß äußerlichen erscheinen zu lassen. Merkwürdigerweise trifft in dieser Gleichsetzung die extremste unter den antimetaphysischen Richtungen mit der meta-

*) Schleiermacher, Reden über die Religion, 4. Aufl., S. 42.
**) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I, S. 37 ff.

physischen Theorie zusammen. Auch Auguste Comte lehrt in der Einleitung zu seiner „positiven Philosophie“ die Einerleiheit von Religion und Metaphysik, und er läßt das theologische oder religiöse dem metaphysischen Stadium menschlicher Entwicklung ähnlich vorausgehen, wie Hegel in seiner Enzyklopädie die Religion als Vorstufe der Philosophie betrachtet. Nur die Wertschätzung ist eine andere geworden. Für Comte sind Religion und Mythus, Mythus und Aberglaube identisch, und Metaphysik gilt ihm als eine Mythologie in Begriffen. Das „positive Studium“ der rein tatsächlichen, aller Hypothesen und Spekulationen entäußerten Auffassung der Dinge aber, das bei ihm die Entwicklung abschließt, würde für Hegel nicht einmal als unterste Stufe Geltung haben. Die neuere Anthropologie endlich, die sich meist der Auffassung Comtes zuneigt, pflegt nur den Begriff der Religion auf ein noch engeres Gebiet einzuschränken. Sie definiert sie als „Glaube an geistige Wesen überhaupt“, oder macht die unter dem Eindruck des Todes und des Traumes gebildeten Vorstellungen von einer selbständigen Seele sowie die damit in Zusammenhang stehende Ahnenverehrung zur einzigen Quelle religiöser Vorstellungen. Da alle diese Ansichten das Wesen der Religion in einer Art primitiver Metaphysik erblicken, so werden sie umsomehr der metaphysischen Auffassung zugezählt werden können, als auch bei ihnen die entscheidenden religiösen Motive schließlich in das Erkenntnisbedürfnis des Menschen verlegt werden. Wenn man, von diesem Standpunkt aus, wie Herbert Spencer, der Religion gleichwohl eine bleibende Bedeutung beimißt, da wird daher diese, nachdem jene primitive Metaphysik der positiven Wissenschaft dienstbar geworden sei, lediglich darin gesehen, daß ein „Unerkennbares“ auch für die Wissenschaft fortan bestehen bleibe *). Die ethische Theorie endlich sieht in der Religion die Verwirklichung sittlicher Postulate. Ihre Wurzeln hat diese Denkweise in dem aufgeklärten Deismus der vorangegangenen Jahrhunderte, ihre einflußreichste Gestaltung hat sie durch Kant gewonnen, dessen Lehren noch heute in weit verbreiteten philosophischen und theologischen Richtungen fortwirken. Indem Kant die Religion eine „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ nennt, wird sie ihm zu dem Inbegriff der Voraussetzungen, die wir zur Erklärung der Existenz des Sittengesetzes und zur Sicherstellung seiner Ver-

*) Comte, Philosophie positive, I, Introduct. Herbert Spencer, Soziologie, I, S. 344 ff. (deutsche Ausg.). Grundlagen der Philosophie (first principles), S. 3 ff.

wirklichung zu machen genötigt sind*). Da aber diese Voraussetzungen zu transzendenten Ideen ohne allen Erfahrungsinhalt führen, so sind sie Gegenstände des Glaubens, nicht des Wissens; und da verschiedene Voraussetzungen möglicherweise den nämlichen moralischen Zweck erfüllen können, so ergibt sich hieraus die Berechtigung verschiedener Glaubensanschauungen. Immerhin ist es Kants Meinung, wie die der meisten seiner Nachfolger, daß eine Religion, die christliche, die sittlichen Forderungen am vollkommensten erfülle und zugleich dem Bedürfnis, den Glauben mit dem Wissen zu vereinen, am besten entspreche. In diesem Gedanken einer Vernunftreligion trifft Kant mit dem Deismus seiner Zeit zusammen. Auch berührt sich hier die ethische mit der metaphysischen Theorie, deren Verlangen, die Glaubenswahrheiten zu beweisen, nur zu der Forderung ermäßigt wird, sie begreiflich zu finden. In der Trennung des Glaubens vom Wissen dagegen stimmt die ethische mit der autonomen Richtung überein, und da die letztere ihrerseits eine ethische Bedeutung der Religion keineswegs zu leugnen gewillt ist, so gestaltet sich das Verhältnis zwischen beiden im wesentlichen so, daß die autonome Auffassung das Religiöse dem Sittlichen unbedingt überordnet, während die ethische es wenigstens in Bezug auf seinen Ursprung ihm unterordnet.

Aus diesen Bemerkungen erhellt schon, daß es jeder der drei Richtungen schwer wird, ihren Standpunkt gegenüber den beiden anderen sicher abzugrenzen. Sucht die autonome Theorie ihre Selbständigkeit dadurch zu wahren, daß sie auf die Eigenart der inneren religiösen Erfahrung hinweist, so kann sie nicht umhin, in dieser Erfahrung eine intuitive Erkenntnisquelle zu erblicken, die neben den sonstigen Erkenntnisformen bei der Bildung einer allgemeinen metaphysischen Weltanschauung Berücksichtigung heischt. Trennen sich ferner die autonome und die ethische Theorie nur in Bezug auf das Verhältnis von Über- oder Unterordnung zwischen dem Religiösen und Sittlichen, so schwindet auch dieser Unterschied, sobald man, von der Entstehungsweise der religiösen Ideen absehend, deren absoluten Wert ins Auge faßt: dann sind im Grunde beide darüber einig, daß die letzten und unvergänglichen Zwecke des Sittlichen den beschränkten sinnlichen Betätigungen desselben unendlich überlegen seien; diese letzten Zwecke sind aber auch nach der ethischen Theorie nur in

*) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 4. Stück. Ausg. von Rosenkranz, Werke, Bd. 10, S. 184 ff.

der Form der religiösen Ideen dem Bewußtsein gegeben. Die tieferen Gründe dieser Meinungsunterschiede liegen selbstverständlich zum Teil in ethischen und religiösen Bedürfnissen; und sie stehen außerdem mit abweichenden Ansichten über Zweck und Inhalt der Metaphysik in so nahem Zusammenhang, daß ihre Prüfung zunächst von diesem Punkte aus versuchen muß, den Zwiespalt zu beseitigen. Nun weisen die autonome und die ethische Theorie der Metaphysik eine beschränktere Aufgabe zu: sie hat nach ihnen im allgemeinen zwar einen a priori gültigen Inhalt, aber einen empirischen Zweck, indem sie über die für alle Erfahrung gültigen Vernunftprinzipien Rechenschaft geben soll. Der metaphysischen Theorie dagegen ist die Metaphysik Weltanschauung überhaupt: sie umfaßt nicht nur die Sinnenwelt, sondern auch die Ideen von einer übersinnlichen Welt. Entweder ist man aber nach platonischem Vorbild geneigt, diesem transzendenten Bestandteil um der Erhabenheit seiner Objekte willen den unbedingten Vorzug einzuräumen; oder man verweist ihn, indem die Metaphysik als die überwundene Erkenntnisstufe gilt, mit Auguste Comte in das Gebiet der Einbildungen und des Aberglaubens.

Abgesehen von dieser Frage der Wertschätzung und abgesehen zugleich von den oft fragwürdigen Wegen, auf denen die metaphysische Theorie ihr Ziel zu erreichen sucht, wird man jedoch nicht umhin können, dieses Ziel selbst als das zu bezeichnen, das dem tatsächlichen Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft entspricht. Unser Denken strebt nun einmal nach Einheit und Zusammenhang unseres gesamten Bewußtseininhaltes, und zu diesem Inhalt gehören die religiösen Vorstellungen und Gefühle schließlich ebensogut wie alle anderen Bestandteile unserer objektiven oder subjektiven Erfahrung. In der Tat vermag der entgegengesetzte Standpunkt die Trennung selbst nicht aufrecht zu erhalten, es sei denn, daß er mit Herbart sich entschließt, die Religion überhaupt aus der Philosophie zu verweisen, auf welchem Wege dann notgedrungen auch die Ethik und die Ästhetik mit dem besten Teil ihres Inhalts ihr folgen müssen. Wer dagegen, wie die autonome und die ethische Theorie in ihren hervorragendsten Vertretern es tun, die religiösen Elemente entweder als ursprüngliche oder doch als solche betrachtet, die aus ursprünglichen sittlichen Motiven entstehen, der kann nicht umhin, sie in gewissem Sinne ebenso als ein tatsächlich gegebenes anzuerkennen, wie die Vorstellungen von der Außenwelt, die wir in uns tragen. Weist man der Metaphysik die letzte und umfassendste, auf

Grund der sämtlichen wissenschaftlichen Einzelerkenntnisse vorzunehmende Interpretation des Gegebenen zu, so werden demnach auch die religiösen Tatsachen nicht aus ihrem Bereiche auszuschließen sein. Freilich darf man dabei nicht, wie es so mannigfach geschehen ist und noch geschieht, unter religiösen Tatsachen den Inhalt irgend eines dogmatischen Lehrgebäudes verstehen wollen, sondern dieser Begriff wird lediglich auf jene allgemeinen psychologischen Erfahrungen zu beziehen sein, denen überhaupt der Charakter religiöser Bewußtseinselemente zuzugestehen ist.

Welches sind nun aber diese Elemente, und worin bestehen die Kriterien, durch die sie sich von dem sonstigen Inhalt des Bewußtseins unterscheiden? Mit dieser Frage kommen wir an einen Punkt, bei dem die metaphysische Theorie ihrerseits das Recht, das ihr abweichenden Anschauungen gegenüber zukommt, meist mißbraucht, indem sie jene Frage nicht, wie es zunächst geschehen müßte, auf Grund einer psychologischen Analyse, sondern von einer den Tatsachen fertig entgegengebrachten metaphysischen und religiösen Weltanschauung aus zu beantworten sucht. Daß nur auf diese Weise spezifisch kirchliche Dogmen gelegentlich die Rolle metaphysischer Lehrsätze übernehmen konnten, ist für jeden Unbefangenen klar. Überdies wurde aber dadurch die Stellung der Religion nicht selten von vornherein so bestimmt, daß sie mit der gesamten metaphysischen Welterkenntnis unterschiedslos zusammenfloß. Spinozas „Deus sive natura“ ist für diese Vermengung kennzeichnend. Sie selbst ist aber keineswegs bloß innerhalb des pantheistischen Gedankenkreises zu finden, den jenes Wort andeutet, sondern sie ist ein gemeinsames Erbübel jeder irgendwie von theologischen Interessen inspirierten Philosophie.

Nun kann der Metaphysik, wenn wir einmal diesen Namen für eine abschließende Weltbetrachtung beibehalten wollen, vom heutigen Standpunkt der Wissenschaft aus nur noch in dem Sinne eine Berechtigung zugestanden werden, daß sie in der kritischen Prüfung und in der widerspruchslosen Verbindung der allgemeinsten wissenschaftlichen Ergebnisse ihre Aufgabe erblickt, und also nicht *neben* der Einzelforschung, sondern *auf der Grundlage derselben* ihr Gebäude errichtet*). Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet sind aber auch die religiösen Vorstellungen und Gefühle nicht unmittelbare Probleme der Metaphysik, sondern sie sind, als seelische

*) Rücksichtlich der näheren Begründung dieser Aufgabe vgl. mein System der Philosophie, 2. Aufl., Einleitung.

Phänomene, zunächst Probleme der Psychologie. Der natürliche Entstehungsort der religiösen Vorstellungen und Gefühle ist jedoch das Völkerbewußtsein. An dieses wird sich daher auch die Psychologie zunächst um Aufschlüsse wenden müssen.

b. Die religiösen Bestandteile des Mythus.

Auf einer je ursprünglicheren Stufe wir das Völkerbewußtsein beobachten können, umsomehr scheint in ihm eine ähnliche Vermengung der religiösen Elemente mit allen anderen Bestandteilen des geistigen Lebens zu herrschen, wie eine solche auf der Stufe der wissenschaftlichen Reflexion in begrifflich abgeklärter Form die spekulative Metaphysik versucht. Der *Mythus*, der diese Einheit einer primitiven Weltanschauung zur Darstellung bringt, ist daher nicht unzutreffend eine ursprüngliche Metaphysik genannt worden. Kommt doch diese Verwandtschaft auch darin zum Ausdruck, daß von Plato an bis auf Schelling und Hegel die philosophische Metaphysik ihrerseits, sobald ihr die abstrakte Form der Begriffsentwicklung nicht mehr genügte, immer wieder zu mythologischen Bildern ihre Zuflucht nahm. Der Berührungspunkt dieser spekulativen Versuche mit dem ursprünglichen Völkerbewußtsein liegt eben darin, daß auch sie zu einem Urquell zurückgehen wollen, aus dem sie alle einzelnen Quellen der Erkenntnis ableiten möchten. Einen solchen Urquell hat es nur im Anfang gegeben, als die Philosophie, den anderen Wissenschaften den Weg bahnend, dereinst aus dem Mythus entsprang. Kein Wunder daher, daß heute noch das Streben, jenen Anfang zu finden, den Suchenden zum Mythus zurückführt.

Die Mythologie eines Volkes vereinigt in sich alle Bestandteile seiner Weltanschauung. Sie enthält Wissenschaft und Religion, sie beherrscht die häusliche Sitte ebenso wie das öffentliche Leben. Die Gebiete sind ungeschieden, weil das Wissen noch völlig aufgeht im Glauben. Die Anschauungen über den Lauf der Naturereignisse sind nicht minder subjektive, aus psychologischen Motiven entsprungene Überzeugungen, wie die Ansichten über die Schöpfung der Welt oder über die Schicksale des Menschen nach seinem Tode. Gerade deshalb, weil der Mythus noch ungeschieden enthält, was sich später nach verschiedenen Richtungen trennt, können nun aber unmöglich, wie es häufig geschieht, Mythologie und Religion einfach einander gleichgesetzt werden; sondern nur diejenigen Bestandteile des Mythus sind als *religiöse* anzuerkennen, die auch

in der späteren Entwicklung, nachdem die Scheidung in die verschiedenen Lebensgebiete eingetreten ist, eine bleibende religiöse Bedeutung bewahren. Welches sind diese Bestandteile? Es ist begreiflich, daß es leichter ist, anzugeben, welche Elemente des Mythus nicht zu ihnen gehören, als an welchen Merkmalen sie selber zu erkennen sind. So wird insbesondere alles, was lediglich den Wert einer primitiven Erklärung der sichtbaren Naturerscheinungen besitzt, von vornherein auszuscheiden sein. Es ist im Grunde ebensowenig religiöser Art, wie das ptolemäische und das kopernikanische System Religionsanschauungen sind. Aber freilich ist diese Trennung kaum jemals so durchzuführen, daß gewisse Mythen vollständig dem einen, andere dem zweiten Gebiet zugeteilt werden könnten. Vielmehr bringt es die Einheit der mythologischen Anschauungen mit sich, daß nicht nur eine und dieselbe Göttergestalt verschiedene Funktionen in sich vereinigt, sondern daß auch ein und derselbe Mythus gleichzeitig verschiedene Seiten darbieten kann, etwa eine religiöse und eine solche, die sich auf die Deutung einer Naturerscheinung bezieht; und dabei sind diese verschiedenen Seiten meistens nicht einmal voneinander geschiedene Bestandteile eines und desselben Vorgangs, sondern es ist die nämliche Reihe von Vorstellungen, die gleichzeitig das Erklärungsbedürfnis des Denkens befriedigt und die religiöse Erhebung des Gemüts herbeiführt. Mag aber dieser Umstand die Aufgabe einer genauen Begrenzung des Religiösen im Mythus erschweren, so kann er sie doch nicht hindern. Denn auch wo der nämliche mythische Vorgang verschiedene Seiten in sich vereinigt, da muß immerhin festzustellen sein, welche dieser Seiten, oder welche der Wirkungen auf das mythenbildende Bewußtsein die religiöse sei. Allerdings wird dabei nicht, wie es von Seiten mancher Anthropologen und Mythologen geschieht, aus dem Mythischen der Begriff des Religiösen entwickelt werden können, sondern es wird notwendig sein, diesen da aufzusuchen, wo er sich bereits aus seinen mythischen Verbindungen gelöst hat, um dann erst den Mythus selbst auf seinen religiösen Inhalt zu prüfen. Nur ist bei diesem Verfahren der Umstand nicht ausser Acht zu lassen, daß der so gefundene Begriff des Religiösen dem entwickelten Bewußtsein entnommen wurde, und daß daher auf primitiven Stufen nicht der ganze Inhalt desselben, sondern höchstens die Anfänge seiner Entwicklung zu erwarten sind.

Damit sind wir zunächst wieder an die Antworten zurückverwiesen, welche die drei oben gekennzeichneten Religionstheorien auf

diese Frage bereit haben. Die Erklärung der autonomen Theorie ist aber hier zu unbestimmt. Indem sie das Religiöse in die unmittelbare Gotteserkenntnis oder in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl verlegt, bleibt das Objekt dieser Erkenntnis und dieses Gefühls völlig dahingestellt. Die Antwort der ethischen Theorie ist zu enge. Selbst wer geneigt sein möchte, den Hauptwert der Religion in ihrer ethischen Wirkung zu finden, kann sich doch nicht der Überzeugung verschließen, daß Ethos und Religion, wie sie nun einmal existieren, tatsächlich im menschlichen Bewußtsein nicht identisch sind, und daß darum auch das Religiöse nicht bloß als ein eigentümlicher Standpunkt ethischer Auffassung betrachtet werden darf. Der Fehler der metaphysischen Theorie endlich in ihren beiden Gestaltungen besteht darin, daß sie die religiösen Vorstellungen mit den intellektuellen Problemen zusammenwirft. Den Parteigängern der Metaphysik wird daher die Religion zu einer Form der Welterkenntnis; den Gegnern ist sie ein Gewebe illusorischer Vorstellungen, das zur Erklärung aller oder einzelner Naturerscheinungen, wie des Todes, des Traumes oder der geistigen Vorgänge überhaupt, dienen soll.

Stellen wir uns nun, von allen diesen Theorien absehend, auf den Standpunkt psychologischer Betrachtung, so läßt sich nicht leugnen, daß jene innige Verbindung der religiösen Elemente mit anderen Bewußtseinstatsachen, die uns auf der mythischen Stufe überall entgegentritt, in latenterer Weise immer bestehen bleibt. Besitzen doch, neben den greifbareren Einflüssen überkommener Vorstellungen, namentlich die ästhetischen Gefühle, die an die Wirkungen vollendeter Kunstschöpfungen geknüpft sind, oft unverkennbar eine religiöse Färbung, und dies selbst dann, wenn der Gegenstand zu den gewohnten Religionsvorstellungen außerhalb aller Beziehungen steht. Man kann natürlich gegen diese Bemerkung nicht bloß einwenden, daß sie nicht jeder an sich bestätigt finde, worüber sich nicht streiten läßt, sondern auch, daß jene religiöse Färbung der ästhetischen Gefühle möglicherweise doch auf Assoziationen mit bestimmten Religionsanschauungen beruhe. Obgleich freilich kaum zu begreifen ist, wie z. B. ein moderner Mensch von ästhetischem Sinn, dem aber kunstmythologische Studien ferne liegen, gleichwohl beim Anblick des Zeus von Otricoli oder allenfalls sogar der Niobidengruppe an die ihm geläufigen religiösen Vorstellungen erinnert werden soll, so bliebe, selbst wenn dies als möglich zugestanden würde, immer die Tatsache bestehen, daß sich das religiöse

Element hier mit einem mannigfachen und ihm fremdartigen Inhalt des Bewußtseins verbindet. Die Frage entsteht daher, welche Bedingungen zu dem sonst religiös indifferenten Eindruck hinzutreten müssen, damit er diese Färbung gewinne. In ähnlicher Weise wird aber die gleiche Frage auch solchen Vorstellungen gegenüber erhoben werden können, denen von vornherein ein spezifisch religiöser Charakter zukommt. Denn auch bei ihnen ist schließlich das religiöse Element niemals das einzige, sondern, wenn es noch so sehr im Vordergrund stehen mag, eines neben anderen.

Welches ist nun der Begriff des Religiösen, der für alle diese bald verborgeneren bald offenkundigeren Erscheinungsweisen desselben zutrifft? Religiös sind — so kann, glaube ich, vom Standpunkte psychologischer Betrachtung aus geantwortet werden — alle die Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes vollkommen entsprechendes Dasein beziehen. Dieser Begriffsbestimmung mag, um zugleich das Verhältnis der Religion zum Mythus in Kürze zu kennzeichnen, die weitere an die Seite gestellt werden: Der Mythus umfaßt die unmittelbare, durch die Objektivierung der eigenen Gemütsbewegungen entstehende Weltanschauung des Menschen samt ihren dichterischen Umgestaltungen und ihren einzelnen Überlebnissen. Das Wort „Gemütsbewegungen" ist dabei in jenem weiteren Sinne der heutigen Psychologie gebraucht, in welchem es alle aus Gefühlen zusammengesetzten psychischen Gebilde, also neben den Gefühlen insbesondere auch die Affekte und Willensregungen in sich schließt*).

Daß der Begriff der Religion, den der erste dieser Sätze zu umgrenzen sucht, der Entwicklung einen weiten Spielraum läßt, und daß man deshalb bei dem Wort „Ideal" nicht sofort an Ideale in unserem Sinne denken darf, bedarf wohl kaum der Bemerkung. Das menschliche Ideal ändert sich mit dem Menschen selber. Es ist ursprünglich allem Anscheine nach ein so rohes und niedriges, daß es weder mit unserem Begriff von Religion noch mit unseren sittlichen Vorstellungen irgend etwas gemein hat. Das Ideal des Naturmenschen ist noch ganz und gar ein sinnliches: er wünscht sich ein Leben, das der Freuden die Hülle und Fülle enthalte, und von Schmerzen frei sei, und er wünscht dieses freudenvolle und schmerzlose Dasein womöglich dauernd zu genießen. Aber auch auf den höchsten Stufen der geistigen Kultur bleibt das Ideal immer ein vollkommeneres Bild des wirklichen Lebens. Ob, wenn wir den Begriff des Ideals in diesem weitesten Sinne nehmen, der Mensch jemals ohne solche ideale Vorstellungen, und ob er also auf irgend einer Stufe ohne irgend welche Spuren von Religion existiert habe, das ist darum eine Frage, die auf Grund anthropologischer Ermittlungen niemals mit Sicherheit zu entscheiden sein wird. Denn wenn es auch heute wahrscheinlich keine völlig religionslosen Stämme auf der Erde mehr gibt — falls wir Religion in dem obigen Sinne verstehen — so ist doch auf der anderen Seite auch die Existenz absolut kulturloser Stämme auf der heutigen Erde vielleicht noch zweifelhafter. Aber ein nicht zu bestreitendes Ergebnis der Tatsachen der Völkerkunde bleibt immerhin dies, daß die heutigen Zustände relativ kulturloser Völker nur dürftige Anfänge religiöser Gefühle und Vorstellungen erkennen lassen, und daß sie daher, wenn sie auch selbst noch nicht völlig einem religionslosen Dasein entsprechen, doch auf ein solches zurückweisen. Denn so wenig die mythische Form des Denkens dem Menschen auf irgend einer Stufe zu fehlen scheint, so zweifellos ist es, daß die religiösen Elemente des Mythus um so mehr zurücktreten, auf einer je niedrigeren wir ihn antreffen. Die anthropologische Erfahrung spricht demnach durchaus dafür, daß sich die Religion aus den primitiven mythologischen Vorstellungen, und nicht umgekehrt, wie vielfach geglaubt wird, der Mythus aus religiösen Bedürfnissen entwickelt hat*).

*) Ich enthalte mich einer eingehenderen Begründung dieser Begriffsbestimmungen von Religion und Mythus, da die Diskussion dieser in der neueren Religionswissenschaft und Mythologie viel erörterten Fragen der gegenwärtigen Aufgabe allzu fern liegt. Für diese handelt es sich nur darum, die Grenzlinien der Gebiete, in die das Sittliche hinübergreift, mit zureichender Sicherheit zu bestimmen, um eine Untersuchung der wechselseitigen Beziehungen möglich zu machen.

*) Zahlreiche Zeugnisse für die angebliche Religionslosigkeit mancher Völker sind gesammelt von John Lubbock, Die vorgeschichtliche Zeit. Deutsche Ausg. II, S. 273 u. a. a. O. Die Entstehung der Zivilisation. Deutsche Ausg. S. 173 ff. Nicht minder eine große Reihe dem widersprechender Zeugnisse von Gustav Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker S. 36 ff. Lubbocks Argumente stehen allerdings sehr unter dem Einfluß des Religionsbegriffs der Kulturvölker, der sich auf primitive Religionsstufen natürlich nicht übertragen läßt.

Die Tatsache, dass jene Idealvorstellungen, die überall den Inhalt dessen bilden, was wir Religion nennen, ein Erzeugnis der Phantasie und des Willens sind, läßt übrigens die Frage, ob und inwieweit dieser Welt der Wünsche und Forderungen neben der ungeheueren subjektiven Wirksamkeit, die sie im menschlichen Bewußtsein ausübt, auch eine objektive Wirklichkeit zukommt, selbstverständlich ganz dahingestellt. Wenn Ludwig Feuerbach seine Ansicht von der Religion in die kurze Formel faßte: „Die Götter sind die verwirklicht gedachten Wünsche der Menschen"*), so ist daher nicht zu bestreiten, daß dieser Satz die ursprünglichen psychologischen Quellen der Religion im wesentlichen zutreffend bezeichnet. Doch wenn er damit die Voraussetzung verbindet, daß alle Wünsche aus der menschlichen Selbstliebe stammen, und daß sie, sofern an ihre Wirklichkeit geglaubt wird, zu den phantastischen Illusionen gehören, so sind dies Annahmen, die mit seiner Überzeugung zusammenhängen, die sinnliche Anschauungswelt genüge den Erkenntniswie den Gemütsbedürfnissen des Menschen. Subjektiv betrachtet kann es aber zweifellos Wünsche geben, die nicht aus der Selbstliebe entspringen, und objektiv braucht der Gedanke der Verwirklichung eines Wunsches nicht notwendig Illusion zu sein, auch dann nicht, wenn er außerhalb der Grenzen empirischer Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit liegt. Insbesondere aber ist eines unbestreitbar. Wie das Ideal des primitiven Menschen in die engen Schranken sinnlicher Lebensbedürfnisse gebannt ist, so erweitern und vervollkommnen sich auch mit der Entwicklung des Menschen seine Ideale, um schließlich — nicht in seinen Vorstellungen, die nun einmal naturgemäß sinnliche sind und bleiben — wohl aber in seinem Denken und Streben sich zur Idee des Unbegrenzten und Übersinnlichen zu steigern. Damit ordnen sich dann auch jene Wünsche und Forderungen, in denen die Religion wurzelt, dieser Idee unter. Sie verbinden sich mit ihr zu der Idee der unbedingten Abhängigkeit des einzelnen Seins von einem letzten, übersinnlichen Grund und Zweck der Dinge. Erscheint diese Idee als das letzte, für uns erkennbare Ziel der religiösen Entwicklung, so ist jedoch diese Entwicklung selbst eben dadurch gekennzeichnet, dass dieser Endpunkt des Weges anfänglich von den näherliegenden Zielen der Wünsche und Hoffnungen, die aus dem sinnlichen Lebensdrang des Menschen erwachen, gänzlich verdeckt wird. Auch hat

*) Feuerbach, Ges. Werke, VIII, S. 257, IX, S. 56 ff.

es keine Zeit gegeben und wird wahrscheinlich keine geben, wo jene Wünsche und Hoffnungen aufhören, die Idee des Unendlichen zu verhüllen — oder zugleich dem Menschen nahe zu bringen. Hierin, nicht in dem Begriff des Unendlichen selbst, wie die mystische Naturphilosophie der Renaissancezeit behauptete, liegt die „coincidentia oppositorum" der religiösen Ideen.

c. Das Verhältnis des Religiösen zum Sittlichen im Mythus.

Suchen wir, von dem oben festgestellten Begriff ausgehend, aus dem bunten Gemenge mythologischer Anschauungen dasjenige zu isolieren, was mit einigem Recht als ihr religiöser Bestandteil betrachtet werden kann, so werden hierher zunächst diejenigen Vorstellungen zu zählen sein, in denen sich ideale, übermenschlich, aber doch menschlich gedachte Gestalten als Vorbilder menschlichen Strebens verkörpert haben. Sodann gehören hierher als ein nicht minder wichtiger Bestandteil alle jene Vorstellungen, die, von übermenschlichen Mächten ausgehend, den Menschen je nach seinen Handlungen entweder schon in diesem oder in einem anderen, von der Phantasie bald mit allem Zauber des Schönen, bald mit allen Schrecken des Entsetzenerregenden ausgemalten Leben treffen. In doppelter Beziehung sind also in den Göttervorstellungen religiöse Elemente anzuerkennen: einerseits sofern die Götter selbst ideale Vorbilder sind, anderseits sofern sie als die Träger einer idealen, über der sinnlichen erhabenen Weltordnung gedacht werden. Alle anderen Bestandteile des Mythus sind nicht unmittelbar religiöser Art, sondern sie bilden teils Elemente einer primitiven Naturerklärung, teils sind sie von Gefühlen und Wünschen getragen, die der sinnlichen Wirklichkeit, nicht einem bloß vorgestellten idealen Dasein zugewandt sind. Die Schöpfungsmythen, die mythologischen Verkörperungen der Gestirne, der Wolken, des Gewitters und sonstiger Naturerscheinungen sind also an sich nicht religiös, wenn sie auch in der Regel mit religiösen Elementen vermengt sind. Darum hat der Ausdruck „Naturreligionen" nur insofern eine Berechtigung, als man in ihm lediglich einen Hinweis auf diese Verbindung des Religiösen mit naturerklärenden Mythenbildungen erblicken will. Nicht minder ist aber zumeist das außerhalb des Begriffs der Religion zu stellen, was man gewöhnlich unter der Bezeichnung des „Animismus" zusammenfaßt. Das psychologische Zentrum desselben bildet der Zauberglaube, der

seinerseits wieder in dem Wunsch, irgend welche Güter, Gesundheit, Glück, Reichtum, für sich zu erlangen, und irgend welche Übel, Krankheit, Schmerz, Gefahr, zu vermeiden, oder auch solche Übel anderen zuzufügen, seine Quellen hat, womit sich dann noch, namentlich bei dem Geisterglauben, gleichfalls Bruchstücke einer primitiven Naturerklärung verbinden können. So nahe sich auch jene Wünsche, die dem Zauberglauben seine starken und oft furchtbaren Impulse geben, mit den religiösen Wünschen berühren, und manchmal mit ihnen verbinden, so haben sie doch selbst ebensowenig etwas mit der Religion zu tun, wie die sinnlichen Lust- und Unlustgefühle und die von ihnen bestimmten Triebe als religiöse Gefühle und Triebe anzusehen sind.

Die ideale Welt, die sich die religiöse Phantasie gestaltet, ist nun an und für sich noch kein sittliches Ideal, ja sie enthält fast immer Bestandteile, die, an dem entwickelten sittlichen Bewußtsein gemessen, bald sittlich indifferent, bald unsittlich erscheinen. Von den religiösen Vorstellungen der heutigen Wilden zu schweigen, die Göttervorstellungen der Griechen, der Römer, der alten Germanen enthalten bekanntlich Züge, in denen Eigenschaften wie List, Gewalttätigkeit, Neid, Trunksucht idealisiert sind. Dazu kommt, daß ein sonst in spezifisch sittlichen Motiven wurzelnder Kreis religiöser Vorstellungen, die Vergeltungsvorstellungen, zur Schaffung von Göttergestalten geführt hat, die, als Rächer des Bösen, zugleich die Bedeutung von negativen Idealen, von Vorbildern in allen schlimmen Eigenschaften annahmen. Wie weit aber auch darum im einzelnen Fall das religiöse von dem sittlichen Ideal sich entfernen mag, so ist doch eines unbestreitbar: sobald überhaupt der Gedanke an sittliche Vorbilder des menschlichen Handelns oder an eine ideale sittliche Weltordnung sich regt, gelangt er innerhalb der religiösen Vorstellungen zum Ausdruck. Auf eine je ursprünglichere Stufe wir die sittlichen Motive zurückverfolgen, umsomehr sind sie, wie wir bald sehen werden, an die Vorstellungen idealer sittlicher Vorbilder und einer von den Göttern geleiteten sittlichen Weltordnung gebunden. Das Verhältnis des Sittlichen zu dem Religiösen gestaltet sich so in Bezug auf den Umfang der Gebiete wiederum ähnlich wie das des Religiösen zum Mythischen. Der Mythus enthält ursprünglich alles, Naturanschauung, Religion und Sittlichkeit, in ungeschiedener Einheit; die religiösen Elemente des Mythus enthalten aber wiederum die sittlichen in sich, die erst später, wenn das mythische Zeitalter seinem Ende entgegengeht, allmählich sich

loslösen, um einer von religiösen Voraussetzungen unabhängigen Regelung durch Recht und Sitte überlassen zu werden.

So wichtig nun aber auch für die Untersuchung der Beziehungen des Religiösen zum Sittlichen wegen dieser wechselnden Innigkeit der Verbindung die Verfolgung der verschiedenen Entwicklungsstufen sein mag, so sind doch für die allgemeine Frage nach der ethischen Bedeutung des mythologischen Denkens diejenigen Gestaltungen desselben vorzugsweise bedeutsam, in denen jene Wechselbeziehungen selbst und ihre Veränderungen am klarsten hervortreten. In dieser Hinsicht bieten die niederste und die höchste Stufe, die Weltanschauungen der primitiven Naturvölker und die Religionen der heutigen Kulturvölker, aus entgegengesetzten Gründen die relativ ungünstigsten Bedingungen dar. Die mythologischen Vorstellungen der Naturvölker bilden zweifellos ein überaus wichtiges und unentbehrliches Material für die Entwicklungsgeschichte des Mythus, wie für die der Religion. Denn so sehr hier im allgemeinen die Elemente des Bewußtseins, die wir als religiöse in Anspruch nehmen können, von mythologischen Vorstellungen anderen Ursprungs überwuchert sein mögen, so fehlt es doch durchaus nicht an Spuren oder, wenn man will, an Keimen einer religiösen Entwicklung. In der Frage nach dem Ursprung von Mythus und Religion hat daher zweifellos das mythologische Denken der Naturvölker ein entscheidendes Wort mitzureden. Wesentlich anders aber steht es mit der Frage nach der Entwicklung der ethischen Bestandteile des Mythus und der Religion. Hier fehlen innerhalb der primitiven Religionsvorstellungen entweder überhaupt die Spuren eines Zusammenhangs von Sittlichkeit und Religion, oder diese Spuren sind mindestens höchst zweifelhafter Art. Weisen doch selbst die religiösen Anfänge der Kulturvölker, soweit sie geschichtlich ermittelt werden können, überall auf Ausgangspunkte hin, bei denen Mythus und Religion nur in sehr entfernte oder in gar keiner Beziehung zu den Anfängen des sittlichen Lebens standen. Alles spricht daher dafür, daß die Versittlichung der Religion ein Prozeß ist, der zwar früh, aber doch bei einer verhältnismäßig schon fortgeschritteneren Stufe der Kultur einsetzt. Aus ganz anderen Gründen dagegen würde es wiederum bedenklich sein, aus den Kulturreligionen höchster Stufe allgemeinere Schlüsse ziehen zu wollen. Indem sie durchweg auf bestimmte Religionsgründer zurückgehen, bleiben Art und Umfang des Zusammenhangs mit dem ursprünglichen religiösen Gefühl zweifelhaft, und es kann der Einwand er-

hoben werden, die Verbindung religiöser und sittlicher Motive sei eine persönliche und darum für das allgemeine Wesen der Religion nicht maßgebende Tat ihrer Begründer.

Ganz anders verhält sich dies bei den sogenannten Naturreligionen der Kulturvölker. Die Religionsanschauungen der Inder, der Griechen, der Römer bilden ein treues Spiegelbild ihrer gesamten Lebensanschauung und damit ihres sittlichen Bewußtseins, dessen Veränderungen sich in den Wandlungen des religiösen Gefühls oft am frühesten verraten. Freilich aber tritt in diesen Anschauungen zugleich jene allgemeine Natur des Mythus, daß in ihm die religiösen Elemente auf das innigste mit den sonstigen Bestandteilen einer natürlichen Weltanschauung vermengt werden, besonders augenfällig hervor. Diese Vermengung bedingt Erscheinungen, die, namentlich wenn man sich den Unterschied von Mythus und Religion nicht gegenwärtig hält, leicht an der ethischen Bedeutung der religiösen Vorstellungen Zweifel erwecken können und sie in Wirklichkeit auch erweckt haben.

d. Die unsittlichen Elemente des Mythus.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß die Götter- und Heroengestalten des Mythus keineswegs in allen Beziehungen als sittliche Ideale erscheinen. Darin eben verrät sich die ursprüngliche Verschiedenheit des religiösen und des sittlichen Ideals, daß der Mensch alle seine Eigenschaften, auch die schlechten, in übertreibenden Bildern auf die Götter überträgt. Sie sind ihm nicht bloß Vorbilder der Tapferkeit, Gerechtigkeit und jeder gemeinnützigen Tugend, sondern sie sind nicht minder groß in List, Betrug, Gewalttätigkeit und sinnlichen Leidenschaften. Es ist unvermeidlich, daß diese Vorstellungen auch auf den religiösen Kultus herüberwirken, um die diesem innewohnenden ethischen Momente unter Umständen in ihr Gegenteil zu verkehren. Selbst der fromme Inder tritt im Gebet seinem Gotte nicht bloß bittend und lobpreisend, sondern nicht selten trotzig fordernd, für sein Opfer den schuldigen Gegendienst heischend gegenüber; und was er verlangt, das sind nicht allein geistige Gaben, sondern vorherrschend sinnliche Güter oder gelegentlich selbst Begünstigungen schlimmer Unternehmungen. Diese Erscheinungen sind notwendige Folgen der Vermenschlichung der göttlichen Wesen; daher sie uns in allen Kultformen von der Fetischanbetung des Negers bis zu den Opfergebräuchen der Ägypter, Griechen, Römer und Germanen begegnen. Einen breiten Raum

gewinnt vollends diese schlimme Seite der Vermenschlichung, sobald sich die epische Dichtung des mythologischen Stoffes bemächtigt. Dennoch würde es unbillig sein, wollte man, wie es bei den alten Philosophen geschehen ist, die Dichter für diese Dinge verantwortlich machen: sie mögen den überkommenen Stoff mannigfach ausgeschmückt haben, dieser selbst wurde ihnen durch den Volksmythus entgegengebracht. Immerhin läßt der Umstand, daß durch die dichterische Verarbeitung die Götterwelt in den Lebensschicksalen und wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Göttergestalten zu einem noch vollständigeren Ebenbilde der Menschenwelt wird, notwendig auch die sittlichen Flecken in diesem Bilde deutlicher hervortreten. So ist es denn keine Frage, daß die Götter der homerischen Epen an den menschlichen Gebrechen ebensosehr wie an den menschlichen Tugenden teilhaben. Das gilt nicht nur von Hephästos und Aphrodite und zahlreichen niederern Göttergestalten, sondern vor allen Zeus selbst scheut nicht List noch Betrug, wo es gilt, seine manchmal wenig edeln Zwecke zu erreichen. Als Liebhaber der Jo oder der Semele und in seinen sonstigen Abenteuern mit sterblichen Frauen erscheint er als das Urbild eines üppigen Tyrannen, der sich von manchem menschlichen Exemplar seiner Gattung kaum anders als dadurch unterscheidet, daß ihm die Wunder übernatürlicher Verwandlungen und übermenschlicher Stärke zur Verfügung stehen. Auch seine Ehestandsszenen mit Hera, der Streit und das Intrigenspiel der übrigen Götter sind ziemlich weit von dem entfernt, was wir eine ideale sittliche Welt nennen möchten. Alles das sind jene Züge der dichterisch ausgestalteten Volksmythologie, gegen die schon ein Xenophanes die Pfeile seiner Polemik richtete, und die von da an unausgesetzt die Angriffe der Philosophie herausforderten. Gewiß werden wir diesen Angriffen schon um deswillen ihre Berechtigung zugestehen, weil wirklich die Vermengung unmoralischer Motive mit den Göttervorstellungen allmählich eine schädigende Wirkung auf die ethische Seite der Religionsanschauungen auszuüben begann. Aber dies gilt doch erst für eine Zeit, die sich von der naiveren Auffassung jener Griechen, die zuerst den homerischen Gesängen lauschten, wahrscheinlich schon weit entfernt hatte. Denn darin gerade unterscheidet sich das gläubige Bewußtsein, dem der Zweifel noch ferne liegt, von dem Standpunkt eines späteren reflektierenden Zeitalters, daß es arglos die aus verschiedenen Motiven entsprungenen Vorstellungen vereinigt, ohne sich der Widersprüche zwischen ihnen bewußt zu

werden, und ohne daß daher auch der eine Bestandteil den andern beeinträchtigt. Der nämliche Zeus, der selbst gelegentlich falsche Eide schwört und feierlich gegebene Versprechen wieder zurücknimmt, ist darum doch der Hüter der Eide und der Beschützer der Verträge, der den Meineid und die Treulosigkeit mit seiner Strafe verfolgt.

Zwei Momente, ein objektives und ein subjektives, kommen wohl dieser ungestörten Vereinigung ethischer Gegensätze zu Hilfe. Objektiv ist die nämliche Göttergestalt eine andere, wenn in ihr der Beherrscher der himmlischen Mächte gesehen wird, auf den nun die Phantasie die aus der Erfahrung geläufigen Eigenschaften irdischer Herrscher in übertreibenden Bildern häuft, eine andere, wenn sie dem Schwörenden oder Betenden als die sittliche Macht erscheint, die im menschlichen Verkehr das Recht schützt und das Unrecht sühnt, und in der sich die innere Stimme seines eigenen Gewissens verkörpert. In gleichem Sinne unterscheidet ja auch die christliche Heiligenlegende zwischen den frommen Werken der Heiligen und ihren sonstigen, manchmal sehr unheiligen Handlungen, oder unterscheidet selbst die römische Kirche zwischen der dem Irrtum und der Sünde unterworfenen Person des Papstes und dem unfehlbaren Oberhaupt der Christenheit. Während sich so eine und dieselbe mythologische Vorstellung nach ihren verschiedenen objektiven Bedeutungen in gegensätzliche Richtungen sondert, hat aber die religiöse Vertiefung des Gemüts zugleich die subjektive Wirkung, daß die für einen gegebenen Zweck in Betracht kommende religiöse Bedeutung jede weitere aus dem Bewußtsein verdrängt. Der feierlich Schwörende, der den Namen des Zeus oder Jupiter anruft, denkt an ihn nur als an den Gott der Eide, der Betende, der seine Wünsche an ihn richtet, hat allein den Schützer der sittlichen Ordnung im Auge. Je stärker das religiöse Gefühl ist, umsomehr verengt es den Vorstellungskreis des Bewußtseins und bewirkt so, daß alle jene Nebenvorstellungen verschwinden, welche die augenblickliche Richtung des Gemüts stören könnten. Hierin liegt der Grund, weshalb auch die Vielheit der Göttervorstellungen, solange sie ihre naive Ursprünglichkeit bewahrt hat, durchaus nicht den trübenden Einfluß äußert, den ihr eine spätere Zeit zutraut. Kultus und Gebet erzeugen, wenn sie wirklich Betätigungen eines inneren Bedürfnisses sind, in jedem einzelnen Falle von selbst jene Beschränkung der Vorstellungen, die für die religiöse Erhebung gefordert wird. Diese natürlichen psychologischen Wirkungen geben darum noch nicht das Recht, in ihnen, wie es geschehen ist, Zeugnisse eines ursprünglichen Monotheismus zu sehen, oder aus ihnen einen besonderen „Henotheismus" zu machen, der den Anfang aller Religion bilden soll*).

Jene naive Betrachtungsweise, die ungestört Gegensätze vereinigt, weil sie, während ihr die eine Seite gegenwärtig ist, an die andere nicht denkt, wird aber hinfällig, sobald die Kritik sich der mythologischen Vorstellungen bemächtigt und deren innere Widersprüche zum Bewußtsein bringt; und damit beginnt notwendig ein Prozeß der Zersetzung der bisherigen Vorstellungen, der mit den religiösen zugleich die ethischen Grundlagen des Lebens in Frage zu stellen scheint. In dem Maße jedoch, als dieser Zersetzungsprozeß fortschreitet, werden nun dem mythologischen Denken mancherlei neue Hilfsmittel verfügbar, durch die es sich einer reiferen Bewußtseinsstufe anzupassen sucht, der eine solche naive Vereinigung nicht mehr genügt.

Ein erstes Hilfsmittel dieser Art liegt an sich außerhalb des Mythus und ist diesem vielmehr durch die ihn zersetzende Kritik aufgedrängt: es besteht darin, daß die Elemente, die man störend empfindet, als fremdartige Zutaten und willkürliche Ausschmückungen preisgegeben werden. Innerhalb einer jeden Kulturreligion hat es eine derartige Zeit der Auslese gegeben, und wir selbst leben heute noch mitten in einer solchen. Bei den Griechen hat sich dieser Prozeß müheloser vollzogen, als es uns beschieden ist, weil die religiösen Anschauungen ihnen nicht in einer besonders geheiligten Form überliefert waren. Dadurch wurde es ihnen leicht gemacht, alles, was von dem mythischen Stoff dem gereifteren Bewußtsein nicht mehr genügen mochte, den Dichtern aufzubürden, und es blieb einem jeden bis zu einem gewissen Grade freigestellt, nach eigenem Bedürfnis von dem Überlieferten beizubehalten was ihm zusagte. Dieser Zustand der Dinge war offenbar während der attischen Periode eingetreten. In ungleich höherem Grade hat die römische Religion, dem auch hier auf die Begründung fester Rechtsordnungen gerichteten Sinn des römischen Volkes nachgebend, in streng geregelten Kultvorschriften und in einer zu deren Ausführung und Überwachung eingesetzten Priesterschaft von frühe an den Charakter strengerer Gebundenheit angenommen. Aber hier wirkte nun, gewissermaßen als ein Äquivalent für jene dem griechischen Geiste eigene freiere

*) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 2. Aufl., S. 291 ff.

Beweglichkeit, die Einwirkung fremder Religionskulte, vor allem der griechischen, dann in der späteren Zeit, der Ausbreitung der römischen Weltherrschaft folgend, auch der orientalischen, ausgleichend, und ließ mehr und mehr auch dem Einzelnen einen freieren Spielraum in der Betätigung seiner Überzeugungen.

Ein wirksameres Mittel für den nämlichen Erfolg besitzt jedoch das mythologische Denken selbst in der Schaffung neuer Göttervorstellungen, die von den Mängeln der älteren Mythen frei sind. Dieses Mittel ermöglicht es dem Bewußtsein, auch noch auf einer höheren sittlichen Entwicklungsstufe den religiösen Ideen eine die Phantasie ansprechende Form zu geben, während jene philosophische Kritik, die an den vorhandenen Göttergestalten nur das bewahren möchte, was ihr standhält, sehr bald in die Gefahr gerät, die religiöse Anschauung zum reinen Begriff zu verflüchtigen. In Griechenland und Rom tritt namentlich die Umwandlung gewisser ursprünglicher Attribute der Götter oder untergeordneter Dämonen in selbständige Göttervorstellungen von vorwiegend oder ausschließlich ethischem Charakter bedeutsam hervor. So die Tyche, die Dike, die Nemesis, das Dämonion, das Fatum, die Fides, Felicitas, Fortuna u. a. Die Tyche, anfangs noch im Dienste des Zeus gedacht, wurde allmählich zu einer Art Gegengöttin, die umsomehr in die Rolle der schicksallenkenden, den Göttern selbst übergeordneten Macht eintrat, je mehr diese Götter durch das Spiel der poetischen Phantasie ethisch entwertet waren. Der Jupiter Fulgur, der Blitzgott, wird, indem der Blitzstrahl zuerst als Rache für den Ungehorsam gegen den Willen Gottes, dann als Strafe für sittliche Schuld überhaupt gedeutet wird, zum Schützer des Eidschwures, dessen verpflichtende Kraft dem Römer als ein äußeres Symbol der Pflicht überhaupt gilt, zum Jupiter Fidius; und aus diesem Attribut löst endlich die Fides als eine selbständige Gottheit sich ab. Ähnlich sind der Venus Felix und Victrix die Felicitas und die Victoria gefolgt. Nachdem einmal solche Attribute zu selbständigen Göttern erhoben waren, bedurfte nun aber bald dieser Prozeß überhaupt nicht mehr der Anknüpfung an einen ursprünglichen Naturgott. Der Begriff, das Wort selbst wurde zum Gott hypostasiert. So folgten die Spes, die Pietas, die Concordia, die Virtus, der Honos, der Bonus Eventus u. a. Indem aber bei allen diesen göttlichen Wesen die abgeleitete oder neue Bildung der Namen unmittelbar die Bedeutung lebendig erhält, werden zugleich diese neuen spezifisch ethischen Götter vor einem ähnlichen Geschick bewahrt, wie es den Göttern der alten Mythen widerfahren war. In einer Tyche, Fortuna, Fides, Virtus und anderen späteren Objekten des Kultus ist der Hinweis auf das Schicksal, das Glück, die Treue, die Tugend so zwingend enthalten, daß die Personifikation dieser Begriffe die erste und letzte Veränderung bleibt, welche die mythenbildende Phantasie mit ihnen vornehmen kann.

In diesen späteren Gestaltungen der mythologischen Vorstellungen hat sich nun aber zugleich eine vollständigere Trennung der Richtungen vollzogen, in denen sich der religiöse Inhalt des Mythus betätigt. Von jenen früher bezeichneten beiden Bestandteilen des religiösen Ideals, nach deren einem die Götter ideale Vorbilder menschlichen Handelns, und nach deren anderem sie Träger einer idealen Weltordnung sind, bleibt für zahlreiche Gestalten des späteren Mythus nur der zweite bestehen, und namentlich die Personifikationen der verschiedenen Schicksals-, Tugend- und Rechtsbegriffe schließen jede andere Beziehung von selbst aus. In gleichem Maße pflegt das vorbildliche Moment teils überhaupt zurückzutreten, teils auf gewisse Mittelgestalten zwischen Menschen- und Götterwelt oder schließlich sogar völlig auf menschliche Persönlichkeiten, die in der Erinnerung in idealisierter Form fortleben, überzugehen.

e. Die psychologische Entwicklung des Mythus.

Daß alles mythologische Denken aus einer Quelle hervorgegangen sei, scheint vielen Mythologen als eine selbstverständliche Voraussetzung zu gelten. Da der Mythus ursprünglich, wie oben bemerkt, die gesamte Weltanschauung des Menschen in sich schließt, so würde danach der Mensch der Urzeit bei der Gestaltung seiner Weltanschauung nur von einem Motive bestimmt worden sein. Nach den in der klassischen Mythenforschung zur Herrschaft gelangten Ansichten soll dieses Motiv in der Deutung der Naturerscheinungen bestehen, so als wenn der Mensch auf dieser frühen Stufe völlig von dem Interesse der Naturerklärung beherrscht worden wäre, die dann freilich nur in einer phantastischen oder poetischen Form gelingen konnte. Dieser Auffassung hat zuerst die Anthropologie der Naturvölker den Geister- und Dämonenglauben als den Anfang aller Mythenbildung gegenübergestellt, und mehr und mehr hat diese Ansicht auch bei den Vertretern der klassischen Mythologie Zustimmung gefunden. Von dem Geisterglauben nimmt man aber an, daß er teils durch den Eindruck des Todes, teils durch die Erscheinungen des Traumes seine Anregungen empfangen habe, daher

an ihnen wahrnimmt, sei es wegen ihrer ungewohnten Gestalt, als furchterregende lebende Wesen erscheinen? Wenn bei dem Kinde das phantastische Spiel der Vorstellungen sich zumeist nicht den großen und gewaltigen Naturerscheinungen, sondern den Objekten seiner nächsten Umgebung zuwendet, und wenn bei ihm überhaupt die phantasievolle Belebung der Gegenstände meist nur ein Spiel bleibt, so ist das bei der Verschiedenheit der Bedingungen, unter denen es sich befindet, begreiflich genug. Das Kind hat einige Eigenschaften mit dem primitiven Menschen gemein, aber es ist weder selbst ein solcher, noch lebt es unter den nämlichen äußeren Einwirkungen wie er. Wie daher das Kind eine Sprache höchstens in einigen spurweisen Anfängen erschaffen kann, so wird auch jene phantastische Auffassung der Wirklichkeit, aus welcher der Mythus entspringt, kaum anders als in der Anlage und Richtung seiner Phantasietätigkeit sich verraten können.

Daß die euhemeristischen Theorien der Mythenentwicklung den normalen Verlauf der Erscheinungen umkehren, kann darum für eine psychologische Betrachtung der Dinge nicht zweifelhaft sein. Der normale Verlauf ist es nicht, daß sich ein dichterisches Bild allmählich in geglaubte Wirklichkeit umwandelt, sondern umgekehrt: was ursprünglich geglaubte Wirklichkeit war, lebt zuerst fort als Metapher, um schließlich, wenn die übertragene Bedeutung des Wortes über die ursprüngliche den Sieg davongetragen hat, auch als solche zu erlöschen. Und ebenso enthält der allverbreitete Geister- und Zauberglaube der heutigen Kulturvölker zahllose Rudimente einst lebensvoller mythologischer Vorstellungen und viele unverständlich gewordene Züge eines einstigen Naturmythus, während die umgekehrte Entwicklung allein als das Resultat einer künstlichen Konstruktion bekannt ist, bei welcher namentlich von dem Begriff des „Fetischismus" ein sehr willkürlicher Gebrauch gemacht wird*). Wenn man den blitzeschleudernden olympischen Zeus als die Verbindung eines „Bergfetisch" mit einem „Himmelsfetisch" betrachtet, so ist damit freilich die Kluft zwischen dem Zauberglauben des Negers und der hellenischen Göttervorstellung durch ein Wort überbrückt; aber die Verschiedenheit zwischen beiden Gedankenkreisen besteht fort, und die Annahme eines übereinstimmenden Ursprungs bleibt so unsicher wie vorher.

*) Als Beispiele dieser Interpretation vgl. J. Lippert, Die Religionen der europäischen Kulturvölker, S. 124, 325 ff. H. Spencer, Soziologie, I, S. 443 ff.

Hat jede einseitige Auffassung historischer Erscheinungen von vornherein die Vermutung gegen sich, daß sie der Fülle des wirklichen Lebens nicht gerecht werde, so gilt das in der Tat vor allem von der Auffassung ursprünglicher Welt- und Lebensanschauungen. Die Einheit der Betrachtung ist hier immer erst ein spätes Erzeugnis wissenschaftlicher Reflexion. Der Naturmensch beurteilt die Dinge umsoweniger von einem einzigen Gesichtspunkte aus, je weniger er selbst in seinem Fühlen und Handeln nur von einem einzigen Motiv bestimmt wird. Ist doch auch die Mythologie eines Volkes ursprünglich keine einheitliche, sondern erst allmählich aus zahllosen zerstreuten und unzusammenhängenden Mythen zu einer Art System zusammengewachsen, an dem die planmäßige dichterische Bearbeitung, welcher der philosophische Einheitstrieb bereits nicht ganz fremd bleibt, wesentlich teilnimmt. So sind auch die Motive des mythologischen Denkens nicht einfach, sondern so verwickelt wie die Menschennatur selbst. Gewiß, es ist völlig unpsychologisch, vorauszusetzen, der Mensch sei mit dem Bedürfnis nach Naturerklärung oder gar allein mit diesem in die Welt getreten. Aber es ist ebenso unpsychologisch, zu meinen, er habe mit den gewaltigen Erscheinungen von Blitz und Donner, dem Zug der Wolken und der Gestirne ursprünglich gar keine Vorstellungen verbunden; oder er habe diese Erscheinungen mit der nämlichen nüchternen Ruhe betrachtet, mit der ihnen der heutige Kulturmensch seine Aufmerksamkeit schenkt, und all sein Sinnen sei in dem Gedanken an die Seelen der Verstorbenen und ihre Schicksale befangen gewesen.

Die psychologische Quelle der Mythenbildung freilich ist in gewissem Sinne eine einheitliche. Sie entspringt aus einer personifizierenden Apperzeption, deren Wesen darin besteht, daß der Mensch sein eigenes Bewußtsein objektiviert. Wo er eine Bewegung wahrnimmt, da sieht er auch einen Willen, der entweder in dem bewegten Gegenstand seinen Sitz hat oder als besonderes Wesen hinter ihm steht; und von dem Bewegten überträgt er diese Vorstellung leicht auf das Unbewegte, namentlich wo es ihm unter Bedingungen entgegentritt, die seine Aufmerksamkeit fesseln und Furcht oder Hoffnung in ihm erregen. Indem sich nun aber dieser Vorgang den verschiedenen Objekten gegenüber betätigt, liegen in demselben von Anfang an die Keime zu den verschiedensten Gestaltungen mythologischer Vorstellungen. Die Entwicklung dieser Keime mag dann immerhin in den wechselndsten Formen erfolgen: was im einen Fall nur in spurweisen Anfängen vorhanden, kann sich in einem

andern von frühe an als die herrschende Macht betätigen: dennoch wird der geistige Zusammenhang solch verschiedenartiger Gestaltungen weder darin zu suchen sein, daß sie alle einen einzigen äußeren Ausgangspunkt besitzen, noch auch darin, daß sie in einem gleichförmigen Wechsel sich aneinander anschließen, sei es in der beliebten Reihenfolge Fetischismus, Animismus, Polytheismus, sei es in irgend einer sonstigen, die man an deren Stelle setzen möchte. Vielmehr äußert sich die Gleichartigkeit der psychologischen Motive des mythologischen Denkens darin, daß alle möglichen Formen personifizierender Apperzeption fast unausgesetzt nebeneinander existieren und nur in Bezug auf den Grad, in dem sie ausgebildet, und in der Art, wie sie miteinander verflochten sind, sich unterscheiden. Ja selbst hinsichtlich der Art, wie die Mischung der Elemente allmählich sich ändert, ist die Entwicklung nicht entfernt eine gleichförmige, sondern nach Natur- und Kulturbedingungen und geistigen Anlagen weit abweichend bei verschiedenen Völkern. Erwägt man, wie die Mythologien sonst so nahe verwandter Stämme wie der Inder und Perser, der Griechen und Römer keineswegs in nebensächlichen Momenten, sondern in ihrem ganzen Charakter abweichen, so unterliegt es kaum einem Zweifel, daß die Differenzierung der mythologischen Vorstellungen gerade bei stammverwandten Völkern eine weit größere ist als diejenige der Sprache, während dagegen gewisse fundamentale Übereinstimmungen, die alle Natur- und Kulturvölker umfassen, jedenfalls auf dem Gebiete des Mythus auffallender zur Geltung gelangen.

Für die hier untersuchte Frage ist nun diese Verbindung von Vielgestaltigkeit und Gleichartigkeit von der höchsten Bedeutung. Denn sie bedingt es, daß sich auch diejenigen Elemente, denen wir einen religiösen und sittlichen Charakter beimessen, mit den verschiedensten sonstigen Bestandteilen des Mythus verbinden können, so daß gewisse Vorstellungen auf einer früheren Entwicklungsstufe einen ethischen Wert besitzen, den sie später einbüßen, und umgekehrt andere einen solchen erwerben, während er ihnen ursprünglich nicht zukam. Ganz besonders gilt dies von denjenigen Vorstellungen, in denen die mythenbildende Phantasie ideale Vorbilder menschlicher Tüchtigkeit zu gestalten strebt.

2. Die Götter als sittliche Ideale.

a. Der Ahnenkultus.

Das ehrende Gedächtnis der Vorfahren ist ein Zug, der, so frühe er uns in den Überlieferungen der Kulturvölker entgegentritt, doch in den ersten Anfängen menschlicher Entwicklung noch ganz zu fehlen scheint. Das Grauen vor dem Tode und die aus diesem Grauen entstandene Furcht vor den Geistern der Geschiedenen erscheint zunächst als das einzige Motiv, aus dem die primitiven Gestaltungen eines Totenkultus hervorgehen. Denn die Seele, die mit dem Hauch des Atems entweicht, und die zumeist als ein Schatten oder als luftartiges Abbild des Menschen gedacht wird, bleibt für längere oder kürzere Zeit auf dem Schauplatz seiner irdischen Taten; oder wo sie diesen verläßt, um in ein besonderes Totenreich einzugehen, da steht sie doch so lange, als überhaupt das Gedächtnis an den Verstorbenen dauert, mit den Lebenden in Verbindung. Sie teilt mit ihnen nicht nur Schmerz und Freude, sondern sie heischt vor allem auch Erfüllung ihrer Wünsche und bedroht den, der sie ihr versagt. Der Traum, der dem Naturmenschen erlebte Wirklichkeit scheint, erneuert fortan diese Vorstellungen. Durch das rätselhafte Kommen und Schwinden solcher Phantasmen, verbunden mit dem Grauen, das der Anblick des Toten einflößt, stellen aber dann sich weitere Beziehungen her. Das Rätselhafte gilt zugleich als ein Zauberhaftes. Glück und Unglück werden so auf umgebende dämonische Wesen zurückgeführt. Zu ihnen gehört die Seele des Verstorbenen umsomehr, als bei ihr die Annahme naheliegt, daß sie an den Schicksalen der Hinterbliebenen teilnehme. Bald geschieht es, indem sie dem Lebenden mit ihrem Rate beisteht, ihm gute Gedanken eingibt, bald indem sie, ähnlich wie andere glück- oder unglückbringende Dämonen, unmittelbar tätig in sein Schicksal eingreift. Nicht selten scheiden sich darum auch die Seelen in gute und schlimme Dämonen: die Vorfahren, besonders die tapferen und die ruhmvoll verstorbenen unter ihn, leben als hilfreiche, die Feinde, die Ruchlosen als schadenstiftende Geister fort*).

In allem dem liegen die Motive von Kulthandlungen, die zunächst in mannigfachen, individuell abweichenden, nur durch den

*) Beispiele hierzu vgl. bei Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 194 ff., III, S. 196 ff. u. a. a. O. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 110 ff. Bastian, Beiträge zur vergleichenden Psychologie, S. 72 ff.

übereinstimmenden Zweck zusammenhängenden Formen entstanden sein mögen, sich aber frühe schon zu festen, durch die Sitte geheiligten Ordnungen verdichtet haben. Indem dieser Kultus die Geister zu versöhnen, die Wünsche, die man ihnen beilegt, zu befriedigen sucht, mengt sich aber in unmerklichen Übergängen, der anfänglich alleinherrschenden Furcht ein leises Ehrfurchtsgefühl bei, das nun auch selbständig durch die Erinnerung an die rühmenswerten Taten und Eigenschaften der Verstorbenen geweckt wird. Damit beginnt dann zugleich noch ein anderes Motiv wirksam zu werden: es besteht in jenem Einfluß, den überall die Wünsche des Menschen, wie auf die Zukunft, so in gewissem Grad auf die Vergangenheit ausüben. Die Schwächen und Mängel der Vorfahren, die im ehrenden Gedächtnis bewahrt bleiben, werden vergessen, und seine Vorzüge in der Erinnerung vergrößert, nach dem Satze: „De mortuis nil nisi bene", der vielleicht für alle Stufen der Kultur seine Geltung hat.

Es mag sein, daß der ethische Trieb, der an und für sich in dieser idealisierenden Erinnerung an den Vorfahren liegt, durch die Vermengung mit Geister- und Zaubervorstellungen geschädigt und zuweilen völlig unterdrückt wird. Aber dabei ist doch nicht zu vergessen, daß überall erst solche Motive, welche die Hoffnung oder Furcht des Menschen erregen, eine nachhaltigere Wirkung äußern. Ist auch die Verehrung der Ahnen gewiß keine interesselose, wenn diese zugleich als Schutz- oder Rachegeister angerufen und gefürchtet werden, so braucht doch die ethische Wirkung, welche die ihnen in der Erinnerung zugeschriebenen persönlichen Eigenschaften ausüben, darum nicht ganz zu schwinden. In der Tat liegen Zeugnisse genug vor, die beweisen, daß diese Wirkung namentlich in zwei Richtungen sich betätigt.

Zunächst ist es das persönliche Beispiel, das zur Nacheiferung anregt. Liegt in der Neigung, die Eigenschaften des Ahnen in der Erinnerung zu idealisieren, an und für sich schon ein ethisches Moment, so wirkt die Vorstellung, die dieser Trieb erzeugt, ähnlich der lebendigen Wirklichkeit, für die sie gehalten wird. Der Tote ist aber ein besseres sittliches Vorbild, als es der Lebende sein könnte, weil der Phantasie in den Vorzügen, mit denen sie sein Bild ausstattet, keine oder doch nur diejenigen Schranken gesetzt sind, welche die Bedingungen des wirklichen Lebens mit sich führen. Zwar kann der Mensch in dem Ideal, das er sich vorstellt, immer nur solche Eigenschaften in gesteigertem Maße vereinigen, die er jeweils für vortrefflich hält, und diejenigen beseitigen, die ihm hassenswert dünken. Doch so mangelhaft dieses Ideal sein mag, in der Wirkung, die es ausübt, liegt zugleich die Anlage zu seiner eigenen Vervollkommnung und so die Möglichkeit einer unbegrenzten Entwicklung.

Aber noch in einer zweiten Beziehung wirkt das idealisierende Licht, das ein ehrendes Gedächtnis über vergangene Geschlechter verbreitet, zurück auf die Gegenwart. Auf den Greis, der am Abend seines Lebens steht, fällt schon ein Schimmer der Verehrung, die ihm nach seinem Hinscheiden gezollt wird. Der Kultus der Toten, ursprünglich aus der Furcht, dann allmählich zugleich aus den Gefühlen der Ehrfurcht und der Pietät hervorgegangen, wirkt durch die religiöse Färbung, die er diesen Gefühlen verleiht, verstärkend auf sie zurück und erweckt so auch bei der Verehrung der lebenden Eltern und der hervorragenden Stammesgenossen Affekte, die denen der religiösen Verpflichtung verwandt sind. Der Egoismus, der den Nebenmenschen allein nach dem geleisteten Nutzen schätzt, vermag in dem hilflosen Alter nur eine Last zu erblicken, deren man sich zu entledigen sucht, sobald die harte Not des Daseins dazu zwingt. Wo dieser Egoismus mit jenem Pietätsgefühl in Streit gerät, da liegen darum in dem Leben des Naturmenschen nicht selten die stärksten Gegensätze, rücksichtslose Roheit und rührende Aufopferung, dicht beieinander. Daß in diesem harten Kampf die Pietät den Sieg davontragen kann, und daß sie, wo die tiefste Stufe der Roheit überwunden ist, meist ihn errungen hat, ist eines der stärksten Zeugnisse für die ethische Macht der Gefühle, die den Menschen an sein Geschlecht binden. Doch darf man vielleicht zweifeln, ob diese Gefühle ohne die Hilfe, die sie zuerst in der Furcht vor der Rache der Seele und dann in dem Ahnenkultus gewonnen, sich jemals entwickelt hätten.

Daß übrigens der Ahnenkultus vorzugsweise den Seelen der im Leben durch Tugenden oder durch Rang hervorragenden Verstorbenen seine Verehrung widmet, ist ebenso psychologisch begreiflich, wie für die ideale Bedeutung dieser Kultusform wesentlich. Tugend und Rang pflegen sich aber, wenn die Erfahrung keinen allzu dringenden Widerspruch erhebt, in der Vorstellung der Mitlebenden und umsomehr der Nachlebenden innig zu verbinden. Wie auf das Greisenalter, so geht bei den Naturvölkern auf die Häuptlinge und Fürsten schon während des Lebens etwas von jener religiösen Verehrung über, die ihnen nach dem Tode zu teil wird, und

entwickelt haben. Hier überall zeigt es sich dann, daß das dem Menschen eingepflanzte Streben, sich ein ideales Vorbild von dem, was er für tugendhaft und begehrenswert hält, zu denken, in dem Ahnenkultus einen Ersatz sucht. So begreift sich der merkwürdige Kontrast düsteren Schreckens und liebevoller Pietät, der uns, sobald sich jene verschiedenen Elemente durchdringen, in den Religionsanschauungen und Stammessagen der semitischen Völker begegnet.

Indem die Verbindung des Naturgottes mit der Erscheinung, die ursprünglich als seine Verkörperung betrachtet wird, allmählich sich löst, wird nun jener zum unsichtbaren, aber von der Phantasie sichtbar hinzugedachten Beweger und Lenker der Erscheinungen. Die Ursachen, aus denen den Göttern so oft groteske tierische Gestalten ursprünglich beigelegt wurden, treten so mehr und mehr zurück. Der Gott wird durchaus menschenähnlich und bewahrt höchstens in einzelnen Attributen die Erinnerung an sein vormaliges Wesen. Die Motive des Staunens und der Furcht, die von Anfang an die Erhabenheit der Naturerscheinung in dem Gemüt erweckte, treiben nun aber die mythenbildende Phantasie an, den Gott mit allen den Eigenschaften in gesteigertem Maße auszustatten, die ihr bei ähnlichen Formen menschlichen Wirkens begegnet sind. Die Naturanschauung legt dieser gestaltenden Tätigkeit der Phantasie keine Schranken mehr auf, und die Trennung des Gottes von dem Naturobjekt macht es möglich, ihm auch solche Attribute beizulegen, die durch seine ursprüngliche Naturbedeutung nicht gefordert waren. Dem kommt vielfach noch ein anderes Moment begünstigend entgegen. Indem die Anfänge der religiösen Entwicklung überall in eine Zeit der Sonderung einzelner Horden und Stämme zurückreichen, die zumeist nur in äußerem und nicht selten feindlichem Verkehr miteinander stehen, ist auch die Götterwelt solcher Stämme trotz ursprünglicher Verwandtschaft der Sprache und Sitte zunächst keine einheitliche, sondern jeder Stamm verehrt seine besonderen Schutzgötter und knüpft an die Orte seiner Ansiedlung spezifische Göttervorstellungen. Diese „Sondergötter“, wie man sie wegen dieser begrenzten, im übrigen aber höchst vielseitigen Natur nicht unpassend genannt hat, sind zumeist wohl aus dem ursprünglichen Dämonenglauben hervorgewachsen*). Es vermengen sich dann aber

*) H. Usener, Götternamen, 1896, S. 247 ff. Analoge Beispiele aus der Mythologie der Ägypter vgl. bei C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, 1, 1895, S. 38 ff.

mit ihnen auch zweifellos schon Fragmente eines Naturmythus, der die Spuren dieser lokalen Entstehung an sich trägt. In dem Maße als die ursprünglich getrennten Stämme in einen regeren geistigen Verkehr treten oder gar allmählich zu einer Volksgemeinschaft zusammenfließen, geben nun jene Stammes- und Lokalgötter allmählich ihre Sonderexistenz auf, und es fließen damit vielfach zugleich verschiedene Göttergestalten in eine einzige zusammen. Dieser Prozeß der Vereinigung unterstützt ebensosehr die fortschreitende Vermenschlichung der Götter, wie diese ihrerseits wieder, indem sie den Gott von seiner Ursprungsstätte loslöst, zur Vollendung jener beiträgt. In dem Maße, als infolge aller dieser Bedingungen die ursprüngliche Naturbedeutung der Götter vergessen wird, gestaltet sich jetzt die Götterwelt mehr und mehr zu einem phantastisch gesteigerten Abbild der Menschenwelt. Gehen auch in dieses Abbild die Schwächen und Fehler des Menschen, und sie ebenfalls in mancher Beziehung in gesteigerten Formen, ein, so gewinnen doch nicht minder die Götter als erhabene Vorbilder jeder Art Tüchtigkeit, die unter Menschen geschätzt ist, eine umso größere Bedeutung, je mehr die Menschenähnlichkeit dieser Götter empfunden wird. Es erscheint dem Menschen nicht mehr als ein Ding der Unmöglichkeit, selbst dem Gotte ähnlich zu werden; ja in einzelnen Fällen tritt dieses Streben geradezu als eine Forderung an ihn heran. So wurde in Rom von dem Flamen Dialis verlangt, daß sein eigenes Leben ein Beispiel jener höchsten Reinheit und Heiligkeit sei, die man sich in dem Gott, dem er diente, verkörpert dachte*).

Gleichwohl erhält sich in der ethischen Bedeutung, die so die Vermenschlichung der Göttergestalten des Naturmythus gewinnt, genug von dem ursprünglichen Wesen dieser Götter, daß die Gefühlsfärbung, die dem Natureindruck anhaftet, auch in die späteren Umwandlungen übergeht: sie wird nur vermöge jener Verwandtschaft der Gefühle, denen die ästhetischen Wirkungen ihre Macht über das Gemüt verdanken, aus dem Sinnlichen in das Sittliche hinübergetragen. Sicherlich geschieht das aber, ohne daß ursprünglich die Übertragung als solche empfunden würde. Mit einer Art von Zwang verwandelt sich vielmehr für das primitive Denken der lichte Himmelsgott in ein Vorbild sittlicher Reinheit, die Gewitterwolke in einen Unheil sinnenden Dämon u. s. w. Das Bedürfnis

*) Wissowa a. a. O. S. 433 ff.

des Gemüts, die guten wie die schlimmen Ideale nicht in einer einzigen Vorstellung verkörpert zu denken, sondern sie, den verschiedenen Richtungen der Gefühle folgend, in eine Vielheit zu scheiden, findet dabei einen Anhalt in der Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen, deren jede die Anlage in sich trägt, als sinnliche Basis einer besonderen ethischen Vorstellung zu dienen. Anderseits freilich wirkt dieser sondernden Tendenz in einem gewissen Grade wieder die menschenähnliche Persönlichkeit der umgewandelten Naturgötter entgegen, die es zwar gestattet, daß an jedem derselben eine Tugend mehr als andere hervorleuchte, der es aber widerstrebt, dem persönlichen Ideal nicht auch die andern rühmenswerten Eigenschaften beizulegen. So entspringt schließlich die Verteilung der Eigenschaften an die vermenschlichten Naturgötter aus einer Art von Kompromiß zwischen der durch Naturbedingungen und ethische Bedürfnisse nahe gelegten Trennung, und der durch die persönliche Einheit geforderten Verbindung der Eigenschaften. In diesem Sinne erschien dem Griechen die Gestalt des Zeus als ein Vorbild aller Herrschertugenden, vornehmlich der Gerechtigkeit; aber der Gott vereinigt damit nicht bloß, entsprechend dem erhabenen Eindruck einer machtvollen Persönlichkeit, das höchste Maß körperlicher Stärke, sondern er ist nicht minder groß und furchterregend in der Leidenschaft. Hera bleibt, trotz der verunstaltenden Beimengungen, die teils aus der ursprünglichen Naturbedeutung, teils aus der Übertragung weiblicher Schwächen entspringen, und die in den mannigfachen Kämpfen mit Zeus zum Ausdruck kommen, doch zugleich ein Ideal edler Weiblichkeit. In Athene verkörpert sich jene geistige Klarheit und Besonnenheit, verbunden mit energischer Willenskraft, durch die sie im Kampf wie bei den Werken des Friedens als die mächtigste Helferin erscheint. Über allen hellenischen Göttergestalten aber als leuchtendes Vorbild einer jeden dem Griechen erstrebenswerten Tugend steht der klassischen Zeit Apollo, bei dem eben deshalb, weil seine ursprünglich aus den mannigfaltigsten Zügen des Seelenkultus und des Naturmythus zusammenfließende Bedeutung eine so weitverzweigte ist, kaum ein einzelner Vorzug genannt werden kann, den er vor andern in seinem persönlichen Wesen zum Ausdruck bringt. Um so mächtiger tritt bei ihm die allgemeine religiös-sittliche Bedeutung in dem Kultus, dessen Träger er ist, sowie in dem Einflusse hervor, den dieser Kultus auf den Pythagoreismus und durch ihn auf die ganze spätere Philosophie ausübte.

Es würde ein interessantes, jedoch der gegenwärtigen Aufgabe fernliegendes Unternehmen sein, jenen Unterschieden des Mythus nachzugehen, in denen sich selbst bei nahe verwandten Völkern die Verschiedenheit der ethischen Charakteranlage betätigt. Wie weit ab liegt doch der erhabene, und dabei die düsteren und furchterregenden Züge hervorkehrende Mythus der Inder von den eine vielseitigere, aber in ihrem Grundton lichtfreudige Lebensauffassung widerspiegelnden Göttervorstellungen der Griechen! Wie verschieden ist, trotz der Gemeinschaft der ursprünglichen Naturgrundlage, der römische Jupiter vom hellenischen Zeus! Jedes Volk schreibt, wie der alte Mythenfeind Xenophanes schon gesagt hat, seine eigenen Tugenden und Fehler auch seinen Göttern zu. Aber wo der Mensch, was er unter Menschen lobenswert findet, auf die Götter überträgt, da sieht er in diesen nicht mehr die Menschen, wie sie wirklich sind, sondern wie er wünscht, daß sie sein möchten; und so wird ihm das Bild, das er ursprünglich selbst gestaltet, zum Vorbild, in dessen Nacheiferung er nach Vervollkommnung strebt.

Doch nicht bloß die Tugenden, sondern auch die Schwächen und Fehler verkörpern sich, gemäß jenem Streben des Menschen, alles nach außen zu versetzen, was in ihm selbst lebt, in den menschlich gedachten Naturgöttern; und auch hierzu liegen schon in dem sinnlichen Gefühlscharakter des ursprünglichen Naturmythus die Bedingungen bereit. Der Wechsel von Tag und Nacht, von Winter und Sommer, die Verdunkelung des Himmels durch die Gewitterwolke, die zerstörende Macht des Feuers, oder die versengende Glut der tropischen Sonne und andere ähnliche Motive bieten sich überall dar, um dem Bedürfnis nach objektiver Verkörperung der düsteren Gemütsstimmungen, der an widrige Schicksale, und dann, in der weiteren Übertragung dieser Vorstellungen, der an das Verderbliche und an das Böse gebundenen Affekte einen äußeren Anhalt zu geben. Das typische Beispiel dieser Art bilden namentlich jene Vorstellungen, die, von dem Kampf des Lichtes mit der Finsternis ausgegangen, in dem Mythus der alten Iranier zu ihrer äußersten Entwicklung gelangt sind. Könnte es auch zunächst als eine Beeinträchtigung des ethischen Gehaltes der Religionsanschauungen erscheinen, wenn diese nicht bloß ein positives Ideal der Tugend, sondern zugleich ein negatives des Lasters enthalten, so ist in Wahrheit doch eine solche Ausbildung von Gegensätzen ein besonders kräftiges Zeugnis sittlicher Wertschätzung. Denn diese verstärkt sich durch den Kampf der Gegensätze. Das Tugendideal wird, wie jedes Gefühlserzeugnis,

größer und inhaltreicher durch seinen Kontrast mit dem Bösen. Auch das Christentum hat daher jenen Dualismus der iranischen Religionsvorstellungen sich zu eigen gemacht. Hier tritt er aber, wie auch schon in seinen Ursprüngen, in einen innigen Zusammenhang mit den später zu betrachtenden Vergeltungsvorstellungen, durch welche die Idee des sittlichen Ideals von dem neben ihr im Naturmythus bereits vorgebildeten Gedanken der sittlichen Weltordnung teilweise verdrängt wird.

c. Der Heroenkultus.

Indem sich die Naturgötter allmählich loslösen von den Naturerscheinungen, in denen sie ursprünglich verkörpert gedacht wurden, treten sie zu den Verhältnissen des menschlichen Lebens und Verkehrs in immer innigere Beziehungen. Sie nehmen teil an menschlichen Interessen, sie kämpfen die Schlachten der Krieger mit; sie sind, indem ihnen der Charakter jener Sondergötter erhalten bleibt, deren Vereinigung und Steigerung teilweise der Naturmythus seinen Ursprung verdankt, zu Schutzgottheiten der Städte und Landschaften, der Berufszweige und Beschäftigungen geworden. Sie finden endlich Wohlgefallen an irdischen Frauen und geben so einem Geschlecht von Halbgöttern den Ursprung, auf welches noch in später Zeit alle, die durch Geburt und gebietende Stellung hervorragen, mit Vorliebe ihren Stammbaum zurückführen. Damit hat sich der Übergang des Naturmythus in die Heroensage vollzogen. In ihr fließen Mythus und Geschichte mehr und mehr ineinander, indem teils der Naturmythus eine historische Umdeutung erfährt, teils aber historische Begebenheiten mit den Zügen des einstigen Naturmythus ausgestattet oder durch freie Schöpfungen der mythenbildenden Phantasie dichterisch ausgeschmückt werden. Auf diese Weise wird das eigenste Gebiet des Naturmythus, die Natur selbst, allmählich dem mythologischen Denken entzogen, und dieses richtet sich, während sich das wissenschaftliche Nachdenken der Naturanschauung bemächtigt, auf das, was dem Menschen immer ein Rätsel bleiben wird, auf seine Zukunft und die Wechselfälle des Schicksals, und auf die dem Gedächtnis entschwundenen Anfänge seines Geschlechts und seiner Geschichte. Die Naturgötter gewinnen so schließlich teils den Charakter von Schicksalsgöttern, teils werden sie zu Nationalhelden und Städtegründern. Nach beiden Richtungen ist der nie ganz verschwindende Dämonenglaube und Ahnenkultus

wohl im stande, diesen Wandel der Anschauungen zu befördern. Immerhin ist es bemerkenswert, daß in Griechenland wie in Rom die direkte Beziehung des Heroentums zu der Verehrung der Verstorbenen erst einer späteren Zeit angehört, welcher der Ursprung dieser Entwicklungen fremd geworden war, und die bereits unter dem mitwirkenden Einfluß orientalischer Religionsanschauungen stand.

Für die Erhaltung der mythischen Elemente des Denkens ist nun aber jene historische Umdeutung und ihre Vermengung mit wirklicher Geschichte von großer Bedeutung. Der Glaube an die Heroen überdauert lange den an die wirklichen Götter. Zeus und Apollo, Hera und Athene waren schon zu Gegenständen einer zweifelhaften Verehrung geworden, als noch die Taten des Theseus, der Pelopiden, des Odysseus für historische Wahrheit galten. Teils ist es die Zurückführung des Übermenschlichen auf menschliche Verhältnisse, die unmittelbare Anlehnung der Handlungen an menschliche Motive, teils die Vermengung mit den Begebenheiten und Persönlichkeiten der wirklichen Geschichte, die der Heroensage diese größere Glaubhaftigkeit und dadurch höhere Widerstandskraft gegen die zersetzenden Einwirkungen des philosophischen Denkens und des sonstigen Wandels der Anschauungen verleihen. Bei dieser besonders von der griechischen und der deutschen Heldensage freigebig geübten Einfügung historischer Landschaften und Persönlichkeiten in einen mythischen Stoff, dessen Elemente nicht selten zugleich auf einen einstigen Naturmythus zurückweisen, folgt das mythenbildende Bewußtsein dem Triebe nach einer lebendigeren Vergegenwärtigung der Gegenstände, und es ist so, ohne sich dieser Absicht bewußt zu werden, fortan geschäftig, den mythischen Stoff den sich ändernden Bedürfnissen des Bewußtseins anzupassen. Auf zwei Wegen verwandelt sich hierbei der Mythus in geglaubte Geschichte: teils indem ein der Naturanschauung entlehnter mythischer Inhalt durch die Ausstattung mit historischen Beziehungen dem Verständnisse näher gerückt, teils indem ein wirkliches historisches Ereignis mythisch ausgeschmückt und verändert wird. Die erste dieser Umgestaltungen ist wieder die ursprünglichste, die zweite aber ist diejenige, die am längsten andauert, da sie sich bis tief hinein in die vom Licht der Geschichte erhellten Zeiten als eine Quelle neuer Sagenbildungen betätigt und so ein Zeugnis dafür ablegt, daß die mythenbildende Kraft nie ganz erlischt.

In allen diesen Beziehungen üben nun zugleich die mit dem Heroenkultus verbundenen Vorstellungen eigentümliche und nach-

haltige ethische Wirkungen aus, in denen manche Seiten des religiösen Lebens, die auf der Stufe des Naturmythus noch wenig entwickelt sind, ihre vollendetere Ausbildung erfahren. Der Gedanke, daß der Gott ein ideales Vorbild menschlichen Strebens sei, gewinnt erst durch die Vermenschlichung der Heroengestalten und durch die Beseitigung aller jener auf die Weltordnung bezüglichen Elemente, die an die Übermenschlichkeit der Göttererscheinungen geknüpft waren, seine volle Bedeutung. Man könnte sagen: der Naturmythus hat diesen Gedanken eigentlich nur insofern zu entwickeln vermocht, als bei ihm die Götter selbst schon im Begriffe stehen, in Heroen überzugehen. So tritt denn auch erst in der Heroensage das Streben ethischer Idealisierung in so greifbarer Weise hervor, daß schon im Altertum vielfach die Philosophie sich desselben bemächtigen konnte, um mit bewußter Absicht das Bild des Heroen und seiner Taten bald zur allgemeinen Versinnlichung eines sittlichen Ideals, bald zur Einprägung einzelner moralischer Lehren zu benutzen. Während die Philosophen die Naturgötter wegen der unsittlichen Ausschmückungen bekämpften, mit denen sie die dichterische Phantasie versehen hatte, billigten sie unter Umständen den Heroenkultus als ein wirksames Mittel sittlicher Nacheiferung, gewiß ein sprechendes Zeugnis ebensowohl für die längere Lebensfähigkeit dieser mythologischen Form, wie für ihren ethischen Wert.

Vor allen an der Hauptgestalt der griechischen Heroensage, an Herakles, treten diese Eigenschaften klar hervor. Wie in ihm verschiedene landschaftliche Gottheiten und allmählich sogar fremdländische mythische Elemente zusammengeflossen sind, so hat eigentlich der hellenische Nationalgeist an jedem Ort und zu jeder Zeit aus diesem Urbild eines Helden das gemacht, was ihm jeweils groß und bewundernswert erschien. Damit verbindet sich namentlich ein wahrscheinlich dem Naturmythus entstammender, dann aber ethisch besonders bedeutsam gewordener Zug: Herakles ist der arbeitende, leidende, durch Mühen und Verfolgungen gequälte, doch in allem Mißgeschick mutig ausharrende Held, dessen Tugend schließlich durch seine Erhebung unter die Götter belohnt wird. So spiegelt sich in dem Heraklesmythus eine das Leben und seine Aufgaben ernst nehmende, aber im ganzen heitere und hoffnungsfreudige Lebensanschauung. Herakles ist nicht ein Mühseliger und Beladener, der unter der ihm auferlegten Last ohne göttliche Hilfe zusammenbricht, sondern ein Gewaltiger, der sich selbst hilft durch seine Stärke und Ausdauer. Dazu ist dieses Lebensbild reich genug, daß jede Zeit

und beinahe auch jede ethische Richtung ihr entnehmen oder in sie hineinlegen kann, was ihr selbst als Ideal erscheint. Wie die Athleten der Gymnasien und die Wettkämpfer in Olympia in ihm, dem Vorbild männlicher Kraft und allesbezwingender Stärke, ihren Schutzheros verehren, so gilt er den Sophisten, den Erfindern der Fabel von Herakles am Scheideweg, als ein Beispiel kluger Vorsicht und bedachtsamer Überlegung, und so sehen schließlich die Schulen der Cyniker und Stoiker in ihm das Ideal eines den Schmerz verachtenden, Mühe und Entbehrung dem Lebensgenusse vorziehenden Weisen.

Abgesehen von diesem Streben, alles, was nur überhaupt lobenswert erscheinen mag, auf eine einzige ideale Persönlichkeit zu übertragen, fehlt es aber auch dem Heroenkultus nicht an jener Teilung der sittlichen Eigenschaften, die schon bei der Trennung der vermenschlichten Naturgötter eine so wichtige Rolle spielt. An die Naturgrundlage des Heroenmythus anknüpfend, wird sie zugleich das Mittel, verschiedene Heroengestalten in wechselvolle Beziehungen zu einander zu bringen, und so der Sage jenes geschichtliche Leben zu verleihen, das ihrer Vermengung mit der wahren Geschichte in wirksamster Weise Vorschub leistet. Man denke nur an die Verteilung der Charaktereigenschaften zwischen den Helden des trojanischen Sagenkreises oder der Nibelungensage! Die Gestalten eines Achilleus und Odysseus, eines Siegfried und Hagen bewahren, obgleich sie anscheinend absichtlich ausgeprägte Gegensätze sind, doch jede in ihrer Weise ihre ideale Bedeutung. Mag auch die epische Dichtung viel dazu beigetragen haben, die Lebendigkeit dieser Gegensätze zu erhöhen, so ist sie doch dabei ebenso den Impulsen gefolgt, die sie von der Volkssage empfangen, wie diese ihrerseits auf der Grundlage einer der bewußteren Gestaltung der Sage vorausgegangenen Übertragung von Naturanschauungen in sittliche Gegensätze erwachsen ist. So gewinnt auch hier der mythische Stoff seinen ethischen Wert durch ursprüngliche Gefühlsbeziehungen, die zwischen dem menschlichen Tun und der äußeren Natur bestehen.

Mehr noch als in seinen Göttern verkörpert aber ein Volk in den Helden seiner Sage seine eigensten sittlichen Anschauungen. Auch nach ihrer Vermenschlichung behalten die Götter etwas Unnahbares. Nicht bloß ihren Zorn, sondern auch ihre Gnade empfindet der Mensch als Schickungen, die er mit Demut zu empfangen hat, ein Gefühl, dem die Griechen in sinniger Weise in jenem Mythus Ausdruck gaben, der von den verhängnisvollen Folgen berichtet, die

ein allzu naher Verkehr mit den Göttern über das Haupt des Tantalos brachte. Das ist anders mit den Heroen. Wenn auch ihr eigener Ursprung auf die Götter zurückführt, so haben sie selbst doch unter Menschen menschlich gelebt und ein Geschlecht hinterlassen, zu dessen letzten Sprossen zu gehören vielleicht mancher sich rühmen mag. So erscheinen sie als erreichbare Ideale menschlicher Tugenden, ein Wert, der reichlich ersetzt, was ihnen im Vergleich mit den Göttern an Erhabenheit abgehen mag; und neben diesem Vorzug fällt noch der andere ins Gewicht, daß an die geschichtliche Wahrheit der Heroen fester und darum länger geglaubt wird als an die der Götter selbst.

Doch auch das Heroentum hat seine Zeit, nach deren Ablauf es zwar in der Volkssage immer noch fortlebt, wo es aber die sittliche Wirkung, die ihm durch die ideale Bedeutung der Heroen zukam, allmählich einbüßt. Die Gründe dieses Verfalls liegen teils in dem stetigen Wandel der mythischen Vorstellungen, teils und vornehmlich in der Veränderung der sittlichen Anschauungen. Auf die Dauer kann der Heroenkultus den Verfall des Naturmythus nicht überleben. Es zeigt sich bald, daß er doch aus diesem seine Kraft schöpft, und daß der Heros, wenn der Gott, der hinter ihm steht, verschwindet, entweder völlig zum Menschen, zu einer erdichteten Persönlichkeit der Geschichte, oder zur Spukgestalt des Volksaberglaubens wird, die Kinder und Furchtsame schreckt, aber ihre ethische Bedeutung völlig verloren hat. Indessen ist das sittliche Leben ein anderes geworden. Der Heros ist das Ideal einer rauhen Zeit, in der selbst etwas von der wilden Naturgewalt lebt, die sich dereinst in der Heroensage verkörpert hatte. Mag auch der Versuch, seine Gestalt veränderten Anschauungen anzupassen, eine Zeitlang gelingen, endlich muß er doch fehlschlagen, sobald nur erst aus den veränderten sittlichen Bedürfnissen eine neue religiöse Weltanschauung entsprungen ist, die den Kampf mit den Überresten des Naturmythus mit Erfolg aufnimmt. Auch den so entstandenen Kulturreligionen fehlt das persönliche Ideal nicht. Aber es nimmt in ihnen die ethisch wirksamste Form an, indem es nicht bloß in einzelnen zufälligen Zügen, wie in der Heroensage, sondern in dem wesentlichsten Teil seines Gehaltes an eine wirkliche Persönlichkeit von ungewöhnlicher sittlicher Größe gebunden ist. Diese pflegt dann freilich der mythischen Umgestaltung ebenfalls nicht zu entgehen.

d. Das Ideal der ethischen Religionen.

Keiner der Religionsanschauungen fehlen, wie unsere bisherige Betrachtung gelehrt hat, die ethischen Elemente gänzlich, und die Motive des religiösen Gefühls liegen denen des sittlichen so nahe, daß eine Scheidung beider kaum möglich ist. Doch die Naturreligion, die mit einem vielfach fremdartigen Quellen entspringenden mythischen Inhalt innig vermischt ist, enthält das Sittliche immer nur als einen Bestandteil neben zahlreichen andern, die zum Teil sogar mit ihm in Widerstreit stehen. Den Namen ethische Religionen können wir daher im Gegensatze zu diesen Entwicklungen solchen Religionsanschauungen beilegen, in denen von Anfang an sittliche Motive die vorwaltenden sind. Damit, daß sie die vorwaltenden sind, ist übrigens nicht gesagt, daß sie die einzigen seien. Wie vielmehr die religiösen Anschauungen in ihren Anfängen von jeder irgend nachweisbaren Spur sittlicher Motive frei sein können, so geht umgekehrt auch die entwickelte Religion keineswegs ganz in den sittlichen Motiven auf, von denen sie erfüllt ist. Religion und Sittlichkeit sind, nachdem sie sich ursprünglich kaum berühren, auch in den Kulturreligionen immer erst zu Gebilden geworden, die sich kreuzen, die aber darum doch niemals völlig zusammenfallen. Denn wenn religiös die Vorstellungen und Gefühle sind, in denen der Mensch eine ideale Erfüllung seiner Wünsche und Hoffnungen erblickt (S. 50), so ist es selbstverständlich, daß für den sittlichen Menschen das religiöse Ideal auch sein sittliches Ideal in sich schließt. Aber da der Mensch allezeit nicht bloß ein sittliches, sondern auch ein sinnliches, ein ästhetisch genießendes und ein erkennendes Wesen ist, so wird selbst am Ende dieser Entwicklung das religiöse zwar das sittliche Ideal in sich schließen, aber es wird niemals mit ihm identisch sein.

Nur in diesem beschränkten Sinne fallen daher auch die Begriffe ethische Religion und Kulturreligion zusammen. Die Naturreligionen sind stets auf dem Boden jener ursprünglichen Welt- und Lebensanschauungen erwachsen, in denen ein Volk ebensowohl seine Auffassung über die Natur und ihre Veränderungen wie über die sittlichen Eigenschaften des Menschen niedergelegt hat. Die Naturreligion ist niemals von einem Einzelnen geschaffen, wenn auch sicherlich einzelne Dichter und Denker an ihrer Ausgestaltung mitgewirkt haben. Die Kulturreligion ist dagegen von einer schöpferischen religiösen Persönlichkeit ausgegangen. Nicht als ob diese

dabei des Zusammenhangs mit den ihre Zeit beherrschenden Anschauungen und Trieben entbehren könnte. Doch wie bei der Naturreligion diese letzteren vorwalten, indem sie alles, was der Einzelne zu der Gemeinschaft der Ideen beitragen mag, als ein an und für sich unselbständiges Eigentum, das ebenso gut von jedem anderen beigesteuert werden könnte, in sich aufnehmen, so gibt umgekehrt in der Kulturreligion erst der Religionsstifter dem, was alle unausgesprochen bewegt, einen klaren und energischen Ausdruck, in den zugleich seine eigene Persönlichkeit in ihrer trotz des Zusammenhangs mit Zeit und Umgebung doch nicht zu verkennenden individuellen Bestimmtheit mit übergeht.

Wie nun aber in den Naturreligionen das Religiöse und Ethische allmählich sich von den mythischen Bestandteilen zu lösen strebt, ohne daß eine solche Scheidung jemals ganz gelingt, so verbindet sich auch früher oder später die ethische Religion mit mythischen Elementen, sei es, daß diese aus dem früher vorhandenen Naturmythus in sie übergehen, sei es, daß sie aus der nie erlöschenden Kraft der mythenbildenden Phantasie neu entstehen. Meistens sind wohl beide Faktoren, Übertragung und Neubildung, nebeneinander wirksam. Aus dem längst unverständlich gewordenen indischen Naturmythus hat die Buddhalegende manche Züge herübergenommen, so daß moderne Mythologen sogar Buddha selbst in einen Sonnenheros verwandeln wollten*). Innerhalb des Christentums ist dieser Einfluß mindestens in der Übertragung altheidnischer Sagen in christliche Vorstellungen zu spüren. Der Hauptantrieb für solche sekundäre Mythenbildungen bleibt aber doch die Persönlichkeit des Religionsstifters, dessen Gestalt von der Phantasie mit einem Sagenkranz umflochten wird, der das ideale Bild desselben zumeist gerade in seinem ethischen Werte hervorzuheben strebt. Wo daher eine solche einheitliche Persönlichkeit fehlt, wo, wie im Brahmanentum, die Begründung einer ethischen Religion von einer ganzen Priestergenossenschaft ausging, da ist die ethische Form lediglich aus einer allmählichen philosophischen Umgestaltung und Umdeutung der ursprünglichen Naturreligion hervorgewachsen, und der Übergang zu einer ethischen Weltanschauung gehört eigentlich nicht mehr der Religion, sondern der Philosophie an. Überdies fehlt hier vollständig jener wichtige ethische Faktor des persönlichen sittlichen

*) Vgl. hierzu Oldenburg, Buddha, S. 73 ff.

Vorbildes, der an die Existenz eines persönlichen Stifters der Religion gebunden bleibt.

In den vier größten Kulturreligionen der Welt, in der Lehre des Konfuzius, in dem Buddhismus, dem Christentum und dem Mohammedanismus, hat diese Idee einer sittlichen Persönlichkeit, in der die Religionsanschauung ihren einheitlichen Mittelpunkt findet, und die zugleich als das höchste Vorbild sittlichen Lebens gilt, ihre vollendetste Ausbildung erreicht. Das Ideal, das in dem Heroentum der antiken Volksreligionen in einseitiger und darum überall der Ergänzung bedürftiger Weise zum Ausdruck gelangte, konzentriert sich hier auf eine bestimmte historische Persönlichkeit, deren Bild zwar vielfach durch die Legende entstellt sein mag, deren sittliche Spuren aber allzu deutlich in der Geschichte erhalten sind, als daß dadurch der Wert ihrer alle mythologischen Phantasiegebilde überstrahlenden Wirklichkeit beeinträchtigt werden könnte. Kann die Taten der Heroen jeder Dichter erfinden, so bilden die überlieferten Lehren jener Religionsschöpfer durch den Geist sittlich-religiöser Intuition, der sie durchdringt, ein nicht zu fälschendes Zeugnis des Daseins ihrer Urheber. Daß Wort und Tat hier für den Gläubigen vollständig zusammenfallen, verleiht diesen Propheten und Mittelwesen zwischen Gott und der heilsbedürftigen Menschheit ihre ungeheure vorbildliche Bedeutung. Da Teilung eines Wertes überall den Wert selber beeinträchtigt, so kann das höchste Ideal nur ein einziges sein. Daß das sittliche Ideal, wenn es wirksam sein soll, ein persönliches und mit den Zeugnissen der Wirklichkeit ausgestattetes sein muß, ergibt sich aus der Natur der sittlichen Vorstellungen, die überall die handelnde Persönlichkeit des Menschen zu ihrem Mittelpunkt haben. Daß endlich in der idealen sittlichen Persönlichkeit Wort und Tat im vollendeten Einklang stehen, liegt in jener Betätigung des sittlichen Lebens in Gesinnung und Handlung begründet, die uns nach der durchgängigen Uebereinstimmung beider den Wert des Charakters ermessen läßt.

Wie das Heroentum ein notwendiges Entwicklungsprodukt der polytheistischen Naturmythologie, so ist das in der Einheit einer machtvollen Persönlichkeit verwirklicht gedachte sittliche Menschheitsideal das Korrelat eines ethisch geläuterten Monotheismus. Indem das Christentum Jesus als den Mittler zwischen Gott und der heilsbedürftigen Menschheit bezeichnet, hat es dieser Stellung einen selbst durch mythologische Trübungen nicht zu verdunkelnden Ausdruck gegeben.

3. Die Religion und die sittliche Weltordnung.

a. Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.

Die Idee, daß die Götter die Träger einer idealen sittlichen Weltordnung seien, hat sich erst allmählich aus verschiedenartigen Elementen des mythologischen Denkens entwickelt. Zu den wichtigsten dieser Elemente gehören die Vorstellungen vom Fortleben der Seele nach dem Tode. Ursprünglich aus selbständigen Motiven hervorgegangen und daher zumeist ganz außer Beziehung stehend zu ethischen Anschauungen, sind sie allmählich mit diesen in eine innige Verbindung getreten, indem sie sich einem der wichtigsten Bestandteile der Idee einer sittlichen Weltordnung, den Vergeltungsvorstellungen, als Stütze darboten. Auf einer späteren Stufe kann es daher leicht so erscheinen, als habe in diesen der Gedanke des Fortlebens nach dem Tode seine einzige Triebfeder. Mag aber auch anerkannt werden, dass er, einmal entstanden, jenen seine lange Erhaltung und zum Teil seine späteren Umgestaltungen verdankt, so ist es doch ein bedeutsames Zeugnis für die vielverzweigten Wurzeln des religiösen Gefühls, daß diese Elemente zunächst geschieden sind und erst auf einer späteren Stufe, sich gegenseitig unterstützend und stärkend, zu einer einheitlichen Kraft zusammenfließen.

Allen Völkern ist ursprünglich die Ansicht eigen, daß der menschliche Geist ein von dem Körper abtrennbares sinnliches Wesen sei. Zwei Quellen hat dieser noch in die Anfänge der Philosophie hinüberreichende naive Materialismus: die Erscheinungen des Todes und die des Schlafes. Der Eindruck des mit dem letzten Hauch des Atems dahinschwindenden Lebens ist hier das ursprünglich Bestimmende, wie uns noch heute die Bezeichnungen des Geistes und der Seele in den verschiedensten Sprachen verraten. Geist, animus, spiritus, ψυχή, ruach, alle diese Wörter weisen auf die Vorstellung hin, daß mit dem letzten Atemzug die Seele entfliehe*). Demnach wird sie noch heute im Volksglauben als ein Windhauch, ein Rauch

*) Über Geist vgl. Hildebrand in Grimms Wörterbuch, IV, S. 2623, über das hebr. ruach Gesenius, Handwörterbuch, 7. Aufl., S. 797. Eine Zusammenstellung der Wörter noch anderer Sprachen mit gleicher Bedeutung gibt schon F. A. Carus, Geschichte der Psychologie. Nachgelassene Werke, III, S. 51. Der Ursprung des deutschen Wortes Seele ist unsicher.

oder ein Wölkchen vorgestellt. Die weitere Umbildung der Ideen knüpft sodann an das Traumbild an. Die Seele ist ein Schatten, dem Auge sichtbar, aber vor der tastenden Hand in Luft zerrinnend. Wie schon während des Traumes die Seele den Körper zeitweise verlassen und etwa in Gestalt eines Schmetterlings, einer Maus oder Schlange weite Wanderungen vollführen kann*), so wird sie auch nach dem Tode zuweilen in Tieren verkörpert gedacht, namentlich in solchen, die durch die Geschwindigkeit ihrer Bewegungen, ihr plötzliches Kommen und Verschwinden ein unheimliches Grauen erregen, das nun dem Eindruck des Todes als ein verwandtes Gefühl entgegenkommt. Daß solche Vorstellungen für die späteren planmäßig ausgebildeten Seelenwanderungsideen die natürlichen Anknüpfungspunkte darboten, ist nicht zu verkennen. Für die herrschende Entwicklung der Vorstellungen ist aber dieser Glaube der Verkörperung in Tieren oder auch in anderen, selbst leblosen Gegenständen von verhältnismäßig untergeordneter und vorübergehender Bedeutung. Die Erinnerung an den Lebenden bleibt so mächtig, daß sie immer wieder dem Geist des Verstorbenen sein Bild leiht.

Sind hiernach die Anschauungen, die sich an den Gedanken der Trennung der Seele vom Körper knüpfen, ähnlich den Dämonenvorstellungen, mit denen sie auf das engste zusammenhängen, ursprünglich ganz und gar frei von irgendwelchen unmittelbaren Motiven sittlicher Art, so überträgt sich nun diese Unabhängigkeit zumeist auch noch auf die primitiven Vorstellungen, die an die selbständige Existenz der Seele in Bezug auf die Art ihres Fortlebens geknüpft werden. Nur freilich beginnen sich hier zugleich frühe schon jene Affekte und Wünsche zu regen, von denen der Einzelne teils durch die Erinnerung an seine Verstorbenen, teils durch den Gedanken an den eigenen Tod ergriffen wird. Wo die erstere vorwiegt, da teilt sich allmählich auch den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode etwas von jener Trauer mit, die der Zurückgelassene über den erlittenen Verlust empfindet. So wird es begreiflich, daß sich der lebensfreudige Grieche den Hades als eine düstere Stätte freudlosen Daseins dachte. Wo dagegen das Sinnen und Trachten des Menschen mit banger Erwartung dem zugewandt ist, was nach diesem Leben kommt, da wird im Gegensatze zu den Mühen des Diesseits zumeist die Zukunft nach dem Tode als eine unaufhörliche Folge jener Genüsse ersehnt, an denen die Wirklichkeit für den

*) Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., S. 905.

begehrlichen Sinn zu arm ist. So träumt der Indianer, der ein unstetes, in Entbehrungen abgehärtetes Jägerleben führt, von den glücklichen Jagdgründen im Westen, in denen die Geister der Verstorbenen ein im Überfluß schwelgendes Leben verbringen*). So glaubte der Germane, der in seinen rauhen Wäldern an Streit und Arbeit gewöhnt war, daß den Helden in Walhalla bei fröhlichem Trinkgelage und ergötzlichen Kampfspielen ein nie aufhörendes Glück erwarte**). Sobald in dieser Weise die eigenen Hoffnungen und Befürchtungen an den Vorstellungen von der Zukunft den überwiegenden Anteil haben, so wird aber damit zugleich die Idee der Vergeltung nahegelegt.

Nach ihrem Inhalte zerfallen übrigens die Vorstellungen vom zukünftigen Zustande wieder in zwei Gedankenreihen: in eine niedrigere, die an dem unmittelbaren Eindruck des Todes und dessen, was ihm vorausgegangen ist, haften bleibt, und in eine höhere, die den ferneren Schicksalen der Seele zugewandt ist, welche sich die Phantasie in einer von den Erinnerungen an die unmittelbaren irdischen Erlebnisse unabhängigeren Weise ausmalt. Beide Gestaltungen stehen zumeist, doch nicht ausnahmslos, mit den oben besprochenen verschiedenen Motiven dieser Vorstellungen in Zusammenhang.

Wo die Erinnerungsmotive vorwalten, da ist die erste Form der Anschauungen die herrschende. Nach ihr verbleiben die Geister an den Stätten ihres Lebens oder wenigstens in der Nähe derselben. Bald wird die Leiche als der dauernde Sitz der Seele angesehen, eine Vorstellung, der sichtlich die an den verschiedensten Orten entstandene Sitte der künstlichen Erhaltung des Leichnams ihren Ursprung verdankt. Bald sollen die Geister der Verstorbenen, nach dem schon erwähnten Glauben von dem Übergang der Seele beim Tode in äußere Objekte, Tiere oder selbst leblose Gegenstände in Besitz nehmen. Bald soll endlich der Geist unsichtbar oder als spukhafter Schatten, der nur in der Nacht sichtbar wird, die Lebenden umschweben. Alle diese Vorstellungen stehen zu dem Ahnenkultus, der ja aus den nämlichen Motiven entspringt, in einer leicht erkennbaren Beziehung. Wo der letztere, wie in Rom, von frühe an einen Grundzug des religiösen Lebens bildete, da hat daher selbst die Kultur jene primitiven Vorstellungen nicht überwinden können. Doch

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 197. Ratzel, Völkerkunde, II, S. 694 ff.

**) Grimm, Deutsche Mythologie, S. 682 ff.

auch sonst bilden diese bald in Formen des Aberglaubens, bald sogar in einzelnen religiösen Anschauungen einen mit den entwickelteren Ideen in Widerstreit tretenden, aber gleichwohl nie ganz auszurottenden Bestandteil der Vorstellungen vom zukünftigen Leben.

Sobald die Hoffnungen und Befürchtungen des eigenen Schicksals nach dem Tode im Vordergrund des Bewußtseins stehen, überwiegt jedoch regelmäßig die zweite Gedankenreihe. Es bildet sich die Vorstellung von einem besonderen Land oder Reich der Toten, auf das freilich wiederum die der Wirklichkeit entnommenen Anschauungen übertragen werden, das jedoch infolge seiner Selbständigkeit in der Ausmalung der Freuden wie der Schrecken des Daseins der Phantasie freien Raum läßt. Solange die Geister in der Umgebung der Lebenden bleiben, führen sie unvermeidlich ein von diesen abhängiges, bald ihren Wünschen dienendes, bald ihre Pläne störendes, immer aber gedrücktes, von dem gespenstischen Grauen, von dem eine solche Vermengung des Todes mit dem Leben begleitet ist, beeinträchtigtes Dasein. Erst durch die vollständige Trennung des Diesseits und Jenseits gewinnt daher dieses auch in ethischer Beziehung einen höheren Wert. Dabei können nun immer noch die Vorstellungen über den Aufenthalt und Zustand der Seelen die verschiedensten Formen annehmen, die teils von der allgemeinen Bewußtseinsentwicklung, teils von der besonderen Gefühlsrichtung bestimmt werden. Am nächsten berühren sich diese Vorstellungen mit dem vorigen Gedankenkreis, wenn bestimmte Gegenden in der Nähe der Wohnstätten der Lebenden, namentlich einsame Täler und Schluchten den Seelen der Verstorbenen angewiesen werden. Ein weiterer Schritt führt den Insel- und Strandbewohner zu der Annahme entfernter, jenseits des Meeres gelegener Inseln, die eine den Lauf des Lebens mit dem Wandel der Sonne in Beziehung setzende Symbolik stets nach Westen verlegt hat. Nicht bloß Hesiod läßt so die Halbgötter des vierten Zeitalters auf den „Inseln der Seligen" ein ungetrübtes Glück genießen, sondern auch der Polynesier und der nordamerikanische Indianer erzählen von der Meerfahrt, welche die Seelen nach solchen Inseln bringt. Malt sich die Phantasie das künftige Schicksal als ein düsteres und freudloses aus, so wird, wie im poetisch ausgestalteten Mythus der Griechen, das Innere der Erde zu einer Unterwelt, einem Schattenreich, das von besonderen Göttern beherrscht wird. Ist im Gegensatze dazu die Hoffnung einer besseren Zukunft die vorherrschende Triebfeder, so werden in die lichten Räume des Himmels und der Gestirne die

Stätten der Seligen verlegt, unter dem Antrieb der nämlichen Assoziation des Lichten und Hohen mit dem Vollkommenen und Reinen, die auch den Göttern Wohnsitze auf den Höhen der Gebirge oder im Himmel anweist. Dem Hades oder Orkus tritt so das Elysium, der Hölle das Paradies gegenüber. Sind diese gegensätzlichen Anschauungen erst nebeneinander zur Geltung gekommen, so ist dies immer schon ein Zeichen, daß sie unter dem Einflusse sittlicher Vergeltungsvorstellungen stehen. Darum vollzieht sich nun auch, nachdem beide ursprünglich wohl immer unabhängig entstanden waren, allmählich eine wechselseitige Assimilation derselben. Zunächst spiegeln sich in den entgegengesetzten Vorstellungen des künftigen Zustandes nur die Gefühle der Hoffnung und Furcht, mit denen die Ungewißheit jenes Zustandes das Gemüt erfüllt. Sobald sich aber die sittlichen Triebe dieser Bilder bemächtigen, verbindet sich zugleich die Schätzung des Guten und die Verwerfung des Bösen mit den Gefühlen der Hoffnung und Furcht, um das künftige Leben zu einer Welt der Vergeltung zu machen, in der einem jeden das Maß von Glück und Schmerz zugeteilt wird, das er sich im gegenwärtigen Leben verdient hat. Doch auf dieser Stufe der Entwicklung werden noch weitere ethische Motive wirksam, die eine besondere Betrachtung erheischen.

b. Die Entwicklung der Vergeltungsvorstellungen in den Naturreligionen.

Die Götter des Naturmythus haben sich, nachdem sie zu menschenähnlichen und doch in allen ihren Eigenschaften übermenschlichen Wesen geworden sind, allmählich selbst in sittliche Ideale, Vorbilder sittlicher Tüchtigkeit oder, wo die Vorstellung des negativen Ideals entstanden ist, zum Teil auch in Vorbilder des Abfalls vom Guten umgewandelt. In ihrem Schutze stehen aber nun zugleich Recht und Gesetz, Staat und Familie, die Übung der individuellen und der sozialen Tugenden. Sie haben die sittliche Weltordnung gegründet, und sie erhalten sie durch Belohnung und Strafe.

Mit den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode steht diese Idee einer göttlichen Weltordnung ursprünglich in keiner notwendigen Beziehung. Sie fehlt auch da nicht, wo die ersteren fast völlig mangeln, wie bei den Semiten, und sie bildet einen deutlich hervortretenden Bestandteil des religiösen Denkens, wo der Glaube an das Fortleben zunächst von dem düstern Eindruck des Todes bestimmt wird, so daß der Tod überhaupt als ein Übel erscheint, das kaum

Abstufungen zuläßt, wie bei den Griechen der homerischen Welt. Aber die Erfahrung zeigt zugleich, daß die Verbindung beider Vorstellungskreise auch in diesen Fällen mit der Zeit eingetreten ist, und daß sogar da, wo das künftige Leben anfänglich gar keine Stelle in dem mythologischen Denken fand, ihm der Vergeltungsgedanke später diese Stelle erobert hat. Mögen hierbei äußere Einflüsse, Übertragungen fremdartiger Religionsvorstellungen wirksam gewesen sein: die Tatsache, daß die letzteren einen fruchtbaren Boden fanden, bleibt immerhin ein Zeugnis für ein mit der Entwicklung der sittlichen Anschauungen allmählich heranreifendes religiöses Bedürfnis. Am klarsten spiegelt sich die psychologische Entwicklung, die zu dieser Verschmelzung geführt hat, in den Wandlungen, die in dieser Beziehung die religiösen Anschauungen der Griechen erfahren haben.

Den Anfang der religiösen Entwicklung bildet auch hier ein primitiver Seelenkult, auf den noch später mannigfache Spuren zurückweisen. Doch frühe schon wird dieser, wahrscheinlich unter dem Einflusse der um sich greifenden Sitte der Leichenverbrennung, zurückgedrängt, um jener fast ausschließlich der sinnlichen Wirklichkeit zugewandten Lebensanschauung Platz zu machen, die in den homerischen Gedichten ihren Ausdruck gefunden hat*).

Hier ist das irdische Leben der Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit, und diese äußert sich vorzugsweise als strafende. Die Tugend findet ihren Lohn in sich selber und in der nicht ausbleibenden Anerkennung der Mitmenschen; die Strafe aber folgt dem Frevel entweder auf dem Fuße nach, oder sie ereilt ihn später, wenn die Gelegenheit günstig ist, zumeist in dem Augenblick, wo sie den Täter am empfindlichsten trifft. Die Idee der strafenden Gerechtigkeit steht so nicht nur außer aller Beziehung zu einem Leben nach dem Tode, sondern es waltet auch noch durchgängig die Vorstellung, daß die Vergeltung den Schuldigen selbst früher oder später während seines Lebens ereile. Die Götter überhaupt, namentlich Zeus, sind die Schützer der sittlichen Weltordnung. Ihre Strafe trifft den Verbrecher bald allein, bald zusammen mit seinen Stammesgenossen und Nachkommen. Die Schuld des Herrschers fällt zurück auf das Schicksal des Staates. So büßt die Gesamtheit der Troer für den Frevel des Paris. Teils ist es die

*) Erwin Rhode, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 3. Aufl., 1903, I, S. 1 ff.

Idee der Staatsgemeinschaft, die hier einwirkt, teils die Vorstellung, daß es für die Häupter eines Gemeinwesens eine besonders empfindliche Strafe sei, wenn dieses mit ihnen untergehe. Vor allem aber wird es als eine der schwersten Strafen empfunden, wenn das Verhängnis die Kinder vor den Augen der Eltern erfaßt, wie in dem Fall der Niobe, deren Söhne und Töchter von den Pfeilen des Apollon und der Artemis dahingerafft werden, weil jene übermütig mit ihnen geprahlt hatte.

Die oft sich aufdrängende Beobachtung, daß das Verbrechen lange Zeit ungesühnt bleiben kann, mag dann das Aufkommen solcher Anschauungen begünstigt haben, die es möglich machten, widersprechenden Erfahrungen zum Trotz die Forderung einer strafenden Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten. Dadurch wird der Spielraum der letzteren allmählich immer weiter. Er reicht über das Leben des Verbrechers selbst hinaus, indem sich die Vorstellung entwickelt, daß an seinen Nachkommen die Schuld gerächt werde, deren Strafe ihn nicht mehr ereilen konnte. Die Idee der Blutsgemeinschaft und der durch sie für die menschlichen Rechtsvorstellungen maßgebend gewordenen Blutrache kommt dieser Erweiterung des Strafgebiets begünstigend entgegen. Ist doch die Strafe der Nachkommen in gewissem Sinne nur die passive Ergänzung der Blutrache. Wie hier der Blutsverwandte für den Geschädigten, der sich selbst keine Sühne verschaffen kann, eintritt, so wird er dort als der Stellvertreter dessen betrachtet, den der Tod dem rächenden Arm der Gerechtigkeit entzogen hat. In diese Entwicklung der Gerechtigkeitsidee mußte nun die Neubelebung jenes zur homerischen Zeit zurückgedrängten Seelen- und Ahnenkultus fördernd eingreifen, der überall in den Veränderungen der religiösen Vorstellungen, namentlich aber in dem immer mehr zur Herrschaft gelangenden Kultus der alten, chthonischen Götter sich ausprägte.

Die poetische Gestaltung dieser neuen Weltanschauung begegnet uns bei den attischen Tragikern. Hier ist die Idee vorherrschend, daß die Nachkommen noch lange nach dem Tode des Frevlers von der Strafe ereilt werden. Nicht bloß das Unglück, sondern auch die Schuld ihrer Söhne und Enkel wird als eine Sühne für die Schuld der Vorfahren betrachtet. Die Sagen, die an die mythischen Geschlechter der Pelopiden und Labdakiden geknüpft sind, bilden eine ununterbrochene Kette von Beispielen für diese fortwirkende Macht des der Schuld folgenden unentrinnbaren Verhängnisses, welches die Angehörigen und Nachkommen des Schuldigen immer wieder von

neuem in Schuld verstrickt. So rächt auch der Stammgott Israels die Sünden der Väter an den Nachkommen bis in das dritte und vierte Glied. Doch fehlt in diesem Fall nicht die Lichtseite des Bildes: wer ein dem Gott wohlgefälliges Leben führt, dem lohnt er es bis in die fernsten Geschlechter.

Hier kann es nun nicht mehr ausbleiben, das die Idee der fortwirkenden Gerechtigkeit mit den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, sobald diese nur irgend entwickelt sind, in Verbindung trete. In der Tat bricht bei den Griechen überall die Vorstellung durch, daß die Abgeschiedenen im Hades teilnehmen an den Schicksalen ihres Geschlechts, und daß sie Schuld und Unglück ihrer Söhne und Enkel als eine Strafe ihrer eigenen Schuld empfinden. Mit der Anschauung, daß die Toten Schmerz leiden, indem sie das Leid der Lebenden teilen, verbindet sich aber leicht noch eine weitere Vorstellung. Wird der Frevel, den der Lebende begangen, gesühnt durch die Trauer, die über ihn im Hades verhängt wird, so braucht nun diese Trauer nicht mehr bloß in der Mitempfindung zu bestehen, mit der er die Schicksale seines Geschlechts begleitet. Sie kann ein selbständiges Leid sein, das ihm in jenem Dasein zugefügt wird. In ihren Anfängen reicht die Anschauung von einer immerwährenden Pein, die der Frevler in der Unterwelt erleide, vielleicht in eine frühe Zeit zurück. So begegnen uns schon in der Odyssee, allerdings an einer Stelle, die wohl eine spätere Einschaltung ist, die Bilder des Tityos, dessen Leber fortwährend von zwei Geiern, den Repräsentanten der Begierden, zerfleischt wird, des Tantalos, der nach einem immer wieder entzogenen Genusse schmachtet, und des Sisyphos, der unablässig den herabrollenden Felsblock emporwälzt*). Aber sie sind hier augenscheinlich nur Hilfsmittel, welche die Phantasie geschaffen, um durch die Ewigkeit der Strafe ihre Furchtbarkeit zu erhöhen, und sie sind darum Fortsetzungen solcher Strafen, welche die Frevler schon im irdischen Dasein erduldet haben. Entsprechend hat auch die entgegengesetzte Idee der ins Jenseits sich fortsetzenden Belohnung der Tugend bereits früh vereinzelte Vorläufer. So tritt die Vorstellung des Elysiums, wo die Abgeschiedenen ein müheloses, ewig heiteres Dasein verbringen, ebenfalls schon in der Odyssee auf; doch diese Belohnung bleibt ein Vorzug für einzelne Sterbliche: in solchem Sinne wird sie dem Menelaos auf der Heimkehr von Troja geweissagt**). Dabei bewegen sich freilich alle diese Vorstellungen

*) Odyssee 11, 576 ff.
**) Odyssee 4, 561 ff.

eigentlich immer noch auf einem vorsittlichen Gebiete. Denn Verdienst und Frevel werden bestenfalls nach dem Gehorsam gegen die Wünsche der Götter bemessen, die selbst keineswegs sittliche zu sein brauchen, und nicht selten sogar bloß nach der willkürlichen Neigung und Abneigung, welche die Götter einzelnen Sterblichen zu teil werden lassen.

Sobald aber solche Vorstellungen verallgemeinert, von einzelnen durch die Huld oder Mißgunst der Götter ausgezeichneten Sterblichen auf die Gesamtheit der Menschen übertragen werden, so tritt nun damit von selbst das Leben nach dem Tode mehr und mehr in den Dienst des Vergeltungsgedankens: es gestaltet sich zu einem System von Strafen und Belohnungen, das sich nicht mehr bloß aus dieser Welt in das Leben nach dem Tode fortsetzt, sondern in dem letzteren erst seinen eigentlichen Anfang nimmt. Damit ist jene Forderung göttlicher Gerechtigkeit, die im irdischen Dasein so oft unerfüllt bleibt, zu ihrer vollen, durch widerstreitende Erfahrungen nicht mehr zu trübenden Geltung gelangt. Die Götter der Unterwelt werden nun zu Richtern über die Taten der Gestorbenen. Tartarus und Elysium werden als die vollständig getrennten Wohnorte der Sünder und der Seligen einander gegenübergestellt. Dort führt Pluto, hier der blonde Rhadamanthys die Herrschaft. Indem so die Götter des Schattenreichs in das Amt strafender und lohnender Gottheiten einrücken, verblaßt jene Vorstellung, nach der noch im irdischen Leben dem Verbrechen die göttliche Strafe folge, und soweit sie erhalten bleibt, löst sie sich wenigstens von der unnahbaren Hoheit der olympischen Götter, um an besondere Schicksals- und Strafgottheiten untergeordneter Art, die überlebenden Nachkommen der Gestalten des alten Dämonenglaubens, die Mören, die Erinnyen, überzugehen. Bei diesem Wandel der Anschauungen erhöht sich zugleich die ethische Bedeutung der oberen Götter, indem nun nicht mehr jeder einzelne Akt göttlicher Gerechtigkeit, umsomehr aber die allgemeine Erhaltung derselben in ihre Hand gelegt ist.

Die Läuterung des sittlichen Gefühls, die mit der Ausbildung dieses Gedankens einer allgemeinen sittlichen Weltordnung verbunden ist, findet nun in zwei bemerkenswerten Veränderungen ihren Ausdruck. Die erste besteht darin, daß die Idee der Belohnung des Guten allmählich eine wachsende Bedeutung gewinnt. Die Götter erscheinen nicht mehr bloß als die Rächer begangenen Frevels, sondern, indem sie einem Jeden in einem künftigen Leben nach dem Maß seiner Handlungen im Diesseits sein Los zuteilen, verkörpert sich in ihnen immer vollständiger der Gedanke einer allwaltenden Gerechtigkeit. Zugleich beschränkt sich diese nicht mehr bloß auf einzelne bevorzugte Sterbliche, sondern sie erstreckt sich in gleicher Weise über Hoch und Gering, so daß von selbst mit der Erwartung künftiger Vergeltung auch die Hoffnung auf die Ausgleichung jener unverschuldeten Unterschiede sich verbindet, die Geburt und zufällige Schicksale im Leben des Menschen herbeiführen. Die zweite Veränderung, die damit Hand in Hand geht, besteht in dem allmählichen Zurücktreten jener Vorstellungen göttlicher Strafe, die aus sittlich gleichgültigen Motiven den Menschen trifft, Vorstellungen, die zumeist in der nämlichen Vermenschlichung der Götter ihre Quelle haben, die dieselben auch der menschlichen Schwächen und Leidenschaften teilhaftig macht. Je menschlicher der Gott erscheint, umsomehr kann auch sein Zorn durch Handlungen gereizt werden, die nicht an sich tadelnswert sind, sondern nur seinen zufälligen Launen und Wünschen widerstreiten. Ja es kann sich ereignen, daß Glück und Ruhm eines Sterblichen, sogar wenn sie aus sittlicher Tüchtigkeit entsprungen sind, den Zorn des Gottes erregen, weil das über das gewöhnliche menschliche Maß hervorragende Verdienst ein Vorrecht ist, das der Gott allein für sich in Anspruch nimmt. Auf solchen Voraussetzungen beruht wohl die bei den Hellenen so verbreitete Vorstellung von dem Neid der Götter, eine Vorstellung, die, trotz ihrer unsittlichen Auffassung von den Beweggründen des göttlichen Willens, doch für die ethische Entwicklung nicht ohne Bedeutung ist. In der Tat birgt diese Idee, wenn auch in einer unvollkommenen religiösen Form, doch selbst einen sittlichen Kern. Auf der einen Seite liegt in ihr der Gedanke, daß allzuviel Glück leicht den Menschen übermütig mache und so das Gleichgewicht seiner sittlichen Kräfte störe. Auf der andern Seite ist es die Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit, die in jener Anschauung, daß ein gewisses Maß menschlicher Vorzüge nicht überschritten werden dürfe, ohne daß es durch ein entsprechendes Maß von Mißgeschick aufgewogen werde, zum ersten Mal ihre Stimme erhebt. Indem aber allmählich diese Forderung vom Diesseits in das Jenseits verlegt wird, weicht zugleich der niedrige Affekt des Neides der Idee einer vollkommenen Gerechtigkeit, die nicht nur das Gute belohnt und das Böse bestraft, sondern auch alle Verschiedenheit der Lebensschicksale so ausgleicht, daß jedem zukommt, was ihm gebührt. Doch in diesem Wandel der Anschauungen sind bereits Einflüsse zu spüren, die nicht mehr der

autonomen Entwicklung der Naturreligion angehören, sondern von dem allmählich herangereiften philosophischen Nachdenken auf sie ausgeübt werden.

c. Der Einfluß der Philosophie auf die Vergeltungsvorstellungen.

Innerhalb der Entwicklung der Naturreligionen war die Ausbildung ethischer Gegensätze da vor allem nahe gelegt, wo der Mythus selbst von frühe an den Widerstreit glück- und unheilbringender Wesen ausgebildet hatte, wie dies bei den indogermanischen Völkern namentlich in der iranischen, und zum Teil in der altgermanischen Mythologie geschehen war. Doch zeigt gerade die Entwicklung der iranischen Religionsvorstellungen, daß sich diese vollständige Versittlichung des Unsterblichkeitsgedankens nicht ohne den Einfluß philosophischer Spekulation vollzog. Schon in den ältesten Hymnen des Zendavesta tritt uns eine Verbindung religiösen Gefühls und philosophischen Nachdenkens entgegen, wie sie überall auf die Einwirkung machtvoller Persönlichkeiten zurückweist, die den Inhalt der ursprünglichen Naturreligion in ethischem Interesse umgestalten.

Anderseits bieten nun aber auch die in dem Mythus überlieferten Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, da in ihnen immerhin bereits sittliche Keime enthalten sind, der Philosophie willkommene Anknüpfungen bei ihren Versuchen, die letzten Motive des sittlichen Bewußtseins nachzuweisen. So kommt es, daß vor allem das Ethische ein Gebiet ist, auf dem sich Philosophie und Mythologie in der mannigfaltigsten Weise begegnen, sei es, daß der Mythus von philosophischen Gedanken durchdrungen ist, sei es, daß die Philosophie ihre Begriffe in mythologischen Bildern zu verkörpern strebt, oder sei es endlich, daß beide, Religion und Philosophie, dergestalt verschmelzen, daß es kaum möglich ist, zu entscheiden, ob die religiösen Elemente oder die philosophischen die überwiegenden sind. Als ein Beispiel der ersten Form, der von philosophischen Gedanken beeinflußten Religion, können wir wohl das zoroastrische System, als ein Beispiel der zweiten, der von religiösen Ideen getragenen Philosophie, den Platonismus, und endlich als das unvergleichliche und nirgends wieder erreichte Vorbild einer völligen Durchdringung religiöser und philosophischer Elemente die Weltanschauung des Brahmanismus betrachten.

Ihre intensivste Steigerung hat die sittliche Verwertung der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode namentlich in zwei philosophischen Systemen gefunden, von denen das eine dem Orient, das andere dem Abendland angehört: in der Vendantaphilosophie der Inder und in dem Platonismus. Beide haben auf die zwei weltbeherrschenden Religionen, auf den Buddhismus und das Christentum, einen tiefgreifenden Einfluß ausgeübt. In konsequenter Fortbildung des Gedankens, daß dem Tode ein unbegrenztes Dasein folge, dessen Wert nach dem Inhalt des gegenwärtigen Lebens sich richte, gestehen sie diesem Leben überhaupt nur die Bedeutung einer Vorbereitung auf das Jenseits zu. Zwar hatte, von ähnlichen Voraussetzungen aus, schon die altägyptische Theologie in die Gedanken an Tod und Unsterblichkeit den Schwerpunkt des religiösen Kultus verlegt. Aber um dieser Anschauung ihre volle Macht über die Geister zu geben, dazu bedurfte es gleichzeitig jenes spekulativen Idealismus, den die Vedantaphilosophie und das platonische System unabhängig voneinander entwickelt haben. Der Ägypter sucht die ganze Körperlichkeit des diesseitigen Lebens in das jenseitige zu retten, das ihm daher nur eine Fortsetzung des sinnlichen Daseins ist. Das brahmanische und das platonische System erst erheben sich zum Glauben an die Unsterblichkeit des Geistes, während ihnen die Sinnenwelt als eine vergängliche gilt, die nur in dem Maße einen Wert besitzt, als das unvergängliche geistige Sein an ihr teilnimmt. So entwickelt sich hier jener Trieb, der Welt zu entfliehen und sich ganz in das eigene Innere zu vertiefen, der in der Vedantaphilosophie den vollen Gegensatz zu der werktätigen, den Zwecken des sinnlichen Daseins und der bürgerlichen Gesellschaft zugewandten Ethik des Hellenentums bildet. Der Platonismus, selbst aus dem Hellenentum hervorgegangen, steht zunächst noch vermittelnd zwischen beiden Gegensätzen. Aber in den mystischen Richtungen, in die er ausmündet, und in der mönchischen Askese, die aus der platonischen Verachtung der Sinnenwelt die praktische Folgerung zieht, treten auch hier die sittlichen Pflichten in den Hintergrund. Der Mystiker wie der Asketiker meinen, jener, indem er sich ganz in den Gedanken einer übersinnlichen Welt versenkt, dieser, indem er so viel als möglich die Schranken der Sinnlichkeit durch ihre Abtötung zu vernichten glaubt, schon hier die ewigen Güter eines von der Last der Erde befreiten Daseins genießen zu können. So wird nach einer sittlichen Belohnung gestrebt ohne sittliche Handlungen, und indem das sittliche Leben von allen Beziehungen zur Außenwelt gelöst wird, verschwindet jede wirkliche sittliche Tätigkeit. An diesem Widerspruch ist der Brahmanismus gescheitert. Das Christentum

lich tritt, durch die Hintansetzung der äußeren Werkheiligkeit und durch die ausschließliche Wertschätzung der Gesinnung, der Vergeltungsgedanke mehr und mehr in den Hintergrund, oder er wird doch zu einer als Motiv kaum wirksamen Zugabe. Denn die sittliche Gesinnung ist nichts, was mit Rücksicht auf Belohnungen oder Strafen, die ihr zu teil werden, willkürlich hervorgebracht werden könnte. Man kann aus selbstsüchtigen und an sich verwerflichen Motiven äußerlich gut handeln; man kann aber nicht aus verwerflichen Motiven gut gesinnt sein. Ist also nur erst der Schwerpunkt der sittlichen Wertschätzung in die Gesinnung verlegt, so wird damit der Vergeltungsgedanke zu einem in ethischer Beziehung bedeutungslosen Bestandteil.

Indem auf diese Weise aus den Vorstellungen von der übersinnlichen Welt der Vergeltungsgedanke allmählich schwindet, verschwinden aber nicht gleichzeitig jene Vorstellungen selbst. Denn sie entspringen nicht bloß aus den natürlichen Wünschen und Hoffnungen und aus der einem primitiven Rechtsgefühl angemessenen Forderung einer die unverdienten Verschiedenheiten der Lebensschicksale ausgleichenden Gerechtigkeit, sondern ihre Quellen sind ebenso vielgestaltig wie die sittlichen Gefühle. Je mehr der Vergeltungsgedanke an Einfluß einbüßt, um so bedeutsamer wird daher für die Vorstellung einer jenseitigen Welt der Trieb, dem wirklichen Leben ein ideales Abbild gegenüberzustellen, in welchem die Mängel des ersteren getilgt sind. So verwandelt sich, indem gleichzeitig mit der eingetretenen Vertiefung des sittlichen Bewußtseins das Ethische den Hauptwert erringt, die jenseitige Welt in das Ideal einer sittlichen Weltordnung. Da die wirkliche Welt den objektiven sittlichen Forderungen und dem Streben nach eigener sittlicher Vervollkommnung kein Genüge leisten kann, so wird das menschliche Gemüt angetrieben, das Ideal einer in sittlicher Beziehung vollkommenen und daher zugleich vollkommen beglückten Welt als eine Ergänzung des sinnlichen Lebens zu denken, ein psychologischer Prozeß, der, wie die geschichtliche Erfahrung lehrt, mit um so zwingenderer Macht sich vollzieht, je mehr der Zwiespalt zwischen den ethischen Wünschen und Forderungen und ihrer Erfüllung im wirklichen Leben sich aufdrängt.

Diese Anschauung, aus den Vergeltungsvorstellungen entstanden und lange Zeit mit ihnen verbunden, löst sich nun mehr und mehr von ihnen ab. Zuerst sind es nur die Tugendhaften, denen man den Eingang in jene ideale Welt offen hält; dann mildert die Annahme

eines Läuterungsprozesses der mit Schuld Beladenen die Schrecken der ursprünglichen Rachevorstellungen, indem sie die zu erwartende Strafe zu einer vorübergehenden macht, um im Hintergrund derselben die Aussicht auf eine allumfassende Versöhnung zu errichten. In der Seelenwanderungslehre und in dem Purgatorium der christlichen Mythologie hat diese Verbindung des Rache- und des Versöhnungsgedankens in einer zwar äußerlich verschiedenen, aber doch nicht bloß durch das gemeinsame ethische Motiv, sondern auch durch die symbolische Form, in die dieses gekleidet wurde, verwandten Weise zwei die Phantasie mächtig erregende Gestaltungen angenommen. Bei der Seelenwanderung wird ein beflecktes Leben gesühnt, indem es in erniedrigten Formen so lange sich wieder-erneuert, bis die Sehnsucht, von ihm befreit zu sein, alle andern Triebe zerstört hat. Bei dem Purgatorium vereinigt das Element des Feuers unmittelbar beide Wirkungen in sich, den sühnenden Schmerz und die reinigende Läuterung.

Werden endlich auch diese letzten Versuche, die mythischen Gestaltungen des Unsterblichkeitsglaubens durch symbolische Deutung und systematische Ausbildung ethisch zu vertiefen, beseitigt, so bleibt als letzte philosophische Form jenes Glaubens diejenige übrig, die entweder mit der allgemeinen Idee einer idealen Fortsetzung des persönlichen Daseins sich begnügt, wie der Platonismus in seinen späteren Ausläufern innerhalb der abendländischen Philosophie, oder die, allen persönlichen Wünschen entsagend, in der Rückkehr in den alles Individuelle aus sich entlassenden und wieder in sich aufnehmenden Untergrund der Dinge die Erfüllung des Daseins erblickt, wie die esoterische Form der indischen Vedantalehre und der ihr verwandte neuere Pantheismus*). In beiden Fällen, in dem Platonismus wie in der Vedantalehre, hat sich so die Entwicklung der Läuterungsvorstellungen zu der Idee eines allgemeinen geistigen Fortlebens innerhalb einer idealen Weltordnung nur in verschiedener Form vollzogen. Während sich aber diese Entwicklung innerhalb des Platonismus in mehrere, zum Teil zeitlich weit getrennte und feindlich einander gegenüberstehende Systeme verzweigte, ist die Vedantaphilosophie das Werk einer Schule, und die Pietät der fortgeschritteneren Denker ist bemüht gewesen, das Werk der Vorfahren zu erhalten, indem sie zugleich den ethischen Wert der

*) Über das Verhältnis der exoterischen zur esoterischen Vedantalehre vgl. Deussen, Das System des Vedanta, 1883, S. 104 ff.

seits die den Rechtsnormen zufallenden Pflichtgebote als fremdartige von sich abweisen, sondern sie betrachtet den gesamten Inhalt sittlicher Normen, denen der Einzelne unterstellt ist, als einen Bestandteil der religiösen Pflichten. Jedes Sittengebot gilt so an und für sich dem religiösen Bewußtsein als ein religiöses, jedes Vergehen gegen die Sittengesetze und jeder schwerere Verstoß gegen die allgemeinen Rechtsnormen ist zugleich Sünde, ein Abfall von Gott und seinem Gebot.

Die letzte Stufe dieser Entwicklung hat endlich durch die einseitig moralische Ausgestaltung der religiösen Vorstellungen zu einer Auffassung zurückgeführt, die sich durch die völlige Verschmelzung des Inhalts der sittlichen und der religiösen Pflichtgebote wieder der ursprünglichen Einheit beider zu nähern strebt. Dabei ist nun freilich jener Inhalt selbst ein wesentlich anderer geworden. Die äußeren Vorschriften des religiösen Kultus, deren Verletzung auf einer primitiven Glaubensstufe meist zu den schwersten Vergehen zählt, werden jetzt als sittlich gleichgültig angesehen. Ebenso werden alle anderen, außerhalb der moralischen Sphäre liegenden religiösen Motive abgestreift. Die Religion fließt daher mit dem Sittlichen in eine von allen ethisch wertlosen Bestandteilen gereinigte Einheit zusammen. Religion und Sittlichkeit scheiden sich nun im wesentlichen nicht mehr nach ihrem Inhalt, sondern nach dem Standpunkt der Betrachtung, den sie gegenüber diesem Inhalte einnehmen. Die Religion selbst wird, wie Kant sagt, zu dem als göttliches Gebot betrachteten Sittengesetz, oder Gott wird, wie Fichte noch entschiedener es ausdrückt, selbst zur sittlichen Weltordnung.

Doch auf diese Entwicklung hat die Philosophie nicht bloß, wie auf die sonstigen Gestaltungen der Kulturreligionen, Einfluß ausgeübt, sondern diese letzte Verbindung ist selbst erst ein Erzeugnis der Philosophie. Sie mündet damit in jene Theorie der Religion, die sich als die ethische der autonomen und der metaphysischen gegenüberstellt (S. 43). In diesem Sinne bildet daher die Entstehung dieser philosophischen Anschauung ein gewichtiges Zeugniß für den zunehmenden ethischen Gehalt der religiösen Ideen. Sie ist jedoch kein Beweis dafür, daß die Religion selbst nur eine spezifische Form der Moral oder, was auf dasselbe hinauskommt, ein aus den Tatsachen der Sittlichkeit abzuleitendes Postulat sei. Dieser Beweis wäre nur dann erbracht, wenn in der wirklichen Entwicklung der Religion, nicht bloß in ihrer philosophischen Deutung, eine Stufe aufzufinden wäre, auf der tatsächlich Moral und Religion in dem ganzen Umfang ihrer Betätigungen zusammenfallen. Unter den vorhandenen Religionen gibt es aber eine solche Stufe nicht, und die Annahme, dass sie dereinst einmal erreicht werde, bleibt daher eine philosophische Hypothese, die, so bedeutsam in ihr der allmählich innerhalb der religiösen Ideen herangereifte Gedanke einer allgemeinen sittlichen Weltordnung zum Ausdruck kommt, doch für den Begriff der Religion selbst nicht maßgebend sein kann, da dieser Begriff, wie jeder andere, nur der Gesamtheit der Tatsachen, auf die er sich bezieht, entnommen werden kann, nicht bloß einer einzelnen Reihe von Erscheinungen.

Wohl aber bestätigt die Entwicklung der Sittengebote aus einem ursprünglich zu einer Einheit verbundenen Zusammenhang religiöser und sittlicher Satzungen das schon in den vorangegangenen Betrachtungen dieses Kapitels gewonnene Ergebnis, daß das sittliche Gefühl um so vollständiger, auf einer je früheren Stufe wir es antreffen, mit dem religiösen in seinen Äusserungen zusammenfällt. Allmählich erst sondern sich innerhalb der religiösen Vorschriften solche, die einen spezifisch ethischen Wert haben, von anderen, die sittlich gleichgültig oder, besonders in den Anfängen der religiösen Entwicklung, für den Standpunkt eines gereifteren Urteils unsittlich sind. Auf einer letzten Stufe endlich, die wir im allgemeinen wohl als die von den heutigen Kulturvölkern erreichte betrachten dürfen, scheiden sich die sittlichen Anschauungen von den religiösen als ein völlig für sich bestehendes Gebiet. Die Sittengesetze erscheinen nun als Normen, die unabhängig von jeder religiösen Überzeugung Geltung besitzen, und die deshalb eine solche auch für den in Anspruch nehmen, der überhaupt jede religiöse Überzeugung ablehnt. Wenn die ethische Theorie die Religion aus sittlichen Forderungen entspringen läßt, so bestätigen daher die Tatsachen des religiösen und des sittlichen Lebens wiederum diese Annahme nicht. Vielmehr zeigen sie umgekehrt, daß die sittlichen aus den religiösen Ideen, die Sittengebote aus religiösen Kulten und Normen, wenn nicht ausschließlich, so doch jedenfalls zu einem sehr wesentlichen Teile hervorgegangen sind. Dabei ist diese Entwicklung wahrscheinlich überall von Urzuständen der Religion ausgegangen, die selbst jedes sittlichen Gehaltes bar waren, aber allerdings die Anlagen zur Entstehung, und weiterhin zu einer fortschreitenden Ausdehnung und Vertiefung sittlicher Gefühle und Vorstellungen in sich trugen.

verfolgen oder auf niederen Kulturstufen beobachten, wir ihn überall mit den nämlichen guten und schlimmen Trieben behaftet finden, die heute wie immer die Quellen seines Glücks und seiner Leiden sind. In der Tat, die Frage, ob es ursprünglich einen einsam lebenden Menschen gegeben, ist womöglich noch undiskutierbarer als die, ob der Mensch ohne Sprache existiert habe. Denn während eine Sprache in unserem Sinne den Tieren fehlt, reichen die Formen sozialer Vereinigung und die an sie gebundenen Betätigungen von Liebe und Haß beinahe so weit zurück, als Empfindung und Wille in der lebenden Natur anzutreffen sind.

Die Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens kann daher von der Verwandtschaft, die gerade hier den Menschen mit den Tieren verbindet, nicht unberührt bleiben. Da wir rückhaltlos anerkennen müssen, daß die einfachsten Gefühle und Triebe bei Tier und Mensch von wesentlich übereinstimmender Beschaffenheit sind, werden wir auch nicht anstehen dürfen, in gewissen Erscheinungen des sozialen Lebens der Tiere die Vorstufen jener Seiten des sittlichen Lebens anzuerkennen, die wir an die Formen des Zusammenlebens geknüpft sehen. So wird die alte Frage von dem Ursprung der sittlichen Rechtsordnung in einem gewissen Sinne aus der Anthropologie in die Zoologie zurückverwiesen. So weit sie überhaupt zu erörtern ist, wird es sich nur darum handeln können, die natürlichen Bedingungen aufzuzeigen, die, allen Einflüssen geistiger Kultur vorangehend, auf der Grundlage der allgemeingültigen Triebe Verbände gleichartiger Wesen entstehen lassen.

Wenn eine solche biologische Voruntersuchung selbst jedes anderen Wertes entbehrte, so würde sie doch schon aus einem methodologischen Gesichtspunkte nützlich sein. Denn darin wenigstens befinden sich alle Vereinigungen der Tiere, so tief sie auch sonst unter den primitivsten Formen menschlicher Gesellschaft stehen mögen, mit dieser in Übereinstimmung, daß durch sie gewisse Zwecke erreicht werden, die für das Leben der Individuen oder mindestens der Mehrheit derselben förderlich sind. In allen derartigen Fällen liegt nun der Irrtum nahe, und er wird daher gewöhnlich zunächst begangen, anzunehmen, der erreichte Zweck sei zugleich die wirkende Ursache, hier speziell also das Motiv, welches den mit Bewußtsein geschehenden Handlungen zu Grunde liege. Auf die Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft angewandt empfängt dieser Irrtum in manchen unzweifelhaft aus einer Überlegung der Zwecke hervorgegangenen Tatsachen eine so augenfällige Stütze, daß seine Widerlegung schwierig und für die populäre Anschauung vielleicht nie ganz überzeugend ist. Viel günstiger verhält sich die Sache bei den Tieren, wo das Mißverhältnis zwischen dem erreichten Erfolg und der Reflexion, die erforderlich wäre, um ihn absichtlich herbeizuführen, allzu groß ist, als daß jene Meinung dauernd bestehen könnte. Auch ist gerade bei den einfachsten und verbreitetsten tierischen Trieben die Unmöglichkeit solch bewußter Zwecküberlegung am einleuchtendsten. Daß das Tier wie der Mensch Nahrung zu sich nimmt, nicht um verlorene Körpersubstanz zu ersetzen und neue Kräfte für künftige Arbeit zu sammeln, sondern weil der Hunger ein quälendes und die Sättigung ein angenehmes Gefühl ist, gibt im allgemeinen jedermann zu. Schon bei den sozialen Trieben der Tiere sind die Erscheinungen wie ihre Bedingungen in der Regel von verwickelterer Art. Dennoch bleibt der Standpunkt der Beurteilung der nämliche. Die Wandervögel ziehen nicht deshalb in Schwärmen, weil sie wissen, daß sie dadurch vor dem Abirren vom richtigen Wege und vor verfolgenden Feinden besser geschützt sind; die Ameisen und Bienen bauen nicht deshalb gemeinschaftlich ihre Wohnstätten, weil sie überzeugt sind, ihre übereinstimmenden Lebenszwecke in isolierter Arbeit niemals erreichen zu können, sondern diese Erfolge vollziehen sich, weil dort ein vorübergehender, hier ein bleibender Trieb die Individuen verbindet, ein Trieb, dessen psychologische Natur wir zwar in diesen Fällen nicht näher kennen, weil wir uns in das Bewußtsein eines völlig fremdartigen Wesens nicht zu versetzen vermögen, von dem wir aber sicherlich dies aussagen dürfen, daß er, so wenig wie das Essen und Trinken, aus einer Überlegung über seine physiologischen Zwecke entsprungen ist.

Wie die verbreitetsten tierischen Triebe, auf denen als auf seiner unveräußerlichen Naturgrundlage schließlich auch der Bestand der menschlichen Gesellschaft beruht, ursprünglich entstanden seien, auf diese Frage ist uns wahrscheinlich immer die Antwort versagt. Wir können nur vermuten, daß zwei organische Grundtriebe, der Nahrungs- und der Geschlechtstrieb, die hauptsächlichsten Ausgangspunkte nach verschiedenen Richtungen divergierender Entwicklungen gewesen sind. Bei diesen haben sich in fortschreitendem Maße zuerst die erzielten Zwecke immer verwickelter gestaltet, worauf dann in einer auf psychologischem Gebiete überall geltenden Rückwirkung von der Wirkung auf die Ursache die entsprechenden Triebe selbst immer mannigfaltiger wurden. Schon im

Tierreiche hat es dabei wohl auch an intellektueller Mitarbeit nicht gefehlt. Die Erfolge der letzteren erscheinen aber vor allem deshalb uns unbegreiflich, weil wir hier eine unabsehbare Entwicklung bloß in ihren Resultaten vor Augen haben, während jene Entwicklung selber höchstens aus den schwachen Spuren erschlossen werden kann, die von ihr in der Abstufung der Lebensgewohnheiten verwandter Tiere zurückblieben*).

Bei diesem Punkte letzter Übereinstimmung eröffnet sich nun aber sofort zugleich die tiefe Kluft, die den Menschen vom Tiere trennt. Beide verdanken ihre individuellen wie sozialen Lebensgewohnheiten zum allergrößten Teile der Erbschaft früherer Geschlechter. Doch beim Tier ist diese Erbschaft ganz und gar niedergelegt in den physischen Nachwirkungen, welche die generelle Entwicklung in der Organisation zurückließ; beim Menschen ist sie, zu einem großen Teile wenigstens, zugleich in der Form bewußter Überlieferung erhalten geblieben. Indem so der Mensch allein des Zusammenhangs mit der Vorzeit inne wird, gewinnt bei ihm jene Stetigkeit des Bewußtseins, die beim Tiere meist nur die nächsten Momente miteinander verknüpft, immer aber auf das individuelle Leben beschränkt bleibt, eine Ausdehnung, die schon auf der niedersten Stufe mindestens die Tradition mehrerer Geschlechter umfaßt, bis sie sich auf der höchsten über die Schranken der einzelnen Volksgemeinschaft hinaus zur Idee einer zusammenhängenden Entwicklung der gesamten Menschheit erhebt.

Diese geistige Verbindung des Menschen mit der Vergangenheit, die zugleich den Blick auf die Zukunft in entsprechendem Maße über das individuelle Leben hinausführt, drückt nun vor allem der menschlichen Gesellschaft ihr eigentümliches Gepräge auf. Das Tier folgt den Gesetzen, nach denen sich die Triebe jeweils in der Spezies differenziert haben, zwar aus Anlaß bestimmter Willensmotive, aber zugleich einem mechanischen Zwange gehorchend, der die Abweichung von den Gesetzen der Art immer nur innerhalb engster Grenzen ermöglicht. Dem gegenüber sind es hauptsächlich zwei Momente, durch die sich das individuelle wie das soziale Leben des Menschen unendlich reicher und mannigfaltiger gestaltet. Das eine besteht in dem freieren Spielraum des Willens; das andere in der umfassenden Voraussicht, in jener Erwägung der Vergangenheit und der Zukunft mit Bezug auf die Gegenwart, deren der Mensch allein fähig ist.

*) Vgl. hierzu meine physiol. Psychologie, 5. Aufl., III, S. 260 ff.

In diesen zwei Momenten liegt nun zugleich der Grund, weshalb wir nur beim Menschen von der Existenz einer Sitte reden. Denn als Sitte gilt uns jede Norm willkürlichen Handelns, die sich in einer Volks- oder Stammesgemeinschaft ausgebildet hat. Die Sitte mag noch so strenge die Handlungen des Einzelnen überwachen, sie läßt diesem doch immer die Wahl frei, sich ihren Vorschriften zu entziehen. Beim tierischen Instinkt sind es im Gegensatze hiezu eindeutig bestimmende, einfache Motive, die den Willen lenken, so daß die Freiheit der Wahl hinwegfällt oder doch auf den engsten Raum individueller Handlungen beschränkt bleibt. Darum hat der Mensch zwar die Gewohnheit mit dem Tiere gemein, aber die Sitte ist menschliches Vorrecht. Und sie ist es zugleich, die jenes Prinzip der Freiheit, dessen sich im Bereich der Gewohnheit auch das tierische Bewußtsein erfreut, auf das Gesamtbewußtsein der Gesellschaft hinüberträgt. Dies ist aber die naturgemäße Folge der Erweiterung des Bewußtseins über die Grenzen des individuellen Lebens. Sitte und Instinkt, beide sind ursprünglich aus individuellen Gewohnheiten hervorgewachsen. Aber während der Instinkt deren Wirkungen, wie sie sich in zahllosen Generationen gehäuft und befestigt haben, in der Form blindwirkender Triebe enthält, sind in der Sitte die ständig gewordenen Gewohnheiten der menschlichen Gattung und ihrer Gliederungen als bewußt wirkende Motive erhalten geblieben: der Instinkt ist daher zu einem großen Teil mechanisch gewordene, die Sitte generell gewordene Gewohnheit des Handelns. In dem Instinkt hat sich die willkürlich geübte Gewohnheit in reflexartige, von bestimmten Empfindungen und Gefühlen ausgelöste Triebbewegungen verwandelt; in der Sitte ist sie samt ihren Motiven in ein allgemeineres Bewußtsein übergegangen. Die Verwandlung des Geistigen in das Triebmäßige und Mechanische fehlt freilich auch dem Menschen nicht. Darum ist ihm der Instinkt mit dem Tiere gemein, und namentlich im Gebiet der Sitte mangelt es nicht an instinktivem Tun. Aber die Entwicklung der Sitte setzt Geschichte voraus — Geschichte nicht im Sinne einer außerhalb der Erscheinungen stehenden Rekonstruktion ihres Zusammenhangs, sondern in dem ursprünglicheren eines sich selbst dieses Zusammenhangs bewußten Geschehens. Wie die Vielheit der Motive und die mit ihr verbundene Freiheit der Wahl nach der Seite des Willens, so bezeichnet die Verbindung des individuellen mit dem allgemeinen Denken nach der Seite des Bewußtseins die Schranke zwischen Mensch und Tier.

Können wir nun trotz dieser wesentlichen Unterschiede mit Rücksicht auf ihren Ursprung wie auf ihre Erfolge die tierischen Instinkte die Analoga menschlicher Sitten nennen, so treffen schließlich auch darin beide zusammen, daß der allgemeinste Inhalt der Zwecke, denen sie dienen, ein übereinstimmender ist. Es gibt individuelle und soziale Instinkte. Die ersteren, getragen vom verbreitetsten und dauerndsten der organischen Triebe, dem Nahrungstrieb, dienen der Erhaltung und dem Schutzbedürfnis des Einzelwesens; die letzteren, deren wichtigster Regulator der Geschlechtstrieb ist, dienen dem Schutze und der Erhaltung der Gattung — ein Zweck, der freilich in der mannigfaltigsten Weise, meist fördernd, in manchen Fällen aber auch störend, auf das individuelle Dasein zurückwirken kann. Ähnlich enthält die Sitte, obgleich sie immer eine gemeinsame Norm des Handelns ist, teils individuelle teils soziale Zwecke, und im letzten Grunde ist es auch bei ihr ein bald beschränkteres bald allgemeineres Schutzbedürfnis, von dem sie getragen und, wenn der ursprüngliche Zweck untergegangen ist, in meist veränderten Formen am Leben erhalten wird. Nur sind die Zwecke der Sitte unendlich vielgestaltiger geworden, und sie haben, der Vergeistigung der gesamten Lebensgeschichte der Art folgend, den ganzen Inhalt auch der höheren Lebenszwecke in sich aufgenommen; ja, nachdem die unveräußerlichsten Zwecke des Einzelnen und der Gesamtheit von dem Rechte, dieser aus der Sitte allmählich hervorgegangenen zwingenderen Lebensnorm, in Besitz genommen sind, bleiben es vorzugsweise die freieren und rein geistigen Interessen des Lebens, auf die sich das Gebiet der Sitte beschränkt.

Die Vermutung liegt nahe, daß eben dieses Schutzbedürfnis, das durch die Sitte erfüllt wird, und das mindestens in vielen Fällen ihre Erhaltung bewirkt, zugleich die Ursache ihrer Entstehung sei. Wenn die Art, wie wir essen, wie wir uns kleiden, so weit sie auch von den primitivsten Formen der Nahrung und Kleidung entfernt sein mag, doch für die Befriedigung unserer heutigen Lebensbedürfnisse im allgemeinen die zweckmäßigste ist; oder wenn, um einige der geistigen Seite der Sitte angehörende Beispiele zu wählen, die Tracht des Trauernden, des Geistlichen und des Richters, der Anstand des Benehmens, die Höflichkeit im Umgang mit Anderen und selbst die manchmal lästigen Formen der Etikette dem Einzelnen wie der Gesellschaft einen wirksamen Schutz gegen die Äußerungen der Roheit und brutalen Selbstsucht gewähren: sollte dann nicht eben das Bedürfnis, einen solchen Schutz zu errichten, auch den Ursprung aller dieser Sitten veranlaßt haben? Doch gerade hier kommt jene Bemerkung zur Geltung, die uns oben bei der Hervorhebung der Analogie zwischen Instinkt und Sitte entgegentrat. Die vollendetste Zweckerfüllung verbürgt noch nicht die Identität von Zweck und Motiv. In der Tat, die Geschichte der Sitte bildet eines der merkwürdigsten Beispiele der ursprünglichen Inkongruenz beider. Indem sie zeigt, daß fast alle, und insbesondere alle bedeutsameren Lebensformen entweder direkt auf eine dem späteren Bewußtsein entschwindende religiöse Wurzel zurückführen, oder sich von frühe an mit religiösen Motiven verbinden, lehrt sie zugleich, daß die Selbsterziehung des Menschen zu Sitte und Sittlichkeit auf das engste mit der Entwicklung des religiösen Kultus zusammenhängt.

b. Der religiöse Ursprung der Sitte.

Wo immer es möglich ist eine Sitte in die Nähe ihres Ursprungs zurückzuverfolgen, da führt dieser auf Vorstellungen, die zumeist von den späteren Motiven weit verschieden sind. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle scheinen aber religiöse Vorstellungen teils selbst die Quellen zu sein, aus denen die Sitte geflossen ist, teils aber mit den aus andern Beweggründen entsprungenen Formen des Lebens zu einem Ganzen verwebt zu werden, bei dem es oft schwer wird zu entscheiden, welche Elemente die früheren sind. Die Sitte erscheint dann als eine Kultushandlung, und ihre verpflichtende Kraft verdankt sie teils der Gemeinsamkeit des Kultus, teils der Wichtigkeit, die diesem vermöge seines Einflusses auf die Gunst oder Ungunst der Dämonen oder der Götter für das Wohl Aller beigelegt wird.

Diese Beziehung zum Kultus gerät nun in den späteren Gestaltungen der Sitte fast regelmäßig in Vergessenheit. Nicht nur in den Sitten der Kulturvölker ist sie höchstens in schwachen Anklängen erhalten geblieben, die manchmal erst durch die Vergleichung mit ihren lebendigeren Urbildern zu einem gewissen Verständnis gelangen, sondern selbst bei den rohesten Naturvölkern pflegen neben den aktuell gebliebenen Kultusgebräuchen andere als unverstandene und ihrem religiösen Ursprung entfremdete Lebensgewohnheiten fortzudauern. Dabei tritt uns aber stets noch ein weiteres Moment entgegen, das namentlich für die Erhaltung der Sitte wesentlich ist: während die ursprüngliche Bedeutung verblaßt, schafft sich die

zur Gewohnheit gewordene Handlung einen neuen Zweck, dessen sich zwar derjenige, der sie ausübt, nicht immer deutlich bewußt wird, der aber trotzdem die Macht ist, die von nun an die weiteren Veränderungen und unter Umständen den schließlichen Verfall der Sitte bestimmt. Vom genetischen Gesichtspunkte aus erscheinen demnach zahlreiche der selbst unter uns noch lebenden Sitten als die Überlebnisse dereinstiger Kultushandlungen, deren ursprüngliche Zwecke unverständlich geworden, und die neuen Zwecken dienstbar gemacht sind. Indem nun diese neuen Zwecke ebenfalls sich verändern können, gewinnt die Sitte bei konstant bleibender Form einen stetig wechselnden Inhalt. Ähnlich wie das nämliche Wort in den verschiedenen Perioden der Sprachgeschichte nicht selten eine völlig abweichende Bedeutung gewinnt, so ist auch die Sitte in ihrer äußeren Erscheinungsform konservativ, ihr Zweck aber paßt sich unaufhörlich dem jeweiligen Bedürfnisse der Zeit an.

Da die Zurückverfolgung jeder einzelnen Lebensgewohnheit bis zu ihrer ursprünglichen Bedeutung ein Ding der Unmöglichkeit ist, so läßt sich nun freilich in vielen Fällen der religiöse Ursprung einer Sitte nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit erschließen. Auch ist es zweifellos, daß es Sitten gibt, die in anderweitigen Traditionen ihre nächsten Quellen haben. Insbesondere sind es ältere Rechtsanschauungen, die oft in einzelnen nicht mehr verstandenen Gebräuchen fortleben. So haben sich weit verbreitet über die Erde in gewissen manchmal zum Spiel gewordenen Hochzeitszeremonien Erinnerungen an eine einstige Entstehung der Ehe durch Raub oder durch Kauf erhalten. Andere Sitten, wie die in Rom und Griechenland übliche, daß die Mütter des Bräutigams und der Braut die Neuvermählten einander zuführten, erinnern an die uralte, dereinst in weitem Umfang das Erb- und Besitzrecht beherrschende Vorstellung, daß der Mutter, nicht dem Vater das nächste Anrecht an den Kindern zukomme. Mag aber immerhin zugegeben werden, daß die Sitte, wie sie alle Lebensgebiete durchdringt, so auch in allen ihre ursprünglichen Wurzeln hat, so bleibt nicht zu übersehen, daß in jenem frühen Zustand der menschlichen Gesellschaft, in den die erste Entwicklung der meisten bedeutsameren Sitten zurückreicht, die verschiedenen Lebensgebiete überhaupt noch nicht getrennt waren, und daß insbesondere von religiösen Vorstellungen das menschliche Leben selbst in seinen alltäglichsten Bedürfnissen und Gewohnheiten durchdrungen wurde. Jede

irgend wichtigere Handlung ist ursprünglich in der Regel zugleich ein religiöser Akt, und die Normen des Handelns, an die sich der Mensch in den ernsteren Momenten seines Lebens gebunden fühlt, gehen dann bald auch auf die unwichtigeren Lebensgewohnheiten über, die jenen irgendwie ähnlich sind. Wie das Götterbild aus dem Tempel in das Wohnhaus wandert, so wird das Gebet von dem Opferschmaus übertragen auf die tägliche Mahlzeit. Jene Sitte, daß die Mutter der Braut diese dem ihr bestimmten Gemahl zuführt, findet ihren religiösen Hintergrund darin, daß die Frau als die Priesterin des Hauses galt, wie denn das Altertum zur Göttin des Herdes eine weibliche Gottheit wählte.

In vielen Fällen freilich wird eine Sitte, nachdem ihr einstiger Zweck verschwunden, neuen Lebenszwecken von ernsterer Bedeutung nicht mehr dienstbar gemacht. Einige der oben erwähnten Hochzeitsbräuche, wie z. B. der nicht selten noch vorkommende Scheinkampf des Bräutigams mit den Verwandten der Braut, zählen hierher. Obgleich scheinbare Ausnahmen von der Regel, sind diese Tatsachen doch merkwürdige Zeugnisse für jenes Streben nach Erhaltung, das einer jeden durch Generationen hindurch ständig gewordenen Lebensgewohnheit innewohnt; und man kann daher zweifeln, ob es mehr dies Erhaltungsbestreben an sich oder der neu entstandene Zweck ist, der eine Sitte am Leben erhält. Für das sittliche Leben haben solche völlig zwecklos gewordenen Rudimente früherer Sitten keine Bedeutung mehr. Sie sind hinfällig gewordene Überlebnisse einer längst vergangenen Kultur, die meist nur noch einem gewissen Spielbedürfnis genügen. Insofern aber auch sie mit der Befriedigung dieses Bedürfnisses einen Zweck erfüllen, gilt die Regel, daß Lebensgewohnheiten, die ihre ursprünglichen Zwecke verloren haben, neu entstandenen ihre Erhaltung verdanken, immerhin auch für sie. Zugleich hält jedoch der Sprachgebrauch die Verbindung, in die von ihm das Sittliche mit der Sitte gebracht ist, darin fest, daß er in der Regel nur solchen Lebensgewohnheiten den Namen der Sitte zuerkennt, die zu dem sittlichen Leben in irgend einer Beziehung stehen. Dabei braucht übrigens diese keineswegs notwendig eine für das sittliche Leben förderliche zu sein. Den Kannibalismus z. B. und den Frauenraub rechnen wir zu den Sitten, so wenig wir auch deren sittlich nachteiligen Einfluß verkennen werden. Auch die „schlechte Sitte“ bleibt eine Sitte, so lange ihr überhaupt der Charakter der verbindenden Norm zukommt. Nicht die Zwecklosigkeit an sich ist es also, die den sinnlos ge-

wordenen Gebräuchen und Spielen den Charakter der Sitte entzieht, sondern allein das Fehlen der verpflichtenden Macht, die eine Folge des Mangels ernsterer Zwecke ist. In einem gewissen Grade kann allerdings die Macht der Gewohnheit den Zwang des Zweckes ersetzen. In gleichem Maße pflegt sich dann aber auch selbst der sinnlos gewordene Gebrauch dem Gebiet der Sitte zu nähern*).

In unserer heutigen Kultur ist die Sitte ihrem religiösen Ursprung so sehr entfremdet, daß uns Religion und Sitte als zwei völlig verschiedene Gebiete gelten. Begünstigt wurde diese Scheidung durch den nämlichen Vorgang, der auch die Rechtsanschauungen der Völker allmählich vom Gebiet der eigentlichen Sitte getrennt und diesem nur die überlebten Rechtsanschauungen früherer Zeiten überlassen hat. An die Stelle der im allgemeinen Bewußtsein lebenden bloßen Vorstellung der Verpflichtung ist die verpflichtende Norm des Gesetzes getreten. Das Gesetz aber scheidet sich von der Sitte, indem es die Pflicht, die es ausspricht, durch bestimmte Strafgebote, die es gegen ihre Übertretung richtet, erzwingt. Dieser Zwang hat zwar für das Gebiet der religiösen Verpflichtungen, für das er mit am frühesten eingetreten war, zum Teil wieder aufgehört. Dennoch bezeichnet sein Eintritt einen historischen Wendepunkt, von dem aus fortan die religiösen Pflichtgebote und die Handlungen, die aus ihrer Erfüllung hervorgehen, dem Bereich der eigentlichen Sitte entzogen bleiben. Denn indem jene Gebote zuerst in dieser und dann in einer jenseitigen Welt dem Glaubensgehorsam Belohnungen und dem Ungehorsam Bestrafungen in Aussicht stellen, bilden sie auch dann noch ein eigentümliches Rechtsgebiet, wenn

*) Es ist von Jhering (Zweck im Recht, II, S. 23) bemerkt worden, unsere Sprache bezeichne mit dem Singular „Sitte“ vorzugsweise die gute Sitte, während sie unter dem Plural „Sitten“ sowohl gute als schlechte verstehe. Dieser Satz ist wohl mit der Einschränkung zutreffend, daß jener Singular den Kollektivbegriff der in einer Gesellschaft überhaupt geltenden Sitten bezeichnet, womit dann die negative Form Unsitte zusammenhängt, durch die eine einzelne Sitte von der eigentlichen Sitte ausgenommen und ihr sogar als Gegensatz gegenübergestellt wird. Diese Verwendung des Kollektivbegriffs Sitte im Sinne der „boni mores“ der Römer gehört offenbar zu jenen rückwärts gerichteten Übertragungen der Bedeutung, an denen es auch sonst in der Sprache nicht mangelt. Nachdem die „Sittlichkeit“ von der Sitte abgeleitet worden, verwendet man nun die letztere ohne weiteres im Sinne der ersteren, in Übereinstimmung mit der jener Ableitung allerdings mehr untergeschobenen als ursprünglich eigenen Vorstellung, daß in der Sitte die sittlichen Anschauungen ihren Ausdruck finden. Vgl. hierzu Kap. I, S. 21 ff.

ihnen keine politische Strafgewalt mehr zu Hilfe kommt. Ja man könnte sagen, der spezifische Charakter des religiösen Rechtsgebiets kommt nur um so reiner zur Geltung, je mehr auch die Strafgewalt der Kirche eine bloß innerliche geworden ist, die die Gewissen trifft. Der erste Schritt hierzu besteht aber darin, daß sie sich auf jenes Reich zukünftiger Hoffnungen zurückzieht, dem, solange das eigennützige Interesse vorwaltet, in der Auffassung der Religion der größte Einfluß auf die Befolgung der religiösen Gebote zukommt.

c. Die Zweckmetamorphosen der Sitte.

Nachdem sich die religiösen Normen selbst dem Machtbereich der Sitte allmählich entzogen haben, erhalten sich nun um so sicherer in dieser jene Rudimente früherer Kultushandlungen, die sie teils neuen Zwecken dienstbar gemacht hat, teils aber als zwecklose oder lediglich der spielenden Unterhaltung dienende Gewohnheiten weiter führt. Auf solche Weise ist noch unser heutiges Leben überall von den Resten längst vergangener Kulte erfüllt, die, indem sie, den veränderten Lebensbedingungen entsprechend, neue Gedanken in sich aufnahmen, die Verwandlungsfähigkeit der organischen Lebensformen auf geistigem Gebiet nur in unendlich gesteigerter Gestalt zu wiederholen scheinen. Freilich fehlt es unter diesen Überlebnissen auch nicht an Versteinerungen, an abgestorbenen Resten früherer Lebensformen, die ihre Erhaltung zumeist nur jener Macht des Beharrens verdanken, der unsere Vorstellungen ähnlich unterworfen sind wie die Körper der äußeren Natur. Betrachten wir die Resultate solcher Verwandlungen losgelöst von ihrer geschichtlichen Vergangenheit, so werden wir leicht verführt, sie in den Gesichtskreis unserer heutigen Erfahrungen einzuschränken, und ihnen die Zwecke, die sie allenfalls heute erfüllen oder auch nur erfüllen könnten, als Ursachen ihrer Entstehung unterzuschieben. Dabei entgeht uns jedoch die für alle geistige Entwicklung und besonders für die sittliche überaus wichtige Tatsache der Vorbereitung neuer Lebenszwecke durch bereits vorhandene, aber ursprünglich anderen Zwecken dienende Formen des Handelns. Auch hier bietet wieder der Bedeutungswandel der Wörter das Beispiel eines analogen und verdeutlichenden Prozesses. Indem ein neuer Begriff das geeignete Wort, das nur einer Verschiebung seiner Bedeutung bedarf, um ihm dienstbar zu werden, bereits vorfindet, wird die Begriffsbildung selber erleichtert, ja vielleicht über-

haupt erst möglich gemacht. Wie aber die Sitte an sich keineswegs immer eine gute sein muß, so wird auch bald von gleichgültigen, bald sogar von unsittlichen Zwecken die ihrer einstigen Bedeutung entfremdete Lebensgewohnheit in Beschlag genommen. Diese Tendenz der Sitte, nach Verlust ihres ursprünglichen Inhaltes in neuen Gestaltungen weiterzuleben, erleichtert so die Entstehung der verschiedenartigsten Zwecke. Wenn die sittliche Entwicklung schließlich aus diesem Gesetz des Beharrens in der Veränderung die Hauptvorteile zieht, so ist darum nicht dem Gesetz als solchem das Verdienst beizumessen, sondern allein den in der sittlichen Entwicklung selbst sich äußernden Kräften.

Es wird die Aufgabe der folgenden Darstellung sein, aus dem reichen Stoff der Sittengeschichte die hauptsächlichsten Momente hervorzuheben, in denen die ethisch wertvollen Wirkungen der Transformation der Sitte zum Ausdruck gelangen. Es mag daher hier genügen, zunächst diese selbst an einigen Beispielen zu veranschaulichen, die absichtlich dem Bereich ethisch gleichgültigerer Gewohnheiten entnommen werden sollen, und bei denen zugleich die heutigen Zwecke von den ursprünglichen möglichst weit abliegen.

Man hat die bei fast allen Kulturvölkern verbreitete und einem feineren sittlichen Gefühl sicherlich widerstrebende Sitte der Leichenschmäuse daraus erklärt, daß die Hinterbliebenen, um ein zahlreiches Leichengefolge anzulocken, den sich einfindenden Gästen als Entschädigung ihrer Mühe ein Gastmahl dargeboten hätten. Zuerst freiwillig gegeben, sei dieses dann von den Empfangenden gefordert worden, so daß, als das ursprüngliche Motiv in Wegfall gekommen war, das selbstsüchtige Interesse der gleichgültigen Teilnehmer die Sitte am Leben erhalte. Diese sei auf solche Weise aus einer von dem Einzelnen freiwillig gebotenen Leistung zu einer von der Gesamtheit erzwungenen und für den ersten Urheber der Gewohnheit, den Leidtragenden, lästigen Pflicht geworden*). Es scheint mir nicht unwahrscheinlich, daß diese Erklärung wirklich die Motive trifft, die in manchen Bevölkerungskreisen zur Erhaltung der Sitte beitragen, obgleich da, wo das Trauergefolge auf die Erlangung des Leichenmahls Wert legt, auch wohl die Leidtragenden nicht ganz selten sind, die durch den Glanz, den ein stattlich hergerichtetes Mahl verbreitet, ihre Trauer zu ermäßigen wissen. Denn wo die Leichenschmäuse bestehen blieben, da sind sie zunächst ein Privileg der

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 244.

Wohlhabenden, und der reiche Bauer pflegt Wert darauf zu legen, daß man an der Größe dieser Leistung die Stattlichkeit seines Besitzes ermesse. Aber wie viel oder wie wenig Wahrheit jene Erklärung vom heutigen Standpunkt der Auffassung der Sitte aus enthalten möge, von dem Ursprung der letzteren liegt sie ganz gewiß weit ab. Wie sollte auch eine Sitte, die so verbreitet bei Natur- und Kulturvölkern vorkommt, daß sie überall zu den frühesten menschlichen Lebensgewohnheiten zu gehören scheint, aus einer solchen, zwar unter gewissen Verhältnissen begreiflichen, aber immerhin partikulären Erwägung entspringen? Wo wir den Leichenschmaus in seinen ursprünglichen lebensvolleren Formen antreffen, da ist derselbe eng umwoben von andern religiösen Kultushandlungen, denn er bildet einen wesentlichen Bestandteil des Totenkultus. Wenn heute auf deutschen Dörfern das Leichenmahl eine weltliche Feier geworden ist, die mit den kirchlichen Gebräuchen bei den Begräbnissen nichts mehr zu tun hat, so war das anders bei unseren germanischen Voreltern. Der Leiche selbst gab man außer Schmuck und Waffen Speisen und Getränke mit; und wie es bei manchen Naturvölkern noch heute geschieht, so wurde von den Hinterbliebenen am Orte der Bestattung selbst das Totenessen gehalten.

So treten uns denn ursprünglich zwei Motive als die Träger dieser Sitte entgegen. Das Totenmahl in seiner frühesten Gestalt ist ein Opfermahl. Wie bei jedem wichtigen Lebensakte, so opfert der primitive Mensch vor allem auch bei der Bestattung eines Stammesgenossen den Göttern. Teils wünscht er die Huld derselben für die Verstorbenen zu gewinnen, teils aber — und dies ist wohl die noch ältere Vorstellung — ist der Abgeschiedene selbst ein Gegenstand des Kultus: die Seelen der Toten umschweben als Schutzgeister oder auch als unheilbringende Schatten die Wohnstätten der Lebenden; symbolische Handlungen, die auf ihre Verehrung oder Versöhnung Bezug haben, nehmen daher überall im ursprünglichen Kultus eine wichtige Stelle ein. Ein zweites, wohl späteres Motiv, das aber selbst an die Stelle dieses einstigen Totenkultus allmählich getreten sein mag, liegt in der religiös-symbolischen Bedeutung der gemeinsam genossenen Mahlzeit. Der gemeinsame Genuß von Nahrung und Getränk ist für den Naturmenschen, namentlich dann wenn es in feierlicher Weise, gewissermaßen unter der Assistenz der Götter geschieht, ein religiöses Symbol der Verbrüderung. Der Wunsch, das letzte Mahl mit dem Verstorbenen

zu teilen, von den Speisen, die man ihm in die jenseitige Welt mitgibt, selbst zu genießen, entspringt daher aus einem Gefühl der Pietät, ähnlich dem, das den Menschen ursprünglich antreibt, von dem Tier, das er den Göttern opfert, selber zu essen.

Diese letzte Form des Totenmahls ist wohl diejenige, deren Spuren am längsten erhalten bleiben. Nachdem sie zuerst aus einer sinnlichen in die symbolische Bedeutung übergegangen, verliert sie aber allmählich auch die religiöse Beziehung. Das Totenmahl wird dann zu einem Erinnerungsmahl, bei dem man in Reden und Gesprächen der Tugenden des Verstorbenen gedenkt. So vereinigten sich nach der Schlacht von Chäronea die Eltern und Brüder der Gebliebenen bei Demosthenes zum feierlichen Mahle. Es wäre gewiß an sich nicht undenkbar, daß jener pietätvolle Sinn, in welchem der gebildete Grieche der attischen Periode das Andenken seiner Verstorbenen feierte, auch noch im heutigen Leichenschmaus seine Spuren zurückgelassen hätte. Wenn dies tatsächlich nicht der Fall, sondern wenn im Gegenteil die Sitte nach unserem heutigen Gefühl zu einer Unsitte geworden ist, so mag ein Teil der Schuld jener Mißgunst beizumessen sein, mit der das Christentum das altgermanische Totenmahl, ebenso wie andere heidnische Gebräuche, verfolgte. Wo aber einmal eine Sitte mißachtet wird, da bemächtigen sich ihrer leicht unlautere Motive, indem in einer hier nicht selten vorkommenden Verkettung die Wirkung auf ihre Ursache zurückgreift.

Ein verwandtes Beispiel ist die weniger entartete, aber doch verhältnismäßig bedeutungslos gewordene Sitte des Zutrinkens. Sie ist in ihrem Ursprung verwandt mit der vorigen; denn wie jene auf das Speiseopfer, so führt diese auf das Trankopfer zurück. Mehr noch als die gemeinsam genossene Nahrung galt bei unseren Voreltern der gemeinsame Trunk als Symbol der Verbrüderung. Teils kommt dieser Auffassung die erregende Wirkung des Weins und anderer berauschender Getränke, die eben dieses Einflusses wegen bei allen Völkern seit frühen Zeiten zu solchen Zwecken gewählt wurden, zu Hilfe; teils aber verbindet sich die Vorstellung des den Mut entflammenden Trankes mit der des Blutes, das überall in der Anschauung des Naturmenschen als der Sitz der Lebenskräfte gilt. Wer das Blut des Feindes trinkt, eignet sich dessen Stärke an; wer mit dem Freunde einen Tropfen Blut tauscht, wird ihm dadurch blutsverwandt, gleich dem leiblichen Bruder. In der letzteren Form schliessen heute noch der Indianer und Neger den Bund der Blutsbrüderschaft. Eine milder gewordene Zeit hat aber frühe

schon als stellvertretendes Symbol den Trunk aus dem nämlichen Becher eingeführt, wobei freilich die Zeremonie mit ihrem blutigen Ernste zugleich viel von ihrer ursprünglichen Bedeutung verlor. Der Brüderschaftstrunk beschränkte sich bald nicht mehr auf den Einzelnen, sondern er verband leicht alle Genossen eines Gastmahls, zwischen denen von Hand zu Hand der Becher kreiste. So ermäßigte sich das Symbol zuerst zum Zeichen der Freundschaft, um schließlich ein bloßes Ausdrucksmittel geselliger Aufmerksamkeit zu werden. Als der Becher nicht mehr von Mund zu Mund kreiste, sondern die üppiger gewordene Zeit jedem sein eigenes Trinkglas in die Hand gab, deutete man den gemeinsamen Trunk aus demselben Becher durch das Anstoßen der Gläser an, und der Brüderschaftstrunk zwischen zwei einzelnen Zechgenossen wurde nun durch das Zutrinken ersetzt. Sicherlich ist bei der ersten Entstehung dieser Gebräuche die Erinnerung an die lebendigeren Formen, die durch sie verdrängt wurden, noch vorhanden gewesen. Heute sind sie ihrem Ursprung völlig entrückt, und das einzige, was sie noch mit demselben gemein haben, ist das allgemeine Gefühl wohlwollender Gesinnung. Daß an die Stelle dieses immerhin dem Ursprung der Sitte verwandten Motivs gelegentlich auch einmal ein völlig heterogener Zweck treten konnte, wer möchte dies leugnen? So wenn der asiatische Despot zuerst einen Mundschenk aus dem kredenzten Becher trinken läßt, um sich selbst vor Vergiftung zu sichern, oder wenn er, um einer ähnlichen Besorgnis des Gastfreundes zuvorzukommen, aus dem diesem dargereichten Becher zuerst kostet. Dem Gesichtskreis unserer heutigen Anschauungen liegt möglicherweise sogar dieser Zweck näher, als die längst vergessene Zeremonie des gemeinsamen Trankopfers und der Schließung einer Blutsbrüderschaft. Wenn man daher vom Standpunkt der uns heute möglich erscheinenden Zwecke aus nach einer Ursache jener uralten Bräuche sucht, so wird man wahrscheinlich auf das Beispiel des mißtrauischen Despoten am ehesten verfallen*). Dennoch ist wenig Wahrscheinlichkeit, daß die heute bei uns bestehende Sitte aus jener abnormen Abzweigung des ursprünglichen Brauchs und nicht vielmehr aus diesem selbst hervorgegangen sei, da sie, soweit sie auch sonst von ihm entfernt sein mag, doch gleichartige Gefühle mit ihm gemein hat.

Aus der nämlichen Quelle ist wahrscheinlich noch eine andere in ihrer heutigen Erscheinungsform von der vorigen weit abliegende

*) So in der Tat Jhering a. a. O. S. 248.

Sitte entsprungen, die Sitte des Trinkgeldgebens. Wie der gemeinsame Trunk beim Gastmahl als ein Symbol des Friedens und der Freundschaft, so galt der Vorzeit das dem Gastfreund beim Besuch dargebrachte Mahl als Zeichen des Willkomms. Bald ist es der gereichte Trunk, bald das Salz und das Brot, die als stellvertretende Symbole der Nahrung überhaupt gelten, durch die man den Fremdling sinnbildlich einlädt, den Tisch mit den Hausgenossen zu teilen. Tischgemeinschaft ist aber der Vorzeit gleichbedeutend mit Opfergemeinschaft. Den Gastfreund zu verletzen, den der gleichsam im Angesicht der Götter geschlossene Opferbund geheiligt, galt als eine schwere Schuld gegen die Götter selbst. Auch hier ist diese symbolische wohl aus einer ursprünglich sinnlichen Bedeutung hervorgegangen, die dem beim Willkomm gemeinsam genossenen Trunk beigelegt wurde; und auch hier ist zuerst die sinnliche und dann die symbolische Bedeutung allmählich verblaßt. Im gleichen Maße als auf solche Weise der ursprüngliche Zweck der Sitte verschwand, hat aber diese sich neue Zwecke dienstbar gemacht, oder was einst Nebenzweck war, in den Hauptzweck verwandelt. Durch den gereichten Trunk den das Haus Betretenden zu erquicken, galt einer späteren Zeit weder als religiöses Symbol noch als Zeichen des Schutzes, sondern wurde gegen den Fremden eine Handlung der Humanität, gegen den Bekannten ein Akt wohlwollender Rücksicht, bei dem man die Gegenleistung in ähnlichen Fällen erwartete. In dieser Form hat die Sitte noch in einer nicht fernliegenden Vergangenheit bestanden. Ja noch heute ist da und dort unter einfacheren ländlichen Verhältnissen das Bedürfnis ihrer Erhaltung bestehen geblieben. Wenn der Besuch, den man empfängt, weite Entfernungen zurückzulegen hat, so wird die Bewirtung mit Speise und Trank zum Bedürfnis. Rücken die Wohnungen der Gastfreunde näher zusammen, so wird sie bei gelegentlichen Besuchen nur noch als ein Akt der Freundlichkeit beibehalten. Auch das Dargereichte ändert sich dementsprechend; schließlich bleibt allein der von unseren Voreltern so sehr geschätzte Trunk übrig, zu dessen Genusse man sich jederzeit aufgelegt fühlte. Als der städtische Verkehr die Bewirtung der Besuchenden mehr und mehr zu einer für Geber und Empfänger unbequemen Last machte, schränkte man den gereichten Trunk auf den Handwerker ein, der bei seiner Arbeit der Stärkung bedurfte, auf den eine Botschaft überbringenden Diener des Freundes, dem man keinen Lohn bieten konnte, und dessen Leistung man auf diese Weise zu vergüten suchte, und auf ähnliche

Fälle mehr. Aber die Geschäftigkeit des städtischen Verkehrs machte endlich auch diese letzte Metamorphose des alten Symbols der Gastfreundschaft hinfällig. Der Trunk wurde abgelöst durch ein an seiner Stelle gereichtes Geldgeschenk, für das sich der Beschenkte den Trunk oder, wenn er ein sparsamer Mann war, der den Trunk nicht liebte, irgend einen andern nützlicheren Gegenstand kaufen konnte. So entstand das Trinkgeld, das, nicht gebunden an das Verhältnis des Wirtes zum Gast wie die Naturalleistung, aus deren Ablösung es hervorgegangen, nun sich unbegrenzt übertragen ließ auf alle möglichen Verhältnisse, bei denen es sich um eine von seiten des Gebenden willkürlich fixierte Entschädigung einer empfangenen Leistung handelt. Diese Zwischenstellung zwischen Lohn und Geschenk schränkt das Trinkgeld von selbst auf gewisse Fälle ein; es wird dadurch namentlich nur da verwendbar, wo sich der Empfänger auf einer niedrigeren sozialen Stufe befindet als der Geber. Einem Gleichstehenden ein Trinkgeld anzubieten gilt als eine Beleidigung. In der Hervorhebung der sozialen Ungleichheit, die auf diese Weise dem Trinkgeld anhaftet, liegt zugleich dessen sittlich bedenkliche Wirkung, auf die neuerlich Jhering mit Recht hingewiesen hat*). Denn wie es eine ethisch bedeutsame Seite der feinen Sitte ist, daß sie es darauf anlegt, die Unterschiede der gesellschaftlichen Stellung äußerlich verschwinden zu lassen, so muß umgekehrt jede Sitte, die den niedriger Stehenden seine Niedrigkeit empfinden läßt, dessen Selbstgefühl schädigen. Das Trinkgeld ist daher ein merkwürdiges Beispiel einer Sitte, deren ursprünglicher Sinn sich vollständig in sein Gegenteil verkehrt hat. Aus einem Symbol der Freundschaft ist es zu einem Ausdruck der Unterordnung des Dienenden unter den Herrn geworden. Mag auch noch so sehr das Herkommen selbst diese Leistung normiert haben, indem es die Gabe in eine Form des Lohnes umwandelte, bei der die Minimalgrenze durch den Zwang der Sitte festgestellt ist und nur die Maximalgrenze vom Belieben des Einzelnen abhängt: gerade der letztere Umstand ist es, welcher der Gabe in diesem Falle den Doppelcharakter einer Belohnung und einer Handlung der Freigebigkeit, wenn nicht gar der Mildtätigkeit verleiht.

Auch noch in einer andern Beziehung ist aber hier die Sitte in ihr Gegenteil umgeschlagen: während der Trunk vom Wirt dem Gaste gereicht wird, nimmt umgekehrt der Bedienstete des Wirts,

---

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 251 u. 284.

etwa der Kellner, der dem Gaste den Trunk reicht, das Trinkgeld in Empfang. Angesichts dieser Umwandlungen ist es nicht zu verwundern, daß man, auf die zuletzt erworbene Bedeutung blickend, das Trinkgeld für eine zur Unsitte gewordene Abart des Lohnes zu halten pflegt und es in diesem Sinne auf eine ursprünglich freie Gabe Einzelner zurückführt, die allmählich zur allgemeinen Gewohnheit geworden sei*). Schon das Wort Trinkgeld enthält aber hier unverkennbar den Hinweis auf die ursprüngliche Form, den Trunk, durch deren Ablösung diese eigentümliche Abart des Lohnes entstanden ist**).

Es wird an den aufgeführten Beispielen genügen, um den Prozeß der Transformation dereinstiger Kultushandlungen in Sitten von völlig heterogenem Inhalt im allgemeinen zu veranschaulichen. Weitere und ethisch bedeutsamere Zeugnisse des nämlichen Prozesses werden wir unten, bei der Erörterung der hauptsächlichsten unter der Obhut der Sitte stehenden individuellen und sozialen Lebensformen, kennen lernen. Gesetzt aber auch, es ließen sich — was selbstverständlich immer nur annähernd möglich sein wird — alle Sitten, die überhaupt eine längere geschichtliche Vergangenheit hinter sich haben, auf diese religiöse Wurzel zurückführen, so bleibt doch immer noch die Frage eine offene, ob damit der erste Ursprung der Sitte aufgedeckt sei. Mußte sich doch auch die Götterverehrung aus weiter zurückliegenden Bedingungen entwickeln. Und wenn es eine Zeit gab, in welcher der Mensch ohne Religion und ohne Kultus lebte, so werden auch einer solchen Zeit gemeinsame Lebensgewohnheiten nicht gefehlt haben. Sollten aber solche Gewohnheiten nicht ihrerseits für den beginnenden religiösen Kultus bestimmend gewesen sein? Dann wäre durch den letzteren vielleicht nur

---

*) Jhering a. a. O. S. 246.

**) In einfachen ländlichen Verhältnissen kommt der Trunk namentlich als Botenlohn, z. B. für den Ausläufer des Kaufmanns, der eine Ware überbringt, den Fuhrmann, der den Holzvorrat für den Winter einfährt, nicht ganz selten vor. In der Schweiz ist er, wie ich beobachtet habe, in dieser Form sogar in den Städten zu finden. Nur darin hat auch hier die neue Gewohnheit ihren Einfluß ausgeübt, daß der Empfänger, nachdem er am Trunk sich gelabt, gelegentlich auch noch ein Trinkgeld verlangt — eine interessante Kumulation der ursprünglichen Naturalleistung und ihrer Ablösung, welche zeigt, daß die im Namen noch erhaltene Entstehung der Sitte selbst da dem Gedächtnis entschwunden ist, wo die ursprüngliche Form erhalten blieb. Freilich mag in diesem Fall das Interesse der Trinkgeldnehmer etwas zu diesem Vergessen beigetragen haben.

sanktioniert und in die Form bestimmter Vorstellungen übertragen worden, was ohnehin schon unter dem Zwang irgend welcher äußerer Lebensbedürfnisse in allgemeiner Übung stand. So ließe es sich z. B. denken, jene weit verbreitete Sitte, den Fremdling, den das gastliche Dach beherbergt, als gegen jegliche Art der Unbill geschützt zu betrachten, sei zuerst durch das dringende Gebot der Not entstanden, und unter dem Einflusse der allmählichen Ausbreitung des Götterkultus habe sich dann dieses Gebot hinter der religiösen Deutung, die es nun erfahren, verborgen.

In der Tat findet man diese Auffassung in manchen Untersuchungen über Kultur- und Religionsgeschichte. So wird die noch jetzt zum Teil bei den Wilden Australiens und Ozeaniens verbreitete Sitte des Kindermordes aus dem Bedürfnis abgeleitet, die Größe der Bevölkerung dem vorhandenen Vorrat an Lebensmitteln anzupassen, wozu als Nebenmotiv zuweilen der Wunsch trete, der Mühe für die Erfüllung der ersten Mutterpflichten enthoben zu sein. Die aller Anthropophagie zu Grunde liegende Vorstellung, daß mit dem Fleisch und Blut des Getöteten auch dessen Seele aufgenommen werde, habe dann zur scheußlichen Sitte der Verzehrung der ermordeten Kinder geführt. Nachdem das Opfermahl entstanden, habe sich hierzu von selbst die Vorstellung gesellt, auch von dieser Speise sei den Göttern ihr Anteil zu spenden, und so sei das Kindesopfer ein Gegenstand des religiösen Kultus geworden*). Es läßt sich, wie ich glaube, nicht verkennen, daß die Neigung, die heute bestehenden oder die uns heute vorzugsweise verständlichen Motive einer Sitte für die ursprünglichen anzusehen, auch diese Entstehungshypothese geleitet hat. Daß jene Sitte selbst da, wo ihr heute der religiöse Hintergrund ganz zu fehlen scheint, vorzugsweise den Erstgeborenen trifft, ist aber eine Tatsache, die sich nicht aus dem Gebot der Not, das vielmehr den später Geborenen verderblich werden müßte, sondern aus der auch sonst den Opferkultus beherrschenden Vorstellung erklärt, daß diejenige Gabe, die dem Menschen die liebste ist, auch den Göttern am meisten gefalle. So bringt der Ackerbauer die Erstlinge des Feldes, der Nomade die besten Stücke des geschlachteten Viehes den Göttern dar. Hatte das im Opferkultus zum Ausdruck gelangende Streben, die Huld der Götter zu gewinnen, die Scheu vor dem Mord des eigenen Kindes erst überwunden, so konnten nun dieselben Motive, die auch sonst dazu

---

*) Lippert, Die Geschichte der Familie, S. 196 ff.

führten, selbst von dem Opfer zu essen, die Verzehrung des Kindes veranlassen, eine Handlung, mit der sich dann leicht die weitere Vorstellung von der Aneignung der Seele des verspeisten Opfers verband. Daß dieser Gedanke, nachdem er auf solchem Wege entstanden war, schließlich die Fortdauer dieser häßlichsten Form des Kannibalismus bewirken konnte, ist nach Analogie der früher erwähnten Metamorphosen der Sitte gewiß nicht unmöglich. Daß solche Erscheinungen, wie dies die Bevorzugung des Erstgeborenen andeutet, Rudimente, nicht ursprüngliche Formen der Sitte sind, wird aber auch dadurch wahrscheinlich, daß die Verspeisung der Jungen bei den höheren Tieren keineswegs eine verbreitete Gewohnheit ist. Sollen wir annehmen, daß jener Trieb der Mutterliebe, der die Brut des Tieres gegen den Hunger seiner Erzeuger schützt, dem Menschen ursprünglich gefehlt habe? Es müssen starke Motive, zwingendere selbst als die Not des eigenen Daseins, gewesen sein, die ihn zur Verleugnung der mächtigsten natürlichen Triebe veranlaßten. Keine Motive gibt es aber, die, wie die Erfahrung lehrt, mit den Wirkungen es aufnehmen könnten, welche der Kultus und die an ihn geknüpften abergläubischen Vorstellungen auf den Naturmenschen ausüben. Nun muß freilich der Kultus selbst irgend einmal entstanden sein. Doch dieser Entstehungsmoment entzieht sich völlig unserer heutigen Beobachtung. Schon der primitivste Seelenkult führt, ausgehend von den Speisen, die man den Verstorbenen spendet, von selbst zu der Opferhandlung. Diese Ursprünglichkeit des Kultus, die in frühen Zeugnissen der Sprache bereits anklingt, ist es eben, die mit der Sitte, durch die sich der Mensch in den Formen seines Lebens über die Stufe des Tieres erhebt, Unsitten, in denen er unter jene Stufe herabsinkt, aus der nämlichen Quelle entspringen läßt*).

Ist der Kultus teils direkt, teils durch die Vermittlung ursprünglicher Rechtsanschauungen im allgemeinen die wichtigste Quelle, auf die sich empirisch die Sitte zurückverfolgen läßt, so wird aber damit selbst in diesen Fällen nur nach einer, der genetischen Seite das Wesen der Sitte dem Verständnisse nähergerückt. Der Begriff selbst wird dadurch noch nicht erschöpft. In ihrer weiteren Entwicklung kann ja auch die auf dem Boden religiöser Kulthandlungen

*) Vgl. hierzu noch Lippert a. a. O. S. 171 ff., wo ein weiteres Beispiel dieser Umkehrung der, wie ich glaube, naturgemäßen Entstehung einer Sitte mit Bezug auf ihr Verhältnis zum Kultus vorkommt.

entstandene Sitte den verschiedensten, vom Inhalt des religiösen Kultus weit abliegenden Zwecken dienstbar werden, ja es ist diese Transformation nahezu eine allgemeingültige Erscheinung. Demnach müssen es andere, bei all diesem Wandel der Motive und Zwecke konstant bleibende Merkmale sein, durch die sich die Sitte von den sonstigen Formen menschlichen Handelns trennt, die mit ihr die Eigenschaft teilen, daß sie sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederholen. Hierbei wird aber namentlich die Scheidung der Sitte von andern Lebensgebieten wirksam, nämlich einerseits von dem Recht und der Sittlichkeit, anderseits von der Gewohnheit und dem Brauche.

d. Das Verhältnis der Sitte zum Recht und zur Sittlichkeit.

In der heutigen Bedeutung des Wortes bezeichnet die Sitte eine Norm des willkürlichen Handelns, die bei einer Volks- oder Stammesgemeinschaft herrschend ist, ohne daß sie durch ausdrückliche Befehle und durch Strafen, die auf ihre Nichtbefolgung gesetzt sind, erzwungen wird. Zwar fehlt es auch der Sitte nicht an Zwangsmitteln. Diese sind aber, wie die Sitte selbst, durchaus unverbindlicher Art; sie bestehen weder in inneren Pflichtgeboten, wie die sittlichen Gesetze, noch in äußeren Strafandrohungen, wie die Rechtsgesetze. Gleichwohl ist die Sitte beiden Gebieten, der Sittlichkeit und dem Rechte, schon dadurch verwandt, daß sie wie jene ein inneres, und ähnlich diesem ein äußeres Zwangsmittel zu ihrer Verfügung hat. Das erste besteht in der mit dem Nachahmungstrieb zusammenhängenden Scheu des Menschen, sich auffallend zu unterscheiden von seinesgleichen; das zweite in den gesellschaftlichen Nachteilen, die in der Form übler Nachrede und schlechter Behandlung jede größere Abweichung von dem normalen Verhalten mit sich führt. Die Scheu, anderen aufzufallen, kann auf schwache Gemüter ebenso mächtig wirken wie ein böses Gewissen, und die realen Nachteile, die mit einer Nichtbefolgung der Sitte verbunden sind, können empfindlicher sein als die Strafen, mit denen das Gesetz wirkliche Rechtsübertretungen ahndet.

Dieser Umstand, daß der Sitte Zwangsmittel zur Verfügung stehen, die sie rücksichtslos anwendet, macht es begreiflich, daß ein Volk in verhältnismäßig geordneten Zuständen existieren kann, ohne eine Gesetzgebung in unserem Sinne zu besitzen. In der Tat ist das auf den ursprünglichsten Stufen der Kultur wenigstens an-

nähernd verwirklicht: die gesamte Rechtsordnung steht hier lediglich unter dem Zwang der Sitte. Freilich sind dabei regelmäßig auch die Zwangsmittel, deren sie sich bedient, höchst energischer Art. Nicht bloß persönliche Zurücksetzung, sondern Züchtigungen an Leib und Leben können die Folgen ihrer Mißachtung sein. Die notwendige Wirkung dieses Zustandes ist es dann, daß die Verletzung des in unseren Augen gleichgültigsten Herkommens unter Umständen ebenso schwer gerächt wird wie die stärkste Verletzung der Rechtsordnung. Noch hat sich eben auf dieser Stufe nicht aus der Sitte das Recht abgezweigt. Sichtlich vollzieht sich daher diese Unterscheidung erst infolge der sich aufdrängenden Notwendigkeit, den allgemeinen Umkreis der Sitte in zwei Gebiete zu scheiden, deren eines diejenigen Normen enthält, auf deren Aufrechterhaltung ein höherer Wert gelegt wird, so daß hierzu unter Umständen physische Gewaltmittel angeboten werden, während das andere jenem gelinderen Zwang überlassen bleibt, den der Wunsch zu tun was andere tun, um in der allgemeinen Achtung ihnen gleichzustehen, an und für sich schon ausübt.

Die älteren Gesellschaftstheorien pflegen diese Entwicklung der Rechtsordnung als einen Vorgang völliger Neubildung aufzufassen, bei dem an die Stelle eines zuvor noch ungebändigten Zustandes plötzlich durch die Einwirkung gewaltiger Gesetzgeber die Norm bestimmter Rechtsgebote getreten sei. In neuerer Zeit hat man diese Ansicht meist dahin modifiziert, daß man das losere Band der Sitte allmählich zu dem festeren des Gesetzes werden läßt. Aber auch diese Anschauung wird wohl zutreffender, wenn man in einem gewissen Sinne sie umkehrt. Nicht die Sitte befestigt sich zum Rechte, sondern die ursprünglich den Menschen mit den stärksten äußeren Zwangsmitteln bindende Sitte hinterläßt nach ihrer Scheidung in Sitte und Recht dem letzteren die äußeren Zwangsmittel, indes sie für sich selbst die milderen der Nachahmung und des Drucks der öffentlichen Meinung zurückbehält. Beiden gemein bleibt aber noch lange Zeit, daß ihre Normen lediglich durch gewohnheitsmäßige Übung sich Geltung erringen. Das ausdrücklich formulierte gelesene Gesetz (lex) oder gar das geschriebene (die Vorschrift) sind weit späteren Ursprungs, und sogar nachdem sie entstanden, können sie immer nur unvollständig das in einer Volksgemeinschaft herrschende lebendige Recht umfassen, das eben lediglich durch den tatsächlich geübten physischen Zwang, dessen es sich bedient, unterschieden wird von der bloßen Sitte. Darum bezeich-

nete der Römer dieses Gebiet ungeschriebener Gesetze, aus dem fortan auch die eigentliche Gesetzgebung schöpft, ebenfalls mit dem Namen der Sitte, „mores“, indem er sichtlich hier auf das Fehlen der äußeren Promulgation, die in seinem Ausdruck für den Begriff des Gesetzes (lex von legere) hervortritt, den Hauptwert legte — eine Anschauung, die sich aus der dem Zwang des Gesetzes nichts nachgebenden Strenge, mit der im alten Rom auch die Einhaltung der nationalen Sitte überwacht wurde, erklären mag. Für uns Moderne, die wir den Zwang der Sitte minder schwer empfinden, weil wir der individuellen Freiheit einen größeren Spielraum gestatten, ist im Gegensatze hierzu der verpflichtende Charakter der Rechtsnormen fühlbarer geworden, und wir greifen daher zur Hervorhebung jenes dem umgeschriebenen Recht mit der Sitte gemeinsamen Momentes auf das beiden zukommende Merkmal gewohnheitsmäßiger Ausübung zurück, indem wir das erstere mit dem Namen des Gewohnheitsrechtes belegen*). Das Recht in allen seinen Formen, als Gewohnheitsrecht wie als Gesetzesrecht, verdankt seine Aufrechterhaltung den physischen Zwangsmitteln, die ihm zu Gebote stehen. Indem wir nun im Unterschiede hiervon den Zwang der Sitte als einen moralischen bezeichnen, bringen wir sie damit in unmittelbare Beziehung zur Sittlichkeit. Auch hier handelt es sich freilich nur um eine äußere Ähnlichkeit. Nicht der Inhalt der Sitte soll als ein moralischer gekennzeichnet, sondern es soll nur auf die Ähnlichkeit der Mittel hingewiesen werden, denen die vom Rechte gesonderte Sitte und die Sittlichkeit ihre äußere Aufrechterhaltung verdanken. Diese Mittel sind in beiden Fällen psychischer, nicht physischer Art. Sie bestehen hauptsächlich in der Einbuße an sozialem Ansehen, dessen der Unmoralische, ebenso wie der Ungesittete oder mit der herrschenden Sitte in Widerstreit lebende, gewärtig sein muß.

Kann nun aber auch jener psychische Zwang unter Umständen selbst eine Sitte von unsittlichem Charakter schützen, so weist doch die Verwandtschaft der Zwangsmittel auf die nahe Beziehung auch des Inhalts der geschützten Normen hin. In der Tat geht ja der ursprünglichen Einheit von Sitte und Recht eine Einheit von Sitte und Sittlichkeit vollständig parallel. Die Sitte der Urzeit entläßt aus sich beide Gebiete, während zugleich ein drittes in der Form sittlich indifferenter Sitte sich abzweigt. Aber diese

*) Vgl. hierzu Jhering, Zweck im Recht, II, S. 52 ff.

Scheidung bedeutet keine vollständige Trennung. Der ursprüngliche Zusammenhang der drei Gebiete wirkt fortan darin nach, daß die Sitte das Recht wie die Moralität in ihren Schutz nimmt. Das rechtswidrige und das unmoralische Handeln verstoßen beide zugleich wider die Sitte. Diese Erscheinung ist eine naturgemäße Nachwirkung jener ursprünglichen Einheit, die in der doppelten Anlehnung des aristotelischen Ethos und des Gewohnheitsrechtes der Römer an den Begriff der Sitte ihre Spuren zurückgelassen hat. Indem aber das Gebiet der Sitte ein weiteres bleibt als das des Rechtes und der Moral, geschieht es unvermeidlich, daß in ihr gelegentlich auch solche Normen sich ausbilden, die mit moralischen oder selbst rechtlichen Verpflichtungen in Widerstreit treten. Sitten dieser Art sind es, die wir mit dem Namen der Unsitte belegen, ein Ausdruck, bei dem wir uns an die durch die Ableitung des Wortes dem Bewußtsein gegenwärtig gebliebene Beziehung des Sittlichen zur Sitte zurückerinnern. Die Unsitte ist eine Sitte, die nicht sein sollte. Der Makel des Unsittlichen ist ihr an die Stirne geschrieben, während gleichwohl der Sitte an sich noch nicht der Charakter des Sittlichen anhaftet; denn sie umfaßt sittliche und sittlich indifferente, ja in jenem weiteren Sinne, in dem auch die Unsitte eine Sitte ist, selbst unsittliche Lebensnormen. Ist die Sitte ein Wertmesser des sittlichen Zustandes, so wird sie dazu ebensowohl durch ihre sittlichen wie durch ihre unsittlichen Bestandteile. Jene Abzweigung von Recht und Sittlichkeit aus der ursprünglichen Sitte ist aber offenbar selbst eine der wichtigsten Tatsachen der sittlichen Entwicklung, weil sie der Ausdruck einer Läuterung der Vorstellungen ist, die der Vervollkommnung der praktischen Sittlichkeit den Weg bahnt. Die mangelhafte Sittlichkeit des Naturmenschen besteht zumeist nicht darin, daß ihm das Sittliche überhaupt fehlt, sondern daß es mit unsittlichen Elementen untrennbar verwachsen ist.

Ist die Sitte an sich dem Sittlichen wie dem Unsittlichen und dem sittlich Indifferenten gleich zugänglich, so ist damit nun zugleich ausgesprochen, daß der Begriff der Sitte eine andere als eine formale Bestimmung nicht zuläßt. Durch diesen formalen Charakter scheidet er sich von dem Begriff der Sittlichkeit und des Rechtes, die sich beide durch bestimmte materielle Merkmale, deren Auffindung eine Aufgabe der Ethik ist, auszeichnen. Dagegen nähert dieser formale Charakter das Gebiet der Sitte zwei andern Begriffen von ebenfalls bloß formaler Bedeutung, der Gewohnheit und dem Brauche.

e. Das Verhältnis der Sitte zur Gewohnheit und zum Brauche.

Während Sittlichkeit und Recht aus dem ursprünglichen Bereich der Sitte sich abzweigen, bilden Gewohnheit und Brauch umfassendere Gebiete, in die sich die Sitte einordnet. Der weiteste unter diesen Begriffen ist die Gewohnheit. Sie umfaßt jede Art willkürlichen Handelns, die wir uns aus irgend einem Grunde zu eigen gemacht haben. Bei ihr abstrahieren wir daher noch ganz von dem in die beiden andern Begriffe aufgenommenen Element der Gemeinsamkeit. Die Gewohnheit ist eine individuelle Regel des Handelns. Entspricht das Tun des Einzelnen dem gewohnheitsmäßigen Handeln der Gemeinschaft, der er angehört, so wird die Gewohnheit zum Brauche. Der Brauch ist die soziale Gewohnheit. Reden wir schlechthin von den Gewohnheiten eines Menschen, so meinen wir damit die seiner Person eigentümlichen Regeln des Lebens und Benehmens. Der Brauch dagegen ist Eigentum einer Gesamtheit, wie beschränkt oder wie umfassend diese auch sein möge. So gibt es Familien-, Stammes-, Gemeinde- und Volksbräuche; nur den individuellen Brauch kennt die Sprache nicht.

Innerhalb des Brauches liegt dann abermals als ein engeres Gebiet das der Sitte. Sie ist Gewohnheit, denn das Merkmal der regelmäßigen Wiederholung willkürlicher Handlungen ist auch ihr eigen; sie ist Brauch, denn sie gehört stets einer sozialen Gemeinschaft an. Aber es kommt hinzu was dem Brauche fehlt: das Merkmal der Norm. Die Befolgung der Sitte ist nicht wie die des Brauches dem Einzelnen freigestellt, sondern sie steht unter jenem moralischen Zwang, dem sich der Einzelne nicht ohne persönliche Nachteile entziehen kann. Wenn diese Grenzen von Sitte und Brauch in der Wirklichkeit oft ineinanderfließen, so hat dies seinen guten Grund darin, daß dem Moment der allgemeinen Geltung, durch das sich der Brauch über die Gewohnheit erhebt, an und für sich schon die Neigung innewohnt, einen Zwang auf die Einzelnen auszuüben. Darum ist es oft nur der größere oder geringere Grad dieses Zwangs oder, was damit meistens Hand in Hand geht, die weitere oder engere Verbreitung, die uns bei der Trennung von Sitte und Brauch leitet. Die Sitte hat ihren Sitz im Volke, der Brauch in der Familie und Gemeinde. Denn in je weiterem Kreise sich ein gewohnheitsmäßiges Handeln betätigt, umso größer wird die Macht, mit der es den Einzelwillen lenkt. Während daher

die individuelle Gewohnheit, solange sie nicht mit jenen umfassenderen Regeln in Konflikt gerät, ganz und gar der freien Wahl überlassen bleibt, übt schon der Brauch durch das Beispiel, das er gibt, einen tatsächlichen Zwang aus, der sich bei der Sitte zur zwingenden Norm steigert.

Nicht immer wohnt den Urbedeutungen der Wörter eine klare Beziehung inne zu demjenigen Sinn, den wir heute mit ihnen verbinden. Der Bedeutungswandel bringt es mit sich, daß sich nicht nur die Begriffsgrenzen mannigfach verschieben, sondern daß sogar gelegentlich Wörter ihre Bedeutungen tauschen. So hat denn auch die lateinische Sprache ihr Wort für Gewohnheit, consuetudo, der nämlichen Wurzel entlehnt, der unser „Sitte" entstammt, und in dem griechischen ἔθος fließen beide Begriffe noch vollständig zusammen*). Immerhin kann man, nachdem sich einmal die Begriffe geschieden haben, in den Grundbedeutungen, von denen unsere deutschen Wortbezeichnungen ausgehen, Anklänge an die einem jeden eigentümlichen Merkmale erblicken. Die Gewohnheit hängt mit der Wohnung und gleich dieser mit einer Wurzel zusammen, deren Bedeutung sich in unserem Wort „Wonne" noch erhalten hat. Wie jeder seine eigene Wohnung nach seinem Gefallen einrichtet, so ist Gewohnheit die Art und Weise, an der er innerhalb seiner individuellen Lebenssphäre Gefallen findet**). Hierin liegt ein Hinweis sowohl auf den subjektiven wie auf den willkürlichen, keiner zwingenden Regel unterstellten Charakter der Gewohnheit. Der Brauch dagegen, zusammenhängend mit dem Zeitwort „brauchen" (mittelhochd. brûchen), ist mit dem lateinischen fructus übereinstimmenden Ursprungs. Das Brauchbare ist das Nützliche. Dieses aber ist ein objektiverer Begriff als das Wohlgefällige. Das Nützliche will jeder, und je übereinstimmender und einfacher die Lebensbedürfnisse sind, um so gleichförmiger ist das Urteil über den Nutzen.

*) Die in ihrem Ursprung identischen Wörter sanskr. svadha, goth. sidus, griech. ἔθος, lat. suetus entsprechen sämtlich dem allgemeineren Begriff der Gewohnheit, sodann dem der Sitte, insofern derselbe dem ersteren untergeordnet ist. Sie führen, wie man annimmt, auf den Pronominalstamm sve und auf die Wurzel dhē in der Bedeutung setzen, tun zurück. Sve-dhē würde demnach „das zu eigen Gemachte" bezeichnen, eine Grundbedeutung, die ebenso auf den Einzelnen wie auf eine Gesamtheit bezogen werden kann. Vgl. Brugmann, Grundriß der vgl. Grammatik der indogerm. Sprache, Bd. 2, S. 1045.

**) „Wohnung" und „Wonne", goth. „wunan" sich freuen, leitet man von der indog. Wurzel „wen" her, welche die nämliche Grundbedeutung besitzt. Vgl. Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache, 5. Aufl., S. 410 f.

Darum bildet die Sprache aus dem, der gemeinsam mit uns genießt, den Begriff des Genossen. In analogem Sinne läßt sich wohl der Brauch deuten als eine Übung, an der alle teilnehmen, weil sie jedem nützlich scheint. Zu den frühesten Bräuchen gehören nun vor allem jene Kultusgebräuche, durch die der Mensch seine Götter günstig zu stimmen oder zu versöhnen hofft. Und hier liegt dann auch bereits die Grenze des Übergangs zur Sitte. Was jedem nützlich scheint, das wird, sobald die Unterlassung allen nachteilig zu werden droht, zur Satzung. Es wird festgesetzt, daß jeder es tun muß. So bringt die Sprache die Sitte in unmittelbare Beziehung zu dem Gesetze.

Es ist ein naheliegender Gedanke, dieses logische Verhältnis der drei Begriffe Gewohnheit, Brauch und Sitte in eine zeitliche Aufeinanderfolge umzuwandeln. Die individuelle Gewohnheit findet zunächst, so nimmt man an, Nachahmer; dann bemächtigen sich ihrer irgend welche Nützlichkeitszwecke, die sie befriedigt: dadurch gewinnt sie einen verpflichtenden Charakter, der sich, je verbreiteter und dauernder sie wird, immer mehr befestigt*). So einleuchtend aber diese Rekonstruktion auf dem Standpunkte populärer Reflexionspsychologie erscheinen mag, so ist doch ihr gegenüber daran festzuhalten, daß hier nicht das logisch Mögliche, sondern das historisch Wirkliche entscheidet, wobei sich dann in der Regel dieses historisch Wirkliche zugleich als das psychologisch Wahrscheinliche herausstellt. Nun gibt es in der Tat keine Volkssitte von irgend erheblicher Bedeutung und Ausdehnung, keine also, die den Namen der Sitte wirklich verdient, bei der von der tatsächlichen Nachweisung einer Entwicklung aus beschränkten Gewohnheiten die Rede sein könnte. Immer stoßen wir nur auf ältere Formen der nämlichen Sitte, Formen, die unter Umständen in Zweck und Bedeutung, wie in der äußeren Erscheinung, beträchtlich abweichen können. Jene Ableitung aus der individuellen Gewohnheit bleibt

*) Vgl. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 242 ff. Dieser Entstehungsweise der Sitte, die er die sekundäre nennt, stellt allerdings Jhering S. 244 eine originäre Entstehungsweise gegenüber, wobei sie „als solche zur Welt komme, das Moment des sozial Verpflichtenden von Anfang an in sich trage." Aber er bemerkt zugleich, die letztere Form biete in wissenschaftlicher Beziehung kein Interesse, und er zieht sie daher nicht weiter in Betracht. Dennoch führen, wie schon oben gezeigt wurde, auch die sämtlichen Beispiele „sekundärer Sitte", die Jhering erörtert, auf originäre Sitten zurück. Vgl. das S. 118 ff. über die Leichenschmäuse, das Zutrinken und die Trinkgelder Bemerkte.

so der eigentlichen Sitte gegenüber eine Fiktion, analog der Fiktion eines ersten Besitzergreifers oder eines ersten Gesetzgebers und Sprachschöpfers, mittels deren man die ursprüngliche Entstehung des Eigentums, der Staatsgemeinschaft und der Sprache hat erklären wollen. Alle diese Fiktionen entspringen aus dem an sich berechtigten Streben, für die großen geistigen Tatsachen der menschlichen Gesellschaft in dem individuellen Bewußtsein die letzten Erklärungsgründe aufzufinden; sie machen nur von dieser Maxime einen unrechtmäßigen Gebrauch, indem sie die unleugbare Tatsache, daß das Individuum der Faktor der Gesamtentwicklung sei, in die Voraussetzung umwandeln, daß er der Motor derselben sei. So notwendig jedoch der Einzelne zu allem, was er in der Gemeinschaft mit seinesgleichen zur Entwicklung bringt, die Anlagen in sich tragen muß, so gewiß ist es, daß die bedeutsamsten Schöpfungen der Gesamtheit, Sprache, Mythus, Sitte, Recht, zwar von dem Einzelnen beeinflußt, nie aber von ihm geschaffen werden können. Bei der Sitte findet dies seinen besonderen Ausdruck darin, daß überall, wo wir im stande sind eine solche auf ihre ursprünglicheren Formen zurückzuverfolgen, entweder zwingende soziale Bedürfnisse oder religiöse Kulthandlungen, beide oft innig verbunden, als die erreichbaren Anfänge dieser Entwicklung sich darstellen.

Man kann nun freilich einwenden, über diese erreichbaren Grenzen müsse unser Versuch einer Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der Sitte schon deshalb hinausgehen, weil wir hier bei einem Punkte stehen bleiben, der sich unmöglich als der wirkliche Anfang betrachten lasse. Mag eine Volkssitte ein noch so hohes Alter haben, irgend einmal muß sie entstanden, ihrer Geltung muß ihre Ausbreitung in der Volksgemeinschaft vorausgegangen sein. Wie sollte sich aber diese anders denken lassen, denn als eine Übertragung von Person zu Person, bei der die Nachahmung die nämliche Rolle im großen spielte, die ihr heute noch so manchmal im kleinen zukommt? Doch mag alles dies zugegeben werden, der individuelle Einfluß wird darum hier nicht anders zu denken sein, als etwa bei der Entstehung der Sprache. Die ursprüngliche Wortschöpfung kann, weil alle Sprache Mitteilung von Gedanken ist, nicht von einem einzelnen Erfinder, sondern nur von einer Gesamtheit geistig gleich beanlagter und unter den nämlichen äußeren Bedingungen stehender Wesen ausgegangen sein. Ebenso verhält es sich mit der Sitte, die ja gleichfalls ein aus gemeinsamen Vorstellungen entspringendes gemeinsames Handeln ist. Der eine mag dies, der andere jenes zu ihr beitragen, als Ganzes ist sie eine gemeinsame Schöpfung, die sich schon deshalb nicht in individuelle Elemente zerlegen läßt, weil die vollkommen gleichzeitige Wirksamkeit jener individuellen Faktoren es dem Einzelnen unmöglich macht, zu scheiden, was aus ihm selber kommt von dem was er anderen verdankt. Gewiß hat der Einfluß hervorragender Geister auch in der Geschichte der Sitte nicht gefehlt. Aber insoweit wir ihn überhaupt nachweisen können, verschwindet er umsomehr in einer Summe unabsehbarer Teilkräfte, in je entferntere Vergangenheit wir diese Geschichte zurückverfolgen. Wer möchte leugnen, daß ein Confucius oder Buddha nicht bloß auf Religion und Sittlichkeit, sondern auch auf das äußere Gewand der letzteren, die Sitte, weit über die Grenzen ihrer Zeit hinaus eingewirkt habe? Doch das Auftreten solcher Menschen von ferntragender Wirkung ist überall an das Vorhandensein einer entwickelteren Kultur geknüpft, und das Verhalten der auf primitiveren Stufen verbliebenen Völker spricht nicht dafür, daß sich hier auch nur innerhalb eines engeren Kreises individuelle Einflüsse von gleicher Bedeutung geltend machen. Wie bei dem Wilden die Hordenphysiognomie die Entwicklung der individuellen Charakterzüge hemmt, so ist auch der Einfluß des Einzelwillens auf die Gesamtheit ein beschränkterer. Denn die Grundbedingung des persönlichen Einflusses ist stets ein gewisser Grad sozialer Freiheit, welcher der Entfaltung individueller Anschauungen freien Raum läßt. Die Freiheit ist daher ganz und gar eine Errungenschaft der Kultur, und die historische Wirklichkeit bietet so ein Bild, das auch hier zu jenen logischen Fiktionen der Theorie im diametralen Gegensatze steht. Nur langsam gewinnt im Laufe der Zeiten, gegenüber der anfangs alleinherrschenden Sitte, das Gebiet der individuellen Gewohnheiten einen freieren Spielraum, und entsprechend erweitert sich der Einfluß des Einzelnen auf die Sitte. Aber immer noch bleibt dieser ein stärkeres Beharrungsvermögen als dem Rechte und der Sittlichkeit. Die Religionsstifter und moralischen Gesetzgeber der Menschheit haben darum nicht neue Sitten gegründet, sondern teils direkt, teils indirekt, durch ihren Einfluß auf die sittlichen Anschauungen, auf vorhandene Sitten eingewirkt.

Vermögen wir demnach nirgends das Entstehen einer Sitte aus individuellen Gewohnheiten nachzuweisen, so ist dagegen das Vorkommen des umgekehrten Ganges der Entwicklung eine nicht abzuleugnende Tatsache. Unsere ganze heutige Kultur ist erfüllt von

Bräuchen, die unverständlich gewordene oder ihrer ursprünglichen Bedeutung entfremdete und anderen Zwecken dienstbar gemachte ehemalige Sitten sind. In täglichen Lebensgewohnheiten, in den Spielen der Jugend, im Volksaberglauben dauern solche Sitten der Vorzeit fort, und ehe sie ganz verschwinden, ziehen sie sich auf engere und immer engere Kreise zurück, so daß sie mindestens der Grenze nahe kommen, wo der Brauch zur bloßen Gewohnheit wird. So ist die regelmäßige und jedenfalls die häufigste Entstehung des Brauchs die aus der absterbenden Sitte.

Daneben bleibt nun freilich die umgekehrte Entstehung, die aufsteigende aus der Gewohnheit, immerhin möglich. Doch pflegt sie von der normalen Ursprungsweise schon dadurch abzuweichen, daß die so sich bildenden Lebensformen in der Regel von schnell vorübergehender Art sind. Der Sprachgebrauch unterscheidet sie daher als Moden von den durch ein größeres Beharrungsvermögen sich auszeichnenden Sitten und Gebräuchen. Daß man begegnende Bekannte grüßt, indem man den Hut abnimmt, ist eine Sitte; daß die Knaben zu ihrer ersten Kommunion im Hut zur Kirche gehen, ist ein da und dort vorkommender Brauch; ob aber der Hut, den man trägt, ein Zylinder oder ein breitkrämpiger Filz ist, das ist Sache der Mode. Auch die Mode lehnt an Sitten und Gebräuche sich an: so ist es eine Sitte, daß wir überhaupt unser Haupt bedecken. Aber in dem besonderen Gebiet, das sie sich aus dem weiten Bereich der Sitte auserkoren hat, läßt die Mode der individuellen Willkür den weitesten Spielraum. Eine vornehme Dame oder ein Schneider kann eine Mode erfinden; an Brauch und Sitte prallt der Versuch des Einzelnen sie umzugestalten machtlos ab. Darum haftet die Mode fast ganz an den äußerlichsten, leicht abzuändernden Lebensformen: an der Kleidung, an der Art den Tisch zn decken, oder gewisse Speisen mit der Gabel zu behandeln und dergleichen. Auch dies kennzeichnet übrigens die Entstehung der Mode aus der Gewohnheit des Einzelnen, daß es sich hier nicht, wie bei den sonstigen Metamorphosen von Sitten und Bräuchen, um einen Vorgang handelt, der sich langsam und ohne sichtlich nachweisbare Willenseinflüsse vollzieht, sondern um absichtliche Schöpfungen, die plötzlich ins Leben treten. Darum sind Sitte und Brauch im höchsten Grade konservativ, während die Mode, diese Halbschwester des Brauchs, gerade wegen ihrer Veränderlichkeit sprichwörtlich geworden ist.

Auch die Gewohnheit kann in einer doppelten Form auftreten. In ihrer regelmäßigen Erscheinungsweise ist sie diejenige individuelle Art der Lebensführung, die innerhalb der durch Sitte und Brauch gezogenen Grenzen übrig bleibt. Daneben kann sie aber, wenn auch nur ausnahmsweise, als letzter, auf wenige Individuen beschränkter Rest eines ehemaligen Brauches vorkommen. Für die Sitte kennen wir nur eine Entwicklung: die aus vorangegangenen Sitten von verwandtem Inhalt. Brauch, Mode, Gewohnheit bilden dagegen ein buntes Gemenge neuer Formen und überlebter Reste der Vergangenheit. Umwandlung und Neubildung gehen hier oft ohne deutliche Grenzen ineinander über; eine völlig neugeschaffene Sitte aber gibt es nicht. So ist unter allen diesen Lebensformen die Sitte die beharrlichste. Und doch ist auch sie eine ewig wandelbare; denn fortwährend passen in ihr die vorhandenen Formen neuen Lebenszwecken sich an, ein Vorgang, der langsam und stetig die Formen selber verändert.

Mit der Beharrlichkeit der Sitte steht die Unveränderlichkeit der Lebensgebiete, auf die sie sich bezieht, im engsten Zusammenhang. Es sind die konstanten Lebensbedürfnisse und Lebensgewohnheiten, deren Regulierung den Normen der Sitte unterstellt ist. Die Nahrung, die Wohnung, das Zusammenleben, der Verkehr der Menschen in Familie und Gesellschaft — dies sind die allen Zeiten und Völkern schließlich gemeinsamen Objekte der Sitte. Diese Objekte selbst wechseln teils nach den Lebensbedingungen, teils nach den Lebensanschauungen, und indem die letzteren in den Formen der Sitte sich spiegeln, wird diese ebenso zu einem Bild des gesamten ethischen Bewußtseins eines Volkes, wie in den Gewohnheiten eines Menschen sein individueller Charakter zum Ausdruck kommt. Gewohnheiten können fortwährend neu sich bilden, weil ihre Träger, die Individuen, immer neu entstehen. Die Sitte als Volksgewohnheit ist dauernd wie das Volk selber. Sie ändert sich so allmählich, daß dieser Wandel niemals beobachtet werden kann während er sich vollzieht, sondern immer erst von jenem zurückschauenden Standpunkt der Geschichte aus, der weit voneinander abliegende Momente der Entwicklung zu vergleichen vermag. Dazu kommt, daß die äußeren Formen des Handelns stets ein noch größeres Beharrungsvermögen besitzen als die inneren Anschauungen, aus denen sie ursprünglich hervorgeflossen sind. Darum uns hier so oft, neben der Anpassung an neue Lebenszwecke, die Erhaltung überlebter und völlig zwecklos gewordener Handlungen

begegnet, aus denen dann freilich um so vernehmlicher die Stimme der Vergangenheit redet.

f. Die Systematik der Sitte.

Von jenen dauernden Lebenszwecken, denen in ihren verschiedenen Entwicklungsperioden unter wechselnden Bedingungen die Sitte dient, wird auch der Versuch einer Systematik der Sitte auszugehen haben. Zunächst können wir daher in diesem Sinne individuelle und soziale Lebensformen voneinander scheiden. Die ersteren begreifen solche Sitten unter sich, in denen lediglich individuelle Lebenszwecke zur Erfüllung gelangen. Mag der Mensch in der Befriedigung seines Nahrungsbedürfnisses, in dem Schutz, den er durch Kleidung und Wohnung gegen das Klima, gegen die Unbill des Wetters und gegen gefährdende Feinde zu gewinnen sucht, mag er in der Ausübung und in dem Genuß seiner Arbeit noch so sehr auf seinesgleichen, auf die Hilfe, die ihm das Zusammenleben mit andern gewährt, angewiesen sein: es bleibt doch der Trieb der Selbsterhaltung der letzte und konstanteste, wenn auch nicht der einzige Motor der hierher gehörigen Sitten. An der Grenze zwischen individuellen und sozialen Lebensformen liegen die Verkehrsformen, die hinsichtlich der Gegenstände, auf die sie sich beziehen, bereits alle Merkmale mit den eigentlich sozialen Sitten teilen, bei denen aber doch der dominierende Zweck ein individueller bleibt. Als soziale Lebensformen bezeichnen wir sodann ausschließlich diejenigen, bei denen Zwecke der Gattung oder mindestens solche Bedürfnisse in Frage stehen, für welche die Verbindung einer Mehrheit von Individuen nicht nur Mittel zur Erreichung individueller Zwecke ist, sondern selbst an dem Zwecke teilnimmt. Hierher gehören die Familie, der Staat und die Gliederung der Gesellschaft in bestimmte, durch mehr oder weniger bleibende Interessen verbundene Klassen und Vereine. Die sozialen Lebensformen bilden auf diese Weise zugleich den Übergang vom Gebiet der Sitte zu dem des Rechtes, das nicht bloß in seiner Entstehung mit der Sitte zusammenfällt, sondern fortwährend an die in jener vorgebildeten Gesellschaftsformen, namentlich an die des Staates gebunden bleibt. Ein letztes und umfassendstes Gebiet endlich bilden die humanen Lebensformen, unter welchem Ausdruck wir solche Sitten verstehen wollen, die sich auf jenes allgemeinste Verhalten des Menschen zu seinen Nebenmenschen beziehen, das, von den besonderen sozialen Verbindungen unabhängig, aus der

allgemeinen Übereinstimmung der physischen und geistigen Eigenschaften hervorgeht.

Demnach ergeben sich vier Gebiete der Sitte, die folgendermassen gegeneinander abgegrenzt werden können:

1. Bei den individuellen Lebensformen ist der Einzelne gleichzeitig Subjekt und Objekt der Verpflichtungen, welche die Sitte auferlegt. Nahrung und Wohnung sucht der Mensch, um sich selbst zu erhalten, auch wenn er diese Lebensbedürfnisse in Gemeinschaft mit andern befriedigt; mit Kleidung und Schmuck will er sich selbst schützen und zieren, mag ihm auch noch so sehr die Rücksicht auf seine Nebenmenschen hierbei mitbestimmend sein.

2. Bei den Verkehrsformen ist der Einzelne das verpflichtete Subjekt, die Gesellschaft als Ganzes oder in einzelnen ihrer Glieder das Objekt der Verpflichtung. Im Arbeitsverkehr vollbringt der Einzelne eine Leistung für Andere, und der Lohn, den er empfängt, ist hinwiederum eine Pflicht, die jene gegen ihn erfüllen. Der Gruß, mit dem wir einem Bekannten begegnen, ist eine individuelle Handlung, aber wir vollbringen sie nicht für uns, sondern für den, dem wir damit unsere Achtung bezeigen wollen.

3. Bei den Gesellschaftsformen ist ein bestimmter sozialer Verband von Individuen das verpflichtete Subjekt; das Objekt der Pflicht ist ebenfalls die Gesellschaft, und zwar entweder die nämliche Gemeinschaft, welche die Pflicht zu leisten hat, oder ein weiterer Kreis, dem jene als untergeordnetes Glied angehört. Der Einzelne aber ist hierbei immer nur indirekt Subjekt und Objekt der durch die Sitte vorgeschriebenen Normen, insofern nämlich, als er selbst ein Glied des sozialen Verbandes ist, auf den sich die Sitte bezieht. So bleiben die letzten Einheiten, die aktiv wie passiv an der Sitte beteiligt sind, freilich immer die Einzelnen. Aber da die Leistungen und Wirkungen der Sitte stets über den eng begrenzten Kreis der individuellen Interessen hinausreichen, so kann doch in dieser Rückwirkung höchstens ein Teilzweck, niemals der volle Zweck der Sitte gesehen werden.

4. Bei den humanen Lebensformen sind Individuen oder Verbände die Subjekte der Verpflichtung; Objekt derselben ist die Menschheit, als deren Repräsentant jeder einzelne Mensch, ebenso aber auch jede soziale Gemeinschaft gelten kann. Handlungen der Wohltätigkeit z. B. üben wir als Einzelne, in der Gemeinde, im Staate oder in eigens zu diesem Zweck gestifteten humanen Vereinen; und wir können sie gegen Individuen, Familien,

Gemeinden u. s. w. ausüben, gleichgültig ob diese mit uns zur nämlichen Staats- und Volksgemeinschaft gehören oder nicht.

Jene selbstverständliche Tatsache, daß bei allen Formen der Sitte die Individuen deren letzte Träger bleiben, bringt es mit sich, daß keine der oben unterschiedenen Klassen von Lebensformen gegen die andern scharf abgegrenzt ist. Schon der Naturmensch baut seine Hütte nicht bloß um sich selbst, sondern um die Seinen zu schützen. Die Mahlzeit wird ihm nicht selten zu einer gemeinsamen Feier, die dem Kultus der Götter oder der festlichen Begehung gemeinsamer Lebensereignisse dient. Der Schmuck der Kleidung erhält seinen Hauptwert durch das Ansehen, das er in den Augen anderer seinem Träger verleiht. Anderseits gewinnt das Leben in Familie und Staat seine sichersten Stützen durch die Befriedigung, die es den Trieben und Bedürfnissen des Einzelnen bietet. Daß überhaupt der Zweck der Gesellschaftsformen nicht in diesen Rückwirkungen auf den Einzelnen sich erschöpft, ist eine Wahrheit, die dem Völkerbewußtsein in der Form klarer Erkenntnis kaum zugänglich ist, die sich aber um so entschiedener in ihm in der Form des Gefühls entwickelt. Denn dies kann nicht zweifelhaft sein, daß die Leistungen, deren schon in frühen Kulturzuständen der Einzelne für die Seinen und für die Gesamtheit, der er angehört, fähig ist, den Gesichtskreis individueller Interessen weit überschreiten, umsomehr, als von jener Voraussicht, die aus der Leistung für andere die beste Förderung des eigenen Daseins schließlich hervorgehen sieht, erst auf einer Stufe der Reflexion die Rede sein kann, von der das primitive Bewußtsein jedenfalls nichts weiß. So bewährt es sich gerade in diesen Wechselbeziehungen individueller und sozialer Lebensformen, daß das Sittliche weit früher sich in der Form der sittlichen Tatsachen entwickelt, als es in die Sphäre sittlicher Anschauungen erhoben wird. Die sittlichen Tatsachen aber sind, wie die folgende Betrachtung lehren wird, überall dem Gesetz unterstellt, daß jene individuellen Lebensformen, in denen sich rein persönliche Zwecke betätigen, immer schon die Keime der sozialen Sitte in sich enthalten, indem sie von frühe an in solchen Gestaltungen zur Erscheinung gelangen, die an und für sich einen sozialen Charakter besitzen. Indem so der individuelle Zweck in gemeinsamer Leistung erreicht wird, verbinden sich mit ihm ohne weiteres, und ohne daß es den Mitgliedern der Gemeinschaft selbst zum Bewußtsein gelangt, Zwecke, deren Objekt nicht mehr der Einzelne, sondern die Gemeinschaft ist. Die Kreise aber, die dergestalt die einmal über das Individuum hinausgreifende Sitte zieht, werden weiter und weiter. Von Familie und Stammesgenossenschaft greifen sie zunächst auf ein größeres Volksganze, dann auf den Verkehr der Völker über, um schließlich erst da ein Ende zu finden, wo der Kreis der Beziehungen überhaupt die Grenze erreicht, über die sich menschliche Sitte erstrecken kann: nämlich bei jenem idealen Verband der Menschheit als solcher, den, obgleich er immer ein idealer bleibt, dennoch die humane Sitte fortwährend in einen realen überzuführen strebt.

2. Die individuellen Lebensformen.

a. Die Nahrung.

Der Trieb nach Nahrung und das Bedürfnis nach einem schützenden Obdach sind Merkmale, deren erstes der Mensch mit allen, und deren zweites er wenigstens mit vielen Tieren gemein hat. Dennoch sind die Lebensformen, in denen sich diese Triebe betätigen, besonders charakteristische Eigenschaften der menschlichen Gattung. Indem die ursprünglichen Zwecke der Lebensgewohnheiten augenscheinlich bei Tier und Mensch von völlig übereinstimmendem Inhalte sind, tritt die für die Abzweigung der Sitte vom Trieb so bezeichnende Vervielfältigung der Zwecke und Motive in diesem Falle um so anschaulicher uns entgegen. Es gibt kein Tier, bei dem die Aufsuchung der Nahrung und die Herstellung schützender Vorrichtungen für die Erwachsenen oder für die heranwachsende Brut über die Grenze des durch das Nahrungs- und Schutzbedürfnis Gebotenen hinausginge. Und anderseits gibt es keinen noch so zurückgebliebenen Menschenstamm, bei dem sich nicht mit den zur Erreichung jener Ziele dienenden Lebensformen andere Zwecke, zum Teil von weit abweichendem Inhalte verbunden hätten. Mögen auch, da selbst die höchste Kultur die Übereinstimmung in den letzten Lebensbedingungen nicht beseitigen kann, das Nahrungs- und Schutzbedürfnis bei der gewöhnlichen Betätigung der Triebe immer die entscheidenden Motive bleiben, so entwickeln sich doch nicht minder zahlreiche Lebensgewohnheiten, bei denen die sekundär entstandenen Zwecke die Herrschaft an sich reißen. Auf diese Weise werden gerade die an das Nahrungs- und Schutzbedürfnis sich anlehnenden Formen der Sitte zu den wertvollsten Zeugnissen für die Entwicklung ihrer vollkommeneren Gestaltungen. Denn sie

bilden fast den einzigen Fall, wo wir im stande sind, die ursprünglichen mit den später hinzugetretenen Beweggründen zu vergleichen. Dabei ist aber freilich zu bemerken, daß uns selbst hier fast niemals mehr die Gelegenheit geboten ist, die ausschließliche Herrschaft der primitiven Motive wirklich zu beobachten. Nur in seltenen Fällen nämlich, wenn zu dem primitiven Zustande der Kultur die Gunst äußerer Naturbedingungen hinzutritt, nimmt auch der Mensch, wie das Tier, Nahrung zu sich, wo und wie er sie findet, ohne sich an bestimmte Zeiten zu binden. Dennoch hat selbst da, wo ein tropisches Klima eine zureichende Fülle vegetabilischer Nahrung bietet, die keiner besonderen Zubereitung bedarf, wie auf den Südseeinseln, der Einfluß gemeinsamen Lebens offenbar vielfach schon dieser regellosen Willkür gesteuert; und wo vollends die spärlicher werdenden natürlichen Nahrungsquellen zu gemeinsamer Nahrungsbeschaffung durch Beackerung und Bepflanzung des Bodens, durch Jagd und Fischfang zwingen, da wird von selbst mit der Beschaffung auch die Aufnahme der Nahrung bestimmten Normen unterworfen, wie solche überall an die gemeinsame Arbeit geknüpft sind. So ist es allem Anscheine nach der mächtigste Regulator der Triebe, die Not, die auch den Nahrungstrieb zuerst der Sitte dienstbar gemacht hat. Das Gebiß des Menschen macht für ihn nur leicht zu zerkleinernde Nahrung, wie etwa die Banane, der Brotfruchtbaum und einige andere Pflanzen der Tropen sowie das Mark tierischer Knochen sie bieten, im rohen Zustand genießbar. Durch seine Verbreitung über die Erde wurde er aber genötigt, das Fleisch der Tiere und zahlreiche Erzeugnisse des Pflanzenwachstums, die erst im zermahlenen oder sonstwie künstlich zerkleinerten, im gekochten oder gebratenen Zustand für ihn genießbar werden, als Nahrung zu wählen. Hier hat ihn dann vor allem auch die Schwierigkeit, sich das wichtigste unter diesen Hilfsmitteln der Nahrungsbereitung, das Feuer, zu verschaffen, auf gemeinsame Arbeit angewiesen. Setzt doch die älteste Weise der Feuerbereitung, durch Reiben zweier Hölzer aneinander oder durch Drehung eines in eine Scheibe gesteckten Stabes, eine physische Kraftanstrengung voraus, bei der teils mehrere sich ablösen, teils mehrere zusammenwirken müssen, wie dies noch heute in den als Spiel oder Aberglaube vorkommenden Volksbräuchen geschieht, in denen sich die Entzündung des Notfeuers erhalten hat*). Die Mühseligkeit dieser ursprünglichen

*) Vgl. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, Bd. II, S. 145 ff.

Weise der Feuererzeugung machte zugleich die Aufbewahrung und Behütung des Feuers zu einer der frühesten und wichtigsten Schutzmaßregeln, die nun ihrerseits wieder Gemeinsamkeit und selbst eine gewisse Teilung der Arbeit forderte. Indem sich so des wohltätigen und doch auch wieder verderblichen und zerstörenden Elementes frühe schon das mythologische Denken bemächtigte, sah man in der Erzeugung und Bewahrung des Feuers nicht bloß äußere Hilfsmittel, die der Not des Lebens dienten, sondern religiöse Pflichten, durch die der Mensch mit der Verkörperung göttlicher Mächte in Berührung trete. So vereinigte das Feuer die Eigenschaften einer Gottheit und eines notwendigen Lebensbedürfnisses. Die Entzündung desselben war gleichzeitig unentbehrliche Arbeit und religiöse Zeremonie, und der Feuerherd, der der Bereitung der Nahrung diente, wurde zur Stätte, wo man den Göttern opferte und zu ihnen betete.

Der Zwang gemeinsamer Zubereitung führte endlich von selbst zum gemeinsamen Genuß der Nahrung, und eine unausbleibliche Folge des letzteren war die Einführung fester Mahlzeiten zu bestimmten Tageszeiten. Das festliche Mahl bezeichneten die Römer als das convivium, das „Zusammenleben“. Unsere deutsche Mahlzeit betont, im Gegensatze zu der hier vorausgesetzten räumlichen Gemeinschaft, die zeitliche Regelmässigkeit. Da das Wort Mahl von dem altd. Mal, Zeitpunkt, herstammt, das in dieser Bedeutung noch in den Temporaladverbien einmal, zweimal u. s. w. fortbesteht, so enthält die Mahlzeit eigentlich eine Verdoppelung des Zeitbegriffs. Ein Geschlecht, das bei dem Wort Mahl nur noch an das Essen dachte, fühlte das Bedürfnis abermals, das schon die ursprüngliche Wortbildung beherrscht hatte, und so wurde dem Mahl der Hinweis auf die Zeit wiederum beigefügt. Gewiß ein sprechendes Zeugnis dafür, daß dieses Merkmal als ein vorzugsweise bedeutsames empfunden wurde. Das gemeinsame Mahl ist so der subjektive Ausgangspunkt regelmäßiger Zeiteinteilung geworden, ähnlich wie sich die regelmäßige Bewegung der Himmelskörper als deren objektives Hilfsmittel darbot. Vollzieht sich auch der Wechsel der menschlichen Lebensverrichtungen nicht ganz so regelmäßig wie der Umlauf der Sterne, so ist er doch regelmäßig genug, daß, wenn sich mehrere gleichzeitig gesättigt haben, sie auch annähernd wieder zu gleicher Zeit hungrig werden. Die Wiederkehr der für die Zubereitung der Nahrung erforderlichen Beschäftigungen gewöhnte so an jenen regelmäßigen

Wechsel von Ruhe und Arbeit, der eine der Grundbedingungen sozialer Kultur ist.

Nicht geringer als diese äußeren sind aber die inneren Wirkungen, welche die Gewöhnung an den gemeinsamen Genuß der Nahrung mit sich führt. Zwar jene Rücksicht auf andere, die wir aus der Vereinigung um einen Herd und um eine Schüssel vielleicht herleiten möchten, sie ist in einem barbarischen Zustande sicherlich weniger zwingend, als es nach unserer jetzigen Erfahrung scheinen könnte. Hier, wie in so vielen andern Dingen, ist die Scheu vor den Göttern der Rücksicht auf den Nebenmenschen vorausgegangen. Der Herd, als die Stätte der häuslichen Götterverehrung, gab auch dem häuslichen Mahl eine religiöse Weihe. Die Götter zur Teilnahme an dem Genusse einzuladen, die ersten und besten Stücke ihnen darzubieten, um ihrer Huld versichert zu sein, dies ist angesichts jener Vorstellungen, die an die bald wohltätige, bald furchtbare Macht des Herdfeuers geknüpft werden, ein so naheliegendes Motiv, daß wir uns nicht wundern können, wenn wir ihm allerorten und vielfach unter Bedingungen begegnen, die eine unabhängige Entstehung wahrscheinlich machen. Liegt in dieser Verbindung religiöser Kultelemente mit der alltäglichen Mahlzeit der mutmaßliche Ursprung aller jener Opferhandlungen, die sich in der Darbringung der vom Menschen selbst genossenen Nahrung betätigen, so wird aber auch begreiflich, daß sich bald das Bedürfnis nach einer Sonderung der Zwecke herausstellen mußte. Blieb bei dem gewöhnlichen Mahl der eigene Genuß die Hauptsache, neben dem übrigens ein Gedenken an die Götter, etwa wie bei den Griechen in der Form einer zu Anfang dargebrachten Libation, nicht zu fehlen brauchte, so wurden nun jenen unsichtbaren Mächten besondere Mahle bereitet, bei denen umgekehrt der Mensch sich als Gast betrachtete.

So haben sich schon in den allerersten Anfängen der Kultur aus dem gemeinsamen Genuß der Nahrung zwei Gestaltungen des Mahles entwickelt: das Alltagsmahl, das in der Notdurft des Lebens seine Quelle hat, und das Opfermahl, das dem Kultus der Götter dient. Beide hängen dadurch bleibend zusammen, daß, was im einen Falle als der Hauptzweck erscheint, im anderen als Nebenzweck wirksam ist. Mitten in unser heutiges Leben reicht noch diese uralte Interferenz der Zwecke. Von dem das Alltagsmahl begleitenden Opfer ist das Tischgebet als letztes Rudiment übrig geblieben. Das Opfermahl aber hat namentlich infolge der

Verweltlichung seiner Zwecke die verschiedensten Gestaltungen angenommen. Bald dient es als Festmahl der freudigen Erinnerung an wichtige Familienereignisse oder an Begebenheiten des öffentlichen Lebens, bald ist es in der der modernen Kultur spezifisch eigentümlichen Gestalt des Zweckessens dazu bestimmt, der Verfolgung kommunaler, politischer oder Standesinteressen eine materielle Unterlage zu bieten. Sobald diese Interessen ein einmütiges Zusammenwirken verlangen, sucht man sich — darauf weist das Attribut des Zwecks in diesem Fall hin — zu dem gemeinsamen Zweck durch gemeinsame Festfreude anzueifern. Am meisten verblaßt ist endlich die ursprüngliche Bedeutung des Festmahls in jenen Ausschmückungen, die das alltägliche Mahl erfährt, um der Pflege geselliger Freundschaft zu dienen, in dem Gastmahl. Auch diese Form fällt übrigens im weiteren Sinne unter den Begriff des Zweckessens, da das Wesen des letzteren eben in der Umkehrung von Zweck und Motiv besteht. Beim gewöhnlichen Mahle kommen wir zusammen, um zu essen; beim Zweckessen essen wir, um zusammenzukommen.

Unverkennbar ist bei diesen mannigfachen Transformationen, welche die unentbehrlichste aller Lebensverrichtungen erfuhr, allmählich ein weiteres psychologisches Motiv wirksam geworden, das die ursprüngliche Quelle dieser Vergeistigungen des sinnlichen Zwecks, den an die Zubereitung der Nahrung gebundenen Kultus, schließlich ganz in den Hintergrund drängte. Dieses Motiv besteht in dem Trieb nach sinnlicher Lust, welcher den aus den verschiedensten Lebensanlässen entstandenen geistigen Lustgefühlen sich beigesellt und sie verstärkt, indem er gleichzeitig dem Bedürfnisse, solche Gefühle in geselliger Gemeinschaft zu betätigen, entgegenkommt. Doch damit dieser Faktor überhaupt wirksam werde, mußte die Sitte der gemeinsamen Mahlzeit nicht nur entstanden, sondern es mußten auch bei ihr neben der Befriedigung des Nahrungstriebes bereits andere Beweggründe lebendig geworden sein. Darum sind dem Tiere, so intensiv bei ihm das Lustgefühl des Genusses sein mag, solche Motive völlig fremd geblieben.

Die ethische Bedeutung dieser Entwicklungen, durch die das primitivste tierische Lebensbedürfnis zu einem der mächtigsten Hilfsmittel der humanen Kultur wurde, kann kaum hoch genug angeschlagen werden. Schon der äußerliche Gesichtspunkt, daß die Befriedigung der individuellen Bedürfnisse durch die Form, in der sie stattfindet, zugleich dem Einzelnen gesellige Pflichten auferlegt, die

den egoistischen Trieb in bestimmte Schranken verweisen, ist hier von großer Wichtigkeit. Dazu kommt als ein inneres Moment der durch die Einteilung der Zeit vermittelte regelmäßige Wechsel von Arbeit und Genuß, ein Einfluß, der die Arbeit ebenso wie den Genuß veredelt, während er gleichzeitig den Charakter erzieht. Denn unter allen Hilfsmitteln, welche die Stetigkeit der Lebensführung fördern, indem sie den Widerstand gegen veränderliche Neigungen stärken, ist die Gewöhnung an regelmäßigen Wechsel das wirksamste. So wird die Gewohnheit die Erzieherin zur Pflicht. Die Sitte, indem sie hier, wie überall, das regelmäßige Tun in ihren Schutz nimmt, verstärkt das Pflichtgefühl; und indem sie die Abweichung von der eingehaltenen Regel brandmarkt, fügt sie zu dem Antrieb, den das natürliche Bedürfnis schon ausübt, den moralischen Zwang. Die nämliche Sitte aber, die jenen Zwang geboren, ist zugleich die Quelle der höchsten und edelsten Formen menschlichen Genusses. Wie aus dem Alltagsmahl die Regelmäßigkeit der Arbeit entsprungen ist, so hat sich das Festmahl zur Festfeier erweitert. Bei ihr wird der Zwang der sozialen Sitte reichlich aufgewogen durch die Verstärkung, die das individuelle Lustgefühl erfährt, indem es in gemeinsam erlebte Freude sich umwandelt. Diese Verstärkung macht zugleich dem Einzelnen fühlbar, wie hoch für ihn der Wert der Gesellschaft zu schätzen sei. Sie läßt vielleicht zum ersten Mal über die Erreichung anderer als egoistischer Zwecke Freude empfinden, und zeigt, daß diese Freude eine dauerndere ist, als die Lust an der Befriedigung selbstischer Triebe.

Angesichts dieser heilsamen Wirkungen jener primitiven Kulturelemente erscheinen selbst die Nachteile, die auch hier der Mißbrauch der Sitte mit sich führt, in einem milderen Lichte. Solche Unsitten sind zumeist Überlebnisse der Sitte, die, weil sie in eine Zeit herabreichen, die das Bewußtsein ihrer ursprünglichen Bedeutung verloren hat, fremdartigen und zuweilen selbst sittlich verwerflichen Zwecken dienstbar wurden. Gerade bei den Formen des Mahles ist ein sittlicher Rückgang dieser Art schon dadurch nahegelegt, daß hier neben allen den idealen Zwecken, welche die Sitte mit dem Genuß der Nahrung zu verbinden gewußt hat, der ursprüngliche sinnliche Zweck fortdauert. Sobald daher dieser in solchen Fällen, wo er nur Nebenzweck sein sollte, zum Hauptzweck gemacht wird, ist der erste Schritt auf der Bahn der Entsittlichung getan. Das Festmahl, das Opfermahl, der Leichenschmaus, sobald bei ihnen die festliche Feier, der religiöse Kultus, das Gedächtnis

an den Verstorbenen zu bloßen Vorwänden geworden sind, hinter denen sich als wirkliches Motiv die Lust an den Freuden der Tafel verbirgt — sie sinken damit nicht bloß auf die Stufe der alltäglichen Mahlzeit, sondern sie gewinnen gerade durch den Kontrast des vorgeblichen und des wirklichen Zwecks ihr abstoßendes Gepräge. Indem hier ein idealer Zweck als Aushängeschild für die Befriedigung sinnlicher Triebe dient, wird die Handlung des Einzelnen zur Lüge, oder, wo es so weit gekommen ist, daß niemand mehr an den ursprünglichen Zweck denkt, da liegt das Anstößige einer solchen Unsitte darin, daß eine ganze Gesellschaft von Motiven beseelt wird, die als unangemessen der Gelegenheit erscheinen, bei der sie sich äußern. Als die unschuldigste unter diesen Verirrungen der Sitte gilt uns aus naheliegenden Gründen jene nicht seltene Form des Zweckessens, bei der das Essen, statt anderen Zwecken zu dienen, zum Selbstzweck geworden ist. Da es sich hier zumeist um Dinge handelt, die keiner allzu hohen Sphäre menschlicher Interessen angehören, da also der wirkliche und der vorgebliche Zweck manchmal von kaum erheblichem Wertunterschiede sind, so lassen wir meist ohne sonderliches Bedenken jene Interpretation des Wortes Zweckessen gelten, die es davon herleitet, daß bei ihm das Essen der Zweck sei. Im ganzen aber ist die Entwicklung der Sitte hier, wie in den meisten andern Fällen, eine auf- und eine absteigende. Das Gesetz des Fortschritts, das alle Umwandlungen der Sitte beherrscht, macht auch den Rückschritt unvermeidlich. Darum wird man nicht selten der ethischen Bedeutung der Unsitte nicht ganz gerecht, wenn man bei ihrer Beurteilung ihr geschichtliches Werden ganz außer acht läßt*).

b. Die Wohnung.

Nächst der Nahrung ist die Wohnung, das gegen die Unbill des Wetters, gegen verfolgende Tiere und menschliche Feinde schützende Obdach, das früheste Lebensbedürfnis des Menschen. In einem tropischen Klima, wo er der schützenden Kleidung entbehren kann, vermag er gleichwohl den Schutz des Hauses nicht völlig zu missen. Auch dieses Bedürfnis teilt er noch mit zahlreichen Tieren, die, mindestens für die Zeit der Jungenpflege, bald ein in der Natur sich darbietendes Obdach aufsuchen, bald sich selbst an passendem Ort ein Nest oder eine Wohnung bauen. Auch der Mensch hat

*) Vgl. hierzu die Bemerkungen über Leichenschmäuse, S. 118 f.

ursprünglich die Schutzmittel benützt, welche die Natur ihm bot. Die Zeitgenossen des Höhlenbären in Europa bedienten sich natürlicher Felshöhlen, die sie nach Bedürfnis erweitert und deren Zugang sie unkenntlich gemacht hatten. Obgleich diese primitive Form der Wohnstätte schwerlich einen andern Zweck hatte als den des Schutzes, so beweisen doch rohe Zeichnungen auf Knochen und Renntierhorn, daß der Sinn für Schmuck schon in dieser frühen Zeit dem Menschen nicht ganz gefehlt hat, und die Spuren einer Feuerstätte im Innern der Höhle zeigen, daß ihm die künstliche Zubereitung der Nahrung Bedürfnis war. Auch ein gemeinsames Obdach und eine gemeinsame Begräbnisstätte, mindestens für die Glieder einer Familie, ist diese primitive, von der Natur selbst dem Menschen angewiesene Wohnung gewesen, wie die neben den Knochen der geschlachteten Tiere vorgefundenen menschlichen Überreste verraten.

Hatte die Nahrungsbereitung erst an gemeinsame Tätigkeit und an die Bearbeitung des Holzes gewöhnt, so wurde es nun auch leichter, sich von den zufällig vorgefundenen Schutzorten unabhängig zu machen. In Nachahmung des Obdachs, das eine Gruppe von Waldbäumen mit ihren Laubkronen gewährt, baut noch jetzt der Indianer seine Hütte, indem er Zweige oder Stangen in die Erde steckt, die er oben zusammenbiegt, um sie mit Matten oder einer anderen schützenden Hülle zu bedecken*). Diese primitive Form der Wohnung konnte leicht einerseits in das wandernde Zelt, andererseits in das stabile Wohnhaus übergehen, bei dem man nun Bedacht darauf nahm, durch Ausfüllen der offenen Zwischenräume mit Rohrgeflecht, mit Erde oder mit Steinen, sowie durch die Herstellung eines auf Querbalken ruhenden Dachbaus teils den Schutz gegen außen zu stärken, teils einen größeren Raum zu gewinnen, der sich zu bleibenderem Aufenthalt und zur Unterbringung mannigfacher Lebensbedürfnisse eignete. Auch das wandernde Haus, der Wagen, ist sichtlich aus dem Zelt des Nomaden hervorgegangen. Vielfach weist die Sprache schon auf diese einstigen Beziehungen hin, indem in ihr bald die Ausdrücke für Zelt und Haus, bald die für Haus und Wagen in ihrem Ursprung zusammenfallen.

Wie die Scheu vor der wohltätigen und furchtbaren Macht des Feuers schon in unvordenklicher Zeit die Zubereitung und selbst den Genuß der Nahrung in die Sphäre des religiösen Kultus erhob, so

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 90 ff. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 413 ff.

ist, wenn auch aus andern Motiven, die Heiligung der Wohnung nicht minder alten Ursprungs. Sucht der Naturmensch unter dem Obdach des Hauses Schutz vor den Gefahren, mit denen ihn die freie Natur bedroht, so kann ihm doch das Haus diesen Schutz erst gewähren, wenn es selbst in den Schutz jener göttlichen Mächte gestellt ist, welche die Naturgewalten ebenso wie das menschliche Leben lenken. Darum ist vielfach die Aufrichtung des Hauses mit Kultushandlungen verbunden, und die wichtigsten Teile desselben, namentlich der Feuerherd und die Türe, durch die der Bewohner täglich aus- und eingeht, die dem Gastfreund offen ist, aber vor dem Feinde verschlossen wird, sie stehen fortan unter der besonderen Obhut der Schutzgeister des Hauses*). So macht der Mensch seine eigene Wohnstätte gleichzeitig zu einem Sitz der Götter, und er verstärkt jene Bande der Gewöhnung, die ihn mit dem Übergang zu einem seßhaften Leben immer fester an den häuslichen Herd fesseln, durch die Macht religiöser Gefühle.

Noch ein anderer für die sittliche Entwicklung wichtiger Schritt ist an diese religiöse Heiligung des Hauses gebunden. Der Gedanke, daß das Haus unter göttlichem Schutz stehe, läßt die Gewalttat, die im Hause gegen dessen Bewohner begangen wird, als einen religiösen Frevel erscheinen, ebenso wie anderseits die Hausgötter den Fremdling, der die Schwelle des Hauses überschritten hat, gegen jede Vergewaltigung schützen, die ihm hier widerfahren könnte. So knüpfen sich an die unter religiösem Einfluß entstandene Idee des Hausfriedens die ersten Anschauungen von einem rechtlichen Schutz der Person und des Eigentums. Denn wie der Hausfriede alle umfaßt, die sich unter das schützende Obdach begeben haben, so gilt das Haus zugleich als ein geheiligter Besitz. Hier liegen die ersten, noch in mythologischer Hülle schlummernden Keime von Rechtsanschauungen, die, sobald sie sich nur erst von jenen religiösen Beziehungen zu lösen beginnen, den Einzelnen und sein Eigentum auch über die Umfriedigung des Hauses hinaus begleiten. Ein leiser Nachklang dieses Ursprungs ist noch in unserem heutigen Rechtsgefühl erhalten geblieben, wenn wir eine sonst vielleicht unbedeutende Unbill um vieles schwerer empfinden, sobald sie dem

*) Vgl. hierzu die von Zimmer, Altind. Leben, S. 150 ff., mitgeteilten Vedischen Hymnen, die sich auf den Hausbau beziehen; ferner Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 141 ff. Über die in Sitte und Brauch in Deutschland erhalten gebliebenen Reste Rochholz, Das alemannische Haus, in: Deutscher Glaube und Brauch, II, S. 67 ff.

Geschädigten am eigenen Herd widerfährt, so daß sich mit dem sonstigen Vergehen auch noch der Bruch des Hausfriedens verbindet.

Bei wachsendem Gemeinsinn tritt endlich an die Stelle des häuslichen der öffentliche Kultus. Jetzt dient das Haus des Gottes als gemeinsame Stätte für die Darbringung von Opfern wie von Gebeten, und es nimmt zugleich den Verfolgten in seinen Schutz: an den Stufen des Altars findet selbst der Verbrecher Zuflucht. Indem die ihn bedrohende Blutrache oder sonstige Strafe auf eine spätere Frist verschoben wird, ermäßigt sich unter dem Schutz der heiligen Stätte der Rachedurst der Verfolger, und die Überlegung gewinnt Raum, ob die begangene Schuld nicht durch ein Wehrgeld oder eine andere Buße gesühnt werden könne. So weicht unter dem Schutz jenes Gottesfriedens, dessen Stätte der Tempel ist, allmählich die Rache der Strafe, und indem die letztere zum Gegenstand einer leidenschaftsloseren Erwägung gemacht wird, stuft sie sich ab nach der Schwere des Verbrechens, und wird allmählich der Willkür des einzelnen Beschädigten entzogen, um in den Dienst der unter dem Schutz der gemeinsamen Götter sich bildenden öffentlichen Rechtsordnung zu treten.

Einer verwandten Ideenentwicklung entspringt auch jener Sinn für das Schöne, der sich, nachdem das erste notdürftige Obdach zur Aufnahme mannigfaltiger Lebensbedürfnisse erweitert worden, in der Ausschmückung des Wohnraumes betätigt. Zuerst pflegt sich dieses Streben nach Schmuck derjenigen Stellen des Hauses zu bemächtigen, die zugleich als Kultstätten dienen, oder an die aus sonstigen Gründen religiöse Vorstellungen geknüpft werden. So wandelt sich der Feuerherd in den Opferaltar und schließlich in die Gebetstätte um, an der ein geschmücktes Götterbild die Mitglieder des Hauses zu religiöser Feier vereinigt. Hat sich erst ein gemeinsamer Kult gebildet, so wandert nun der Schmuck vom Haus des Einzelnen auf das Gotteshaus hinüber. Wie in diesem der Privatkultus sich vervielfältigt, so nimmt auch der Schmuck imposantere Formen an. Er breitet sich vom Götterbild auf dessen ganze Umgebung aus, und geht vom Innern des Tempels auf das Äußere über. Da das Gotteshaus nur der religiösen Feier dient, so fallen nun bei seinem Aufbau alle jene Nützlichkeitsmotive hinweg, die bei der Errichtung des einzelnen Wohnhauses maßgebend sind. Um so freier kann sich bei ihm der ausschließlich vom religiösen Gefühl getragene Schönheitssinn betätigen. Auf einer niederen Kulturstufe unterscheiden sich selbst die Wohnhäuser der Vornehmen

meist nur durch ihre Größe und durch ihren festeren Bau von der Hütte des gewöhnlichen Mannes. Der äußere Schmuck des Hauses beginnt so, wie die Entwicklungsgeschichte der Architektur lehrt, nicht an dem Haus des Einzelnen, sondern an dem Ort, wo einem Gott gemeinsame Verehrung gezollt, und der daher zugleich als Wohnstätte des Gottes betrachtet wird. Der Tempel ist das erste öffentliche Gebäude. Der äussere Schmuck erfüllt hier noch den weiteren Zweck, das Gotteshaus fernhin als öffentliche Kultstätte kenntlich zu machen. Darum ist bei vielen Völkern, ohne daß ein historischer Zusammenhang nachweisbar wäre, der Turmbau für das Gotteshaus kennzeichnend geworden. Von dem Tempel ist dann die äußere Ausschmückung zuerst auf andere gemeinsamen Zwecken bestimmte Gebäude sowie auf die Häuser der Vornehmen übergegangen, um schließlich in bescheideneren Formen auch dem gewöhnlichen Wohnhause nicht ganz zu fehlen. Selbst die Hütte des Armen pflegt sich heute noch eine kleine Schmuckstätte im Innern des Hauses zu bewahren, an der etwa in der Anbringung eines Kruzifixes oder Heiligenbildes oder, wenn diese verschwunden sind, zum mindesten in der Anordnung gleichgültiger Schmuckgegenstände der Ursprung aus dem Altar des häuslichen Kultus zu erkennen bleibt. So geht der Schmuck zuerst vom Wohnhaus des Einzelnen auf das öffentliche Gebäude über, um in diesem von innen nach außen zu wandern, und dann so bereichert wieder zu dem Wohnhaus zurückzukehren. Nur auf jenen niederen Stufen des Lebens, wo verschwundene Kultformen am längsten als überlebte Bräuche sich forterhalten, bewahrt auch der Schmuck des Hauses in allem Wandel der Zeiten wenig verändert seine ursprüngliche Gestalt.

c. Die Kleidung.

Sind Wohnung und Nahrung aus der Not des Daseins entsprungen, um erst allmählich dem Streben nach Verschönerung des Lebens dienstbar zu werden, so hat die Entwicklung der Kleidung einen davon etwas abweichenden Gang genommen. Sie zeigt von Anfang an zwei Ausgangspunkte. In einem rauheren Klima bedarf der Mensch dringend der Körperbedeckung. Sie ist ihm so notwendig wie das Obdach. Aber unter den Tropen ist die Kleidung entbehrlich. Nur die Bedeckung gewisser Körperteile wird, mit ganz seltenen Ausnahmen, durch die Scham geboten, ein dem Menschen spezifisch eigentümliches Gefühl, das mit den nachher

zu besprechenden Formen des gesitteten Benehmens in Beziehung steht. Je mehr aber die Kleidung entbehrt werden kann und wirklich entbehrt wird, umsomehr macht das Streben sich geltend, den Körper selbst zu schmücken. Darin liegt nun einer der bezeichnendsten Unterschiede zwischen dem Natur- und Kulturmenschen, daß der eine direkt, der andere nur indirekt, durch die Kleidung, seinen Körper zu schmücken sucht. Der vornehme Fidschiinsulaner zeichnet durch reichere Tätowierung der Haut, durch seltsameren und komplizierteren Haarwuchs sich aus; der vornehme Europäer unterscheidet sich von dem geringen nur durch die Kleider, die er trägt, und auch dieses Merkmal beginnt vor dem Streben nach Gleichheit allmählich zu schwinden. Hoch und niedrig, reich und arm unterscheiden sich schon heute, namentlich in der nivellierenden Flut des städtischen Lebens, nicht mehr durch die Art, sondern höchstens durch die Güte der Kleidung.

Die Hilfsmittel, die der Wilde zum Schmuck seines Körpers verwendet, bestehen, abgesehen von Ringen und Stäben, mit denen er Ohren und Nasen durchbohrt, hauptsächlich in der Bemalung des Körpers, der Tätowierung, in komplizierten Haartrachten, im Abschleifen der Zähne, endlich in der künstlichen Deformation einzelner Körperteile, wie des Schädels bei manchen Indianervölkern, der Füße bei den Chinesinnen. Nächst dem Aberglauben gibt es kein Motiv, das den Menschen so sehr zur Selbstpeinigung treibt, wie das Streben, sich zu schmücken. Die Tätowierung ist eine schmerzhafte, langwierige und oft lebensgefährliche Operation. Der Fidschihäuptling, dessen Haar in langen Borsten weit vom Kopfe absteht, kann niemals sein Haupt zur Ruhe niederlegen, sondern muß es sich genügen lassen, während des Schlafes seinen Nacken durch einen Holzblock zu unterstützen. Auch die Nasenringe, die Klötze, die der Botokude in der Unterlippe trägt, die scharfkantigen Spitzen, in die der Malaie seine Zähne zuschleift, sie vermehren gewiß nicht die Annehmlichkeiten des Daseins; aber sie werden ebenso als ein unvermeidlicher Zwang ertragen, wie die Selbstpeinigungen, die sich der Mensch auferlegt, in der Meinung, den Göttern wohlgefällig zu sein.

In der Tat hängen beide Motive, der Wunsch, sich zu schmücken, und der Wunsch, den Göttern zu gefallen — so weit sie auch heute auseinanderzuliegen scheinen — ursprünglich nahe zusammen. Von der Bemalung und Tätowierung namentlich, dieser verbreitetsten Form des direkten Körperschmuckes, ist es sicher, daß sie einen religiösen Ursprung haben. Der Polynesier, der Indianer gebrauchen nicht selten die Symbole, in denen sie die Geister der Stammesheroen oder andere göttliche Wesen verkörpert denken, als Tätowierungszeichen. Die Tätowierung selbst ist eine Pflicht, der sich jeder unterziehen mußte, und deren Ausführung dereinst wahrscheinlich überall von religiösen Zeremonien begleitet war*).

Allmählich ist der Schmuck von dem Körper auf das Kleid übergegangen, und es ist dies wohl hauptsächlich unter dem Zwang der klimatischen Verhältnisse geschehen. Zunächst schließt nun zwar der Schmuck des Kleides den direkten Körperschmuck nicht aus. Der Indianer, der es liebt, die Tierfelle, in die er sich kleidet, mit dem bunten Gefieder der Vögel zu schmücken, tätowiert zugleich sein Angesicht und andere freiliegende Körperstellen. Selbst bei Kulturvölkern sind Reste des direkten Körperschmucks überall erhalten geblieben: so in dem künstlichen Haar- und Bartschmuck der Assyrer, in der bei den alten Ägyptern und vielfach noch heute im Orient im Gebrauch stehenden Bemalung der Hände und des Angesichts, in der bei den Arabern, Beduinen wie Städtebewohnern, vorkommenden Tätowierung des Gesichts und der Hände, endlich in den Ohrringen und dem Haarschmuck unserer Frauen, diesem — nachdem der männliche Zopf verschwunden ist — letzten Rest eines direkten Körperschmucks beim europäischen Menschen. So wandert der Schmuck langsam und nicht ohne mancherlei Rückfälle vom Körper auf seine Umhüllung. Das Verdienst, jene Überlebnisse aus einer wilden Vorzeit, zum ersten Male, wenn auch nicht mit überall dauerndem Erfolg, beseitigt zu haben, gebührt den Griechen. Schon in der heroischen Zeit, die in der bunten Ausschmückung des Gewandes noch dem Beispiel des Orients folgte, hatte der Schönheitssinn der Hellenen wenigstens beim Manne dem direkten Körperschmuck beinahe völlig entsagt**). Die bereits bei Homer so charakteristisch hervortretende Bewunderung der normalen durch Kraft und Schönheit hervorragenden Mannesgestalt mußte von selbst dazu führen, daß allmählich auch diejenige Kleidung als die wohlgefälligste erschien, die der natürlichen Körperform am vollkommensten angepaßt sei. So begann die bunte Farbe und der Schmuck der Kleidung der Einfarbigkeit und Einfachheit der Gewänder zu weichen. Der Grieche der perikleischen Zeit brachte die Unter-

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 95, S. 28 ff. H. Schurtz, Philosophie der Tracht, 1891, S. 76 ff.

**) Vgl. Buchholz, Die homerischen Realien, II, 2, S. 260 ff.

schiede des Standes und der Abkunft nicht, wie der Orientale, in den Gradabstufungen des äußeren Schmuckes zur Geltung, sondern in der größeren Sorgfalt der Kleidung, und vor allem in der Art des Benehmens und in der Würde der Haltung. An der Weise, wie er das Himation, das über die Schulter geworfene Tuch, trug, unterschied der Athener den feingebildeten Griechen von dem Barbaren. Die Römer folgten dem Beispiel der Griechen. Erst in der späteren Zeit gewann, wie auf Religion und sonstige Sitten, so auch auf den Schmuck des Körpers der Orient abermals einen wachsenden Einfluß. Aus der Wechselwirkung des einfachen Schönheitssinns der klassischen Völker und der Neigung der Orientalen für das Prächtige und Bunte sind so die malerischen Trachten des Mittelalters hervorgegangen. Hatten die Kreuzzüge durch Jahrhunderte hindurch den Einfluß orientalischer Sitte verbreitet, so begann in der Renaissanceperiode wieder die klassische Einfachheit zum Sieg zu gelangen. Der gezierte Barockstil endlich hat in der Tracht zu den mannigfaltigsten Verunstaltungen und darunter namentlich auch zu Versuchen geführt, den direkten Körperschmuck wiederherzustellen. Sind nun gleich Perücke und Zopf, Schminke und Schönheitspflaster allmählich verschwunden, so ist dennoch aus dieser Zeit eine gewisse Hinneigung zum direkten Körperschmuck in der Tracht unserer Frauen erhalten geblieben. Beim Manne dagegen hat der die moderne Zeit beherrschende Sinn für das Nützliche zu praktischen Vereinfachungen geführt, bei denen freilich der Schönheitssinn wenig mehr mitzureden hat.

Im Verlaufe der hier angedeuteten Entwicklung haben sich zwei Übergänge vollzogen, die auch in ethischer Beziehung nicht ohne Bedeutung sind. Schon bei den Griechen beginnend, sind sie doch vorzugsweise für die moderne Bildung bezeichnend geworden. Der erste dieser Übergänge ist der des Schmuckes vom Mann auf die Frau. Bei den Wilden trägt der Mann die äußeren Kennzeichen, die seinen Reichtum und seinen Stand verraten sollen; das Weib, auf dessen Schultern so oft die dem Mann zu beschwerliche Alltagsarbeit ruht, ist einfacher gekleidet, und des Schmucks entbehrt sie meist gänzlich. In der modernen Kulturwelt ist, abgesehen von gewissen militärischen und politischen Auszeichnungen, die noch immer — ein letzter Abglanz der Siegestrophäen der Wilden und der Heroen der Vorzeit — an der Kleidung kenntlich gemacht werden, die Männertracht nahezu uniform geworden. Bei der Frau dagegen ist die bunte Farbe, der

glänzende Schmuck, zum Teil sogar der direkte Körperschmuck erhalten geblieben.

Der zweite Übergang ist der des Schmucks vom Menschen auf seine Umgebung. Je mehr der Schmuck der Kleidung und namentlich der direkte Körperschmuck verschwindet, umsomehr beginnt sich der Sinn für das Schöne am Innern und Äussern des Hauses und an der umgebenden Natur zu betätigen. In der modernen Gesellschaft können uns zwei Männer begegnen, die sich in ihrer Kleidung kaum unterscheiden. Der eine hat vielleicht in der höchsten Etage einer Mietkaserne sein schmuckloses Quartier; der andere ist der Besitzer eines luxuriösen Palastes. Selbst auf die Frauen hat sich diese Ausgleichung erstreckt, hier freilich nicht durch die Entsagung auf äußeren Schmuck, sondern durch das allgemeiner gewordene Streben, sich durch solchen hervorzutun.

Diese doppelte Wanderung des Schmucks vom Mann auf die Frau und von dem Menschen auf seine Umgebung entspringt vorzugsweise aus der Tendenz nach Ausgleichung der sozialen Unterschiede. Ein Nebenmotiv liegt außerdem in der durch die gesteigerten Ansprüche des Lebens notwendig gewordenen Vereinfachung des auf Kleidung und Putz zu verwendenden Aufwandes an Zeit und Arbeit. Der Ärmere oder niedriger Stehende will es dem Reichen und Vornehmen gleichtun. Der gleichförmige Gesellschaftsanzug ist der ausgesprochene Verzicht auf diesen kostspieligen Wettstreit. Doch dieser Verzicht würde wahrscheinlich nicht zu stande kommen, wenn nicht als weiteres Motiv der Wunsch, Zeit und Arbeit zu ersparen, hinzuträte. Unsere moderne Männertracht ist die bequemste für unser Klima. Es läßt sich bei ihr ohne besonderen Zeitaufwand der Alltagsanzug mit dem Festgewand vertauschen, und der nämliche Festanzug läßt sich für alle möglichen Zwecke verwenden: man kann in ihm von einem Begräbnis zu einer Hochzeit wandern, um nachher noch die Sitzung einer gemeinnützigen Gesellschaft zu besuchen. Der um den eigenen Lebensunterhalt und im Dienste öffentlicher Interessen kämpfende Mann ist es hauptsächlich, für den diese Ersparung an Zeit unter allen Umständen ein Bedürfnis ist. Bei der Frau ist daher jener stillschweigende Verzicht auf den Wettstreit nicht eingetreten. An Werktagen freilich muß es sich auch die Köchin aus gutem Hause versagen, es ihrer Gebieterin gleichtun zu wollen; aber am Sonntag, wo sie die nötige Muße findet, ist es zuweilen, wie bei den Griechen,

bloß die Art, das Himation zu tragen, durch die sie sich von ihrer Herrin noch unterscheidet.

Der uniformierenden Tendenz, von der diese Entwicklung beseelt ist, entziehen sich dauernd nur gewisse Formen der Kleidung, bei denen die Sitte ein Festhalten an charakteristischen Unterschieden zur Pflicht macht. Diese Ausnahmen sind: die Volkstracht, die Standestracht, die Festtracht und die Tracht des Trauernden. Schon mit dem in allen diesen Fällen gebrauchten Ausdruck „Tracht“ verbinden wir, im Gegensatze zur „Kleidung“, die beliebig wechseln kann, die Vorstellung einer gewissen Konstanz. So ist die Volkstracht die einer bestimmten Bevölkerung, die Standestracht die einer Berufsgenossenschaft, sei es bleibend, sei es bloß während der Ausübung der Berufspflichten, gleichförmig zukommende Art sich zu kleiden. Ihnen gegenüber stehen der Fest- und der Traueranzug bereits auf der Grenze zwischen Tracht und Kleidung. Denn bei ihnen hat sich die Forderung der Konstanz auf gewisse Nuancen der Kleidung beschränkt: das Festgewand besteht aus bunteren Farben oder aus besseren Stoffen, oder gewisse Kleidungsstücke, wie bei uns der Frack und der Zylinderhut, nehmen konventionell den Charakter des Festkleides an. Das Trauergewand vermeidet im Gegensatze zum Festkleid bunte und glänzende Stoffe: der Trauernde kleidet sich in Schwarz oder, wie noch heute vielfach im Orient und in der Vorzeit wahrscheinlich bei allen Völkern, in Weiß. Ist die Vermeidung des Bunten ein diesen verschiedenen Sitten gemeinsamer und aus der Stimmung des Trauernden heraus leicht begreiflicher Zug, so mag der Übergang von Weiß zu Schwarz teils mit Veränderungen in den äußeren Bedingungen der Technik zusammenhängen, teils aber mag dabei das Streben mitgewirkt haben, für den Ausdruck der Trauer äußere Zeichen zu finden, die für diese Gemütsstimmung ausschließlich charakteristisch sind. Denn der Trauernde will durch das Kleid, das er trägt, nicht nur seinem eigenen Gefühl Genüge tun, sondern es soll ihn auch in den Augen anderer von dem Kreis der Fröhlichen scheiden*).

*) Vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Jhering, Zweck im Recht, II, S. 312 ff. Übrigens kann ich der Annahme Jherings, daß das Trauerkleid überhaupt nicht des Trauernden, sondern nur der Umgebung wegen da sei, nicht unbedingt zustimmen. Es ist zuzugeben, daß für uns heute dieser zweite Zweck überwiegt. Aber ebenso gewiß ist es, daß dies auf früheren Stufen der Kultur anders war. Hier wird das Trauergewand meist nur während der Leichenfeier angelegt, wo der Trauernde jenes Schutzes nicht bedarf. Wir haben es hier offenbar, wie in so vielen Fällen, mit einer Verschiebung der Motive zu tun, bei der ein ursprünglich sekundäres Motiv über das primäre das Übergewicht gewinnt.

In diesen spezifischen Trachten, welche die Sitte und in gewissen Fällen — wie bei der Uniform des Soldaten und der Amtstracht des Beamten — sogar die staatliche Vorschrift in ihre besondere Obhut nimmt, treten noch jetzt ethische Beziehungen zu Tage, die ursprünglich die Befriedigung auch dieses Lebensbedürfnisses in allen seinen Gestaltungen durchdringen. Wenn heute noch die Sitte jedem eine in gewissen allgemeinen Merkmalen feststehende, aber je nach Geschlecht und Lebensalter variierende Form der Kleidung vorschreibt, so ist das nur ein schwacher Nachklang der zwingenderen Normen, mit denen auch hier eine Zeit, die der Entstehung der Gesittung näher lag, das Leben des Einzelnen geregelt hat. Die Kleidung, die ihm von allen Gegenständen der Außenwelt am nächsten ist, mahnt den Menschen am eindringlichsten an die Abhängigkeit von der ihm mit seinen Stammesgenossen gemeinsamen Sitte. Einem Zeitalter, das diese Wechselbeziehungen noch lebhafter empfindet, ist es daher nicht nur unmittelbares Bedürfnis, jeder wichtigeren Lebenslage in der Form der Kleidung Ausdruck zu geben, sondern insbesondere erscheint auch jener Wechsel der Kleidung, der an den Antritt des Mannesalters oder an die Bewaffnung des Jünglings geknüpft ist, als ein wichtiger Lebensakt, dem die Weihe religiöser Zeremonien nicht fehlen darf. Vor allem ist es der Stand des Priesters und des Herrschers, bei denen sich unmittelbar an das auszeichnende Gewand die Gefühle ketten, die von der erhabenen Stellung eines Stellvertreters der Gottheit und eines gebietenden Herrn unzertrennlich sind. Noch heute sind uns diese Gefühle nicht ganz verloren gegangen, wenn sie auch ihre Macht teilweise eingebüßt und sich namentlich von den religiösen Beziehungen, die in der Vorzeit überall die sittlichen Erscheinungen durchdringen, meist befreit haben. Die durch die Sitte gebotene Norm der Bekleidung ist die früheste sittliche Schutzwehr. Das Kleid errichtet eine Schranke, die, indem sie Stände und Berufsklassen scheidet, jeden auf seine soziale Stellung hinweist und zugleich die ihr entsprechende Achtung von andern heischt. Dauernder als diese Scheidungen, die vor einem nivellierenden Zeitgeist nur teilweise standhalten, ist die Schranke, die das Kleid an und für sich, ohne Rücksicht auf seine unterscheidenden Eigenschaften, zwischen Person und Person errichtet. Wie das Wohnhaus das

äußere Zeichen und zugleich das wichtigste Förderungsmittel ist für den Zusammenhalt der Familie, so ist das Kleid gleichzeitig Zeichen und Hilfsmittel der persönlichen Selbständigkeit. Es hebt das Gefühl der eigenen Würde ebenso wie die Achtung vor der Person des Nächsten.

Eine spezifische Färbung gewinnt diese Beziehung der Kleidung zur persönlichen Würde bei der Berufstracht. Hier soll das Kleid jeden, und nicht am wenigsten den, der es trägt, an die Würde des Berufs erinnern, welchen es anzeigt. Der König soll mit den Insignien seiner Macht, der Priester mit seinem Ornat, der Richter mit seinem Talar nur noch der Träger der Idee sein, der zu dienen sein Beruf ist*). Diese Bedeutung der Berufstracht steht aber nicht etwa in einem Gegensatze zu der des Alltagskleides, sondern dort hat sich nur nach einer besonderen Richtung entwickelt, was hier in einem allgemeineren Sinne bereits vorgebildet ist. Indem das Kleid neben seinem ursprünglichen Zweck des Schutzes gegen Klima und Witterung Vorstellungen und Gefühle zum Ausdruck bringt, die sich teils auf den allgemein menschlichen Charakter der Person, teils auf ihre besondere Lebenslage, teils endlich auf den öffentlichen Beruf beziehen, den sie erfüllt, wird dasselbe zu einem künstlichen Ausdrucksmittel des persönlichen Wesens, das den natürlichen Ausdruck des letzteren in der Haltung der Gestalt und in den Mienen des Angesichts ergänzt. So spiegelt sich in der Entwicklung der Kleidung in einer besonders charakteristischen Weise die Entwicklung der sittlichen Kultur. Indem die Kleidung entweder ihre Zwecke unmittelbar erfüllt oder dazu allerlei Umwege wählt, indem sie bald dem Charakter der Körperformen sich anschmiegt, bald ihn künstlich verändert, bald das Einfache und Gleichartige, bald das Bunte und Mannigfaltige bevorzugt, hier die Standes- und Berufsklassen trennt, dort nach völliger Ausgleichung der sozialen Unterschiede strebt — prägt sich in allem dem ebensosehr der ästhetische Geschmack wie der sittliche Charakter eines Volkes aus; und gerade hier, wo es sich um die eigenste Darstellung der Person in der äußeren Erscheinung handelt, durchdringen sich das Ästhetische und das Ethische auf das vollkommenste.

Auch in dieser Beziehung bildet die Kleidung ein Lebensgebiet, das, ähnlich wie Nahrung und Wohnung, aus der Betätigung einfacher Triebe entspringend, eine Fülle sekundärer Motive entwickelt,

*) Vgl. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 322 ff.

die nun wichtige Grundlagen des sittlichen Lebens bilden. Darum sind diese drei unentbehrlichsten Lebensfunktionen in den Formen, die sie unter der Herrschaft der Sitte annehmen, gleichzeitig Wertmesser des jedesmaligen sittlichen Zustandes und Hilfsmittel der weiteren sittlichen Entwicklung. Das Prinzip des Wachstums der Kräfte, welches das gesamte geistige Leben beherrscht, bewährt sich so in eminentem Sinne auch in der sittlichen Entwicklung. Indem an die Befriedigung tierischer Triebe zuerst religiöse, dann ästhetische und einfachere ethische Motive geknüpft werden, entstehen Normen des Handelns, deren sittliche Bedeutung allmählich erst mit klarem Bewußtsein erfaßt wird. Ist dies geschehen, so knüpfen sich dann aber hieran weitere Betätigungen der sittlichen Ideen, die ihrerseits wieder eine ideenbildende Wirkung ausüben. So verflechten sich hier die Handlungen und ihre Rückwirkungen auf das Bewußtsein in einer so innigen Weise, daß es im einzelnen Falle unmöglich sein kann, zu entscheiden, was Wirkung und was Ursache sei. Im Anfang dieser Entwicklung steht der von allen sittlichen Motiven entblößte tierische Trieb, am Ende die völlige Durchdringung der tierischen Lebensbedürfnisse mit sittlichen Anschauungen. Darum ist zwar das eine gewiß, daß hier das Sittliche ursprünglich allgemein aus sittlich gleichgültigen Elementen hervorgegangen ist. Man befindet sich jedoch auf einem Irrwege, der bei jedem Schritt mit den Tatsachen selbst in Widerspruch gerät, wenn man das Rätsel dieser Entstehung aus der allmählich eintretenden Erkenntnis sozialer Zwecke zu erklären sucht. Solche Zwecke werden immer erst aus eingetretenen Wirkungen erkannt, und dies setzt voraus, daß Motive anderer Art den Handlungen, die wir später auf jene Zwecke beziehen können, vorangegangen sind. Solche Motive sind in der Tat in erster Linie sinnliche Triebe und die in den Lebensverhältnissen begründeten Bedingungen ihrer Befriedigung, in zweiter Linie religiöse Vorstellungen und Gefühle, die sich mit den sinnlichen Trieben und mit ästhetischen Gefühlen, die allmählich aus ihnen hervorwachsen, innig vermischen. Dass aber das Gottgefällige und das Schöne zugleich das Nützlichste sei, dies ist eine Erkenntnis, die erst sehr spät dem Menschen tagt, umsomehr, da deren Wahrheit mindestens nicht ohne Ausnahmen sicher steht. So bewährt sich vor allem an der Versittlichung der verbreiteten tierischen Lebenstriebe die allgemeine Erfahrung, daß bei der Entstehung des Sittlichen aus dem Nichtsittlichen nicht die sittlichen Gefühle in ihrer unvermischten Gestalt die Hebel der Entwicklung sind, sondern

daß hierbei komplexe Gefühle wirksam werden, in denen die sittlichen Elemente selbst ursprünglich nur in verhülltem Zustande enthalten waren.

Neben dem Einflusse, den der Trieb nach Nahrung und der nach Obdach und Kleidung suchende Schutztrieb direkt durch die mannigfaltigen Entwicklungen, die von ihnen ausgehen, auf das sittliche Leben ausüben, geht nun noch ein indirekter Einfluß einher, wobei jene primitiven Lebensbedürfnisse weitere und weitere Kreise ziehen, die schließlich bis ins Unabsehbare das menschliche Dasein umgeben. Die Zubereitung der Nahrung, der Bau der Wohnung und die Herstellung eines schützenden Kleides sind die frühesten, weil unentbehrlichsten Formen menschlicher Arbeit. Aber sie bleiben nicht die einzigen. Nachdem in der Pflege dieser Lebensbedürfnisse der Kultus der Götter, der Sinn für das Schöne und das intellektuelle Interesse sich verselbständigt haben, entspringen aus ihnen neue und immer mannigfaltiger werdende Formen. Zuerst nur Hilfsmittel des Lebens, wird die Arbeit allmählich zum bedeutsamsten Inhalt desselben; und das Lustgefühl, das die wohlgeförderte Arbeit begleitet, läßt, damit auch der unentbehrlichen Zeit der Ruhe der Genuß der Tätigkeit nicht fehle, aus der Arbeit zahlreiche Formen des Spiels entstehen.

d. Die Arbeit.

Die Arbeit ist aus der Not des Lebens entsprungen. Über jene primitiven Formen derselben, die in der Beschaffung der Kleidung, in der Zubereitung der Nahrung, in der Herstellung eines schützenden Obdachs bestehen, ist der Naturmensch wenig geneigt hinauszugehen, oder bei ihnen mehr zu tun als das Unerläßliche. Sobald dem dringendsten Bedürfnisse genügt ist, verfällt er in apathische Ruhe. Der erste Schmuck des Herdes, des eigenen Körpers oder des festlichen Opfermahls gehört für ihn ebenfalls zu dem Notwendigen; denn er entspringt aus Kultusvorstellungen, deren Quelle der Wunsch ist, das Leben unter den dauernden Schutz der Götter zu stellen. Immerhin ist hiermit zugleich die eine der Bedingungen gegeben, die eine Erweiterung des ursprünglichen Umfangs der Arbeitszwecke herbeiführen. Indem weder der Schmuck selbst noch die Zwecke, um deren willen er gepflegt wird, der unmittelbaren Befriedigung von Lebensbedürfnissen dienen, betätigt sich in seiner Herstellung zum erstenmal eine Art der Arbeit, deren Ziele

über das zwingend Notwendige hinausgehen. Mit der Verwendung des Schmucks zu weltlichen Zwecken und mit der Zunahme des ästhetischen Sinnes entfalten sich dann neue Formen der Arbeit, die nicht mehr dem Trieb der Selbsterhaltung, sondern der Verschönerung des Daseins ihre Entstehung verdanken; und hier entspringt zugleich jene Freude an der Arbeit, die den Keim zur Entwicklung des Spieles in sich birgt.

Doch neben dem bis in die frühesten Lebenszustände zurückreichenden Streben nach Schmuck gibt es noch eine zweite, nicht minder wichtige Bedingung für die Entwicklung der Arbeit. Sie besteht in der Erweiterung der notwendigen Lebensbedürfnisse, welche neue Formen der Tätigkeit entspringen läßt, die ihrerseits wieder dem Streben nach Schmuck und dem ästhetischen Sinn neue Angriffspunkte bieten können. Die äußere Folge dieses Wachstums der Bedürfnisse ist die fortschreitende Arbeitsteilung, ein Prozeß, der von tiefgreifendem Einflusse auf die sittliche Entwicklung wird.

Ein gewisser Grad von Teilung der Arbeit fehlt selbst den niedersten Lebensstufen nicht. Mindestens die an die Scheidung der Geschlechter gebundene Trennung der Lebensverrichtungen ist immer vorhanden: sie bildet zugleich den Anfang aller andern verwickelteren Gestaltungen der Arbeitsteilung. Dem Manne liegt die Erlegung des zum Lebensunterhalt dienenden Wildes ob, oder der gleich der Jagd gemeinsam geübte Fischfang. Das Weib betätigt sich in der Bestellung des Ackerbaues, der Besorgung der Kleidung, in der Pflege der Kinder. Von dieser primitiven Arbeitsteilung, in der sich nur in einer etwas höheren Form die sexuelle Funktionstrennung der Tiere wiederholt, entfernt sich auch das Leben des Nomaden nur wenig. Dem Manne gehört die Sorge für Obdach, der Schutz des Lagers, die Führung auf der Wanderung; das Geschäft des Weibes bleibt, neben dem Melken der Kühe, die Fürsorge für Nahrung und Kleidung und für die heranwachsende Generation. Immerhin lassen hier die verwickelteren Lebensverhältnisse auch schon zwischen den männlichen Mitgliedern der Nomadenhorde Anfänge einer Arbeitsteilung entstehen. Die Aufrichtung der Zelte, die Herstellung der Wagen, die Verfertigung der Waffen sind Leistungen, in deren Ausführung nicht alle gleich geschickt und geübt sind. So reichen die Geschäfte des Zimmermanns, des Wagenbauers und des Waffenschmieds in sehr frühe Zeiten zurück. Aber diese Arbeitsteilung ist noch eine unvollkommene. Weder bleiben demjenigen, der sich

einer bestimmten technischen Leistung widmet, die sonstigen allen Klansgenossen gemeinsamen Geschäfte erspart, noch sind die andern jener besonderen Leistungen ganz unkundig.

Die Begründung dauernder und ausgedehnterer Ansiedelungen führt dann aber weitere Kulturbedingungen mit sich, die eine allmählich zunehmende Trennung der Arbeitsgebiete bewirken. Die erste dieser Bedingungen besteht in der zunehmenden Verwicklung der Lebensverhältnisse; die zweite in der Entstehung von Standesunterschieden. Die Lebensverhältnisse werden verwickelter, indem mit der Zunahme der Bevölkerung jene vorausschauende Fürsorge für die Zukunft umfassender wird und in ihrer Bedeutung für den Einzelnen wie für die Gesellschaft klarer zum Bewußtsein gelangt. Der Naturmensch schützt seine Hütte gegen die Gefahren des Augenblicks. Der seßhafte Ackerbauer sucht den heimischen Herd und den Besitz, der denselben umgibt, bleibend sicherzustellen; seine Sorge erstreckt sich selbst über das eigene Leben hinaus auf die Wohlfahrt künftiger Geschlechter. So wird der Bau der Wohnstätten mit größerer Sorgfalt ausgeführt, die Verfertigung der für eine längere Dauer berechneten Haus- und Ackergeräte spornt zu soliderer Arbeit, und die zu bleibenderem Besitz geschaffenen Gegenstände wecken in höherem Grad den Sinn für künstlerische Ausschmückung. Aber diese Motive zu weiterer Arbeitsteilung würden vielleicht nicht stark genug sein, wenn nicht gleichzeitig die Einflüsse der neu sich bildenden Ständescheidung hinzukämen. Die ersten Keime einer solchen liegen in der neben der Scheidung der Geschlechter von frühe an eintretenden Sonderung der männlichen Angehörigen einer Horde in einzelne Altersklassen und in der Unterordnung aller unter einen Häuptling, der als Befehlshaber im Kampfe auch in friedlichen Angelegenheiten meist die erste Stimme hat. Hat sich dann aus dem ursprünglich gemeinsam bewirtschafteten Boden allmählich ein Sonderbesitz herausgebildet, der, in dem Maße als er anwächst, einer größeren Zahl von Herdgenossen Unterhalt gewährt, während er zugleich zahlreichere Kräfte fordert, die den Ackerbau und die andern mit dem seßhaften Leben entstandenen Arbeiten besorgen, so tritt nun mehr und mehr neben das Verhältnis des Häuptlings zu den übrigen Klansgenossen das des Herrn zu seinen Dienstleuten. Der Nomade sucht jedes die freie Beweglichkeit hemmende und den spärlichen Unterhalt in Zeiten der Not schmälernde Anwachsen der Horde zu verhüten; die grausame Sitte des Aussetzens der Kinder und Greise ist

darum hier eine nicht seltene Erscheinung. Die Kriegsgefangenen werden getötet oder entlassen. Unterbleibt aus irgend einem Grunde beides, so kann es wohl, wie bei den nordamerikanischen Indianern, vorkommen, daß der Gefangene als freier Mann in den Stamm aufgenommen wird. Erst der Ackerbau läßt den Gedanken entstehen, die Arbeit der im Kriege erbeuteten Menschen sich dienstbar zu machen. So begründet dieser erste Schritt zur Kultur sofort die größte soziale Ungleichheit, die zwischen Sklaven und Herrn: der Sklave als Eigentum seines Gebieters übernimmt alle Arbeit, die diesem lästig ist, vor allem auch einen Teil der Arbeit, die ursprünglich der Frau aufgebürdet war. Dies Verhältnis, anfangs für den Unterworfenen ein überaus drückendes, mildert sich allmählich durch die Gewohnheit des Zusammenlebens. Der Sklave gilt als Mitglied der Familie; an die Stelle des Zwangs tritt jenes Gefühl der Pietät, für das die Gestalten eines Eumaios und einer Eurykleia in der Odyssee sprechende Zeugen sind. In dem Maße, als der Druck abnimmt, kann nun zugleich ein anderes Moment in die Entwicklung der Ständescheidung um so wirksamer eingreifen: es besteht in den durch den Grundbesitz und das seßhafte Leben erzeugten Unterschieden des Besitzes. Sie bedingen es, daß der Freie aber Ärmere und darum Schutzlosere sich in den Schutz des Reichen und Mächtigen begibt. Für die Vorteile, die er so genießt, übernimmt er als Gegendienste gewisse Pflichten: er leistet Kriegsfolge, er gibt einen Teil seiner Ernteerträge ab, oder er verpflichtet sich zu bestimmten persönlichen Arbeiten. Indem sich in dem Wettkampf um den Besitz bald ein Stand Freier, aber völlig Besitzloser herausbildet, treibt endlich die Not manchen freien Mann, seine Dienste auch für solche Arbeit anzubieten, die sonst nur der Sklave verrichtete. Es entwickelt sich der Stand der freien Handwerker, die dem Landbesitzer seine Häuser bauen und einrichten, Waffen schmieden, Wagen und Ackergeräte, Töpfe und kunstvollen Schmuck fertigen, und dagegen Nahrung, Kleidung und Obdach empfangen. Diese notwendigen Lebensbedürfnisse selbst, in denen zugleich die primitive Form des Lohnes besteht, bleiben am längsten der Arbeitsteilung entzogen. Im heroischen Zeitalter der Griechen, das in den obengenannten Beschäftigungen schon eine entwickelte Arbeitsteilung kennt, sind das Weben und Spinnen, das Mahlen des Getreides und das Backen des Brotes, die Zubereitung des Mahls und die Verfertigung der Kleider noch häusliche Beschäftigungen der Frauen, bei denen nur darin die Ständescheidung ihre Wirkungen

äußert, daß die Hauptlast dieser Leistungen den Sklavinnen und Mägden obliegt. Die Hausfrau darf umsoweniger in der Arbeit des täglichen Lebens ihre Kräfte verbrauchen, weil sie für eine reiche Nachkommenschaft zu sorgen hat. Denn in der Freude am Besitz vieler Kinder zeigt sich, ebenso wie in der Heranziehung eines zahlreichen Hausgesindes, der Gegensatz dieser Stufe zu den vorangegangenen.

Dieser Entwicklungsgang erfährt nur dann wesentliche Änderungen, wenn nicht ein fortwährender Kampf mit gleich unabhängigen Nachbarstämmen der Bebauung des Bodens allmählich neu erworbene Sklavenarbeit zuführt, sondern wenn, wie es im alten Indien geschah, der erobernde Stamm bei der Urbarmachung des Landes eine ursprünglichere Bevölkerung vorfindet, die er nun seinen Arbeitszwecken dienstbar macht. Hier trifft die Ständescheidung mit einer Rassenscheidung zusammen, welche die Ausgleichung der feindlichen Gegensätze umsomehr erschwert, als dabei die Unterjochten selbst durch ihre Masse einen festeren Zusammenhalt gewinnen. Indem außerdem Vermischungen der beiden Rassen nicht ausbleiben, entstehen Zwischenstufen, auf deren Fixierung die Arbeitsteilung, die sich dieser Stammesunterschiede bemächtigt, begünstigend einwirkt. Hier liegen die Anfänge der Kastentrennung, deren Ursprung aus dem Rassenkampf in dem Zusammenfallen des Berufsstandes mit der Abstammung fortdauernd nachwirkt.

3. Die Verkehrsformen.

a. Der Arbeitsverkehr.

Der Arbeitsverkehr ist mehr als die Arbeit selbst ein Produkt der Kultur. Auch wo die Not den Menschen bereits gezwungen hat, in harter und bis zu einem gewissen Grade äußerlich geregelter Arbeit sein Dasein zu fristen, da kann zunächst von einem irgendwie geordneten Arbeitsverkehr, von einem Austausch der Arbeitserzeugnisse oder von Verabredungen zu Leistung und Gegenleistung, noch nicht die Rede sein. Die Beackerung des Bodens, meist beim Naturmenschen, gleich der Fertigung von Geweben, Kleidern und primitiven Schmuckgegenständen, die Arbeit der Frauen, geschieht in gemeinsamer Arbeit; ebenso Jagd, Fischfang, Aufrichtung der Hütten und Zelte, die den Männern obliegen. Der gemeinsam erarbeitete Lebensunterhalt steht dann aber auch jedem zu freier Verfügung. Er gilt, wie Luft und Wasser, als ein freies Gut, auf das selbst der hungrige Fremdling, der die Hütte betritt, einen natürlichen Anspruch hat*).

Nicht von den Gegenständen, die auf einer fortgeschrittenen Kulturstufe die wesentlichsten Grundlagen des Arbeitsverkehrs bilden, nicht von den Erzeugnissen, die der Fristung des Lebens dienen, ist daher jener in seinen ersten keimartigen Anfängen ausgegangen, sondern zumeist von dem objektiv betrachtet Gleichgültigsten, Nutzlosesten, was es für den Menschen gibt, von dem äußeren Schmuck und Flitter, mit dem er seinen Körper oder seine Kleider ausstattet, oder den er aufbewahrt, um sich an seinem Anblick zu erfreuen. Diese dem Leben nutzlosen Gegenstände, die das erste persönliche Eigentum des Menschen bilden, sind naturgemäß auch die ersten Objekte des Tausches zwischen den Einzelnen. Objekte solcher Art, Muscheln, Perlen, glänzende Metallstücke und anderes, sind daher auch die ersten Mittel, die in dem Binnenverkehr der Stammesgenossen in gewissem Maße die Rolle eines allgemeinen Tauschmittels, einer Vorstufe des Geldes, übernehmen**). Zu solchen bloß einem spielenden Ergötzen dienenden Objekten gesellen sich dann vor allem auch die Waffen, die, von früh an ein persönlicher Besitz, vielleicht zum erstenmal das Motiv des Geschmacks mit dem der nützlichen Verwendung verbinden. Für sich allein kommt dann aber das letztere erst zur Geltung, wo fremde Stämme miteinander in Verkehr treten, und wo nun mehr und mehr das Bedürfnis erwacht, nicht bloß Schmuck und Flitter, sondern auch Gegenstände des täglichen Bedürfnisses zu tauschen, deren die eine Horde entbehrt, während sie die andere im Überflusse besitzt, und die, diesem Zug des Bedürfnisses folgend, nun oft weite Strecken in fortgesetztem Tausch durchwandern können***). So ist heute noch das Salz im Innern Afrikas ein weit verbreitetes Tauschmittel; und so tauscht aller Orten der Nomade sein Vieh, der Ackerbauer sein Getreide gegen andere Lebensbedürfnisse, die ihm fehlen. Dabei unterscheiden sich nun aber diese neuen Tauschmittel von jenen primitiven, der individuellen Wertschätzung und dem Wechsel des Geschmacks unterworfenen, die ihnen vorangingen, nicht bloß dadurch, daß sie wirkliche, und darum allgemeingültige Lebensbedürfnisse befriedigen,

*) Vgl. die Zusammenstellung hierher gehöriger Tatsachen bei K. Bücher, Die Wirtschaft der Naturvölker, 1898.

**) H. Schurtz, Grundriß einer Entstehungsgeschichte des Geldes, 1898.

***) Vgl. K. Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft, 2. Aufl., 1898.

sondern wesentlich auch durch ihre Eigenschaft, überall selbst Produkte der Arbeit zu sein. Die Muschel, der glänzende Stein, die Geräte, die ein fremder Wanderer zurückgelassen, an denen sich der Wilde erfreut, und die er mit seinen Genossen tauscht, sind mühelos gewonnene Funde. Das Vieh des Nomaden, das dem Boden entnommene Salz oder Getreide dagegen entstammen der Arbeit, und sie legen daher frühe schon den Gedanken einer Schätzung ihres Wertes nach dem Maß der auf sie verwendeten Arbeit nahe.

An die Entwicklung solcher Tauschmittel von objektivem und allgemeingültigem Werte ist nun unmittelbar zugleich die Entstehung der frühesten Verkehrsform, des Tauschverkehrs, gebunden. Auch er ist nichts Ursprüngliches, wie dies eine konstruktive Wirtschaftstheorie zumeist annimmt, sondern er ist aus primitiven Normen der Sitte hervorgegangen, die an und für sich weder mit Arbeit noch Handel irgend etwas zu tun haben. Jene ursprüngliche Anschauung, nach der die Nahrungsmittel, die der Einzelne zusammen mit seinesgleichen dem Boden abgerungen oder auf der Jagd erbeutet hat, ein freies Gut sind, auf das jeder Anspruch hat, sie ist augenscheinlich der Ausgangspunkt dieser ganzen Entwicklung. Der Fremdling, der aus weiter Ferne, oder der Häuptling, der mit großem Gefolge gezogen kommt, sie stellen naturgemäß höhere Anforderungen als der Stammesgenosse, der nur zur einmaligen Stillung seines Hungers die Hütte betritt. Die Nahrung, deren er auf seiner Wanderung oder für sein Gefolge benötigt ist, wird ihm nun in Vieh und Getreide dargereicht, und diesem Gastgeschenk werden wohl auch noch andere nützliche oder schmückende Gegenstände beigefügt. Dann entspricht es aber einer natürlichen Regung des Dankes, daß auch der Gast aus den Vorräten, die er mit sich führt, das Geschenk erwidert. So entsteht die ursprünglichste Form eines durch die Sitte geregelten Tauschverkehrs, die des Tauschgeschenks. Wir kennen diese Sitte aus den Berichten unserer Reisenden fast nur in ihren Umgestaltungen zur Unsitte. Gerade in diesen zeigt sie sich aber schon im Übergang zu ihrer entwickelteren Form, zum Warentausch, begriffen, indes sehr viel später erst der andere Bestandteil jener ursprünglichen Form, das Geschenk, als eine für sich bestehende und für gewisse Fälle verpflichtende Sitte sich loslöst, bei der auf keine Gegengabe gerechnet wird. In ihr wirken wahrscheinlich wieder religiöse Motive nach, die ohnehin diese ganze Entwicklung begleiten. Wie sich aus jenem selbstverständlichen Anspruch auf die Befriedigung seiner

dringendsten Lebensbedürfnisse das Gastrecht, als ein bei allen Kulturvölkern ursprünglich zugleich religiös geheiligtes Recht, entwickelt, so sind die den Göttern dargebrachten Geschenke, die Opfer und die in ihren Tempeln niedergelegten Weihgeschenke, wahrscheinlich die frühesten Geschenke, bei denen man unmittelbar auf kein Gegengeschenk rechnet, umsomehr freilich ein solches von der Huld der Götter für die Zukunft erhofft. Etwas von dieser religiösen Weihe ist dem Geschenk auch noch in unserer Kultur erhalten geblieben. Denn wo es als Geschenk, nicht als die verhüllte Form einer der unten zu besprechenden Formen des Lohnes auftritt, da wird es noch durch die heutige Sitte an gewisse religiöse Feste oder an Tage geknüpft, denen eine nicht lange vergangene Zeit eine religiöse Bedeutung für den Einzelnen beilegte: so unsere Weihnachts-, Konfirmations-, Hochzeits-, Namens- und Geburtstagsgeschenke.

Eine wesentlich andere, von solchen religiösen Motiven frühe schon wegführende Entwicklung hat die andere Abzweigung des ursprünglichen Tauschgeschenkes, die des Warentausches, genommen. Je mehr sich dieser von seinem Ursprungspunkte entfernte, und je mehr sich zugleich, den neu entstandenen Bedürfnissen entsprechend, allgemeingültige Tauschmittel ausbildeten, umsomehr traten allmählich jene Momente subjektiver Wertschätzung zurück, die anfänglich das Verhältnis zwischen Leistung und Gegenleistung zu einem völlig schwankenden machen. In die Ordnung dieses Verhältnisses greift aber ein anderes Moment wesentlich mit ein, durch das sich der ursprüngliche Tauschverkehr nun überhaupt erst zum Arbeitsverkehr in der engeren Bedeutung des Wortes entwickelt: dies ist die oben schon berührte Ausbildung der Standesunterschiede, insbesondere der Unterschiede der Gebietenden und der Dienenden.

Solange diese beiden lediglich als Herr und Sklave einander gegenüberstehen, wie in den Anfängen der Kultur, so ändert dies Verhältnis kaum etwas an den ursprünglichen Verkehrsbedingungen. Der Sklave ist hier nur ein Tauschobjekt neben andern, und oft genug mehr als andere ein Objekt gewaltsamer Aneignung. Ein mehr und mehr durch die Selbstregulierung der neu auftretenden Bedürfnisse und ihre allmähliche Sanktion durch Sitte und Recht sich ordnender Arbeitsverkehr entwickelt sich erst mit dem Übergang der Arbeit von dem Sklaven auf den Freien und Halbfreien. Als die Folgen dieses neuen Verkehrs entstehen die beiden Fundamente

wirtschaftlicher Kultur, Lohn und Vertrag, die zugleich auf die Bildung der gesellschaftlichen Lebensformen einen tiefgehenden Einfluß ausüben. Der Sklave und noch der erbuntertänige Arbeiter erhalten ihren Lebensunterhalt nicht als Lohn, sondern als freiwillige Gabe des Herrn. Erst aus den Beziehungen freier Personen zueinander geht als ein neues Rechtsverhältnis das des Vertrages hervor. Die älteste Form des Vertrags ist aber der Lohnvertrag oder diejenige Abmachung, die sich auf eine persönliche Arbeitsleistung und eine dafür beanspruchte Gegenleistung bezieht. Die andere, die den Austausch von Sachen, von Lebensbedürfnissen oder sonstigen Wertobjekten bezweckt, setzt bereits verwickeltere Lebensbedingungen voraus. Die primitive Form des Lohnes ist hinwiederum die unmittelbare Gewährung der notwendigen Lebensbedürfnisse. Sie erinnert noch an die Vorstufe des Lohns, an den Unterhalt, der dem Sklaven und Erbuntertanen gewährt wird. Indem der freie Arbeiter vom Hause des Herrn sich trennt und eigenen Besitz erwirbt, wird er genötigt, auch die arbeitsfreien Tage gegen die Not zu sichern. Die Höhe des Lohnes wird daher von nun an nicht mehr bloß nach den während der Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnissen bemessen, sondern von verwickelteren Faktoren abhängig, wie von der Güte der Arbeit, von der Schwierigkeit sie zu erlangen, von der Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit der Arbeitserzeugnisse u. s. w. So beginnt jener Wettkampf der Interessen, in welchem der den Lohn Nehmende möglichst viel zu gewinnen, der ihn Gebende möglichst wenig zu verlieren trachtet. Daß übrigens diese Motive niemals die ausschließlichen bleiben, dafür sorgen Freigebigkeit, Mitgefühl, Unüberlegtheit und manche andere Triebfedern menschlichen Handelns, die der berechnenden Gewinnsucht entgegenwirken können. Auf die Beschaffenheit aller dieser Motive üben aber die Veränderungen, die in dem Charakter des Lohnes eintreten, einen bedeutsamen Einfluß aus.

Die wichtigste dieser Veränderungen ist die erste: sie setzt an die Stelle der sämtlichen direkt zu verbrauchenden Lebensbedürfnisse ein einziges, das so beschaffen ist, daß man die übrigen leicht auf dem Wege des Tausches für dasselbe erhalten kann. Dazu eignen sich unter den oben erwähnten Formen des ursprünglichen Geldes vornehmlich zwei: für kleinere Leistungen das bis zu beliebig kleinen Quantitäten leicht abzumessende Getreide, für größere das Vieh wegen seiner Beweglichkeit. Die Schätzung des Vermögens und größerer Kaufsummen nach Viehherden reicht daher noch in eine

Zeit hinein, die bereits andere Tauschmittel kennen gelernt hat*). Als solche bieten sich aber, nachdem sie erst in hinreichender Menge zu Gebote stehen, vorzugsweise die edlen Metalle dar. Sie vereinigen die Vorzüge jener beiden ursprünglicheren Tauschmittel, des Getreides und des Viehs, die beliebige Teilbarkeit, die dem ersten, und die leichte Beweglichkeit größerer Werte, die dem zweiten zukommt. Damit kehrt in gewissem Sinn diese Entwicklung wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Denn die Verwendung zu Gegenständen des Schmucks und die Seltenheit, diese beiden Attribute, die den Tauschmitteln des Naturmenschen eigen sind, sie sind die Haupteigenschaften, denen auch die Edelmetalle ihre Stellung verdanken. Hierin liegt aber auch schon ein Motiv dafür, daß die Entwicklung bei diesem Punkte nicht stehen bleibt. Indem das Metallgeld der intensiven und extensiven Steigerung der Verkehrsbedürfnisse nicht mehr zu folgen vermag, tritt allmählich für die größeren Werte an die Stelle jener realen Wertobjekte das bloße Wertzeichen in der Form des rechtlich geschützten Papiergeldes oder Wechsels.

Auch an diesen Wandel der Tauschmittel sind mächtige ethische Wirkungen gebunden. Solange der Lohn in der Spendung der Lebensbedürfnisse selbst besteht, fehlt ihm der Sporn, der den Arbeitenden zur äußersten Anstrengung seiner Kräfte antreibt. Die natürlichen Tauschmittel der beginnenden Kultur ändern darin noch wenig: ein stattlicher Besitz an Getreide und Viehherden bleibt ein Privilegium des Vornehmen, welcher der Lohnarbeit fernsteht. Erst die edlen Metalle wecken einen regeren Erwerbstrieb. Indem sie weder verderben noch direkt verbraucht werden können, erringt sich mit ihrer Hilfe auch der um Lohn arbeitende Handwerker jene Fürsorge für eine entlegenere Zukunft, die bis dahin ein Vorrecht des Grundbesitzers gewesen war. So liegen auch hier wieder gute und schlimme Erfolge dicht beieinander. Den sittlichen Nachteilen, die ein rastloses Jagen nach Gewinn und der vom Gelderwerb genährte Eigennutz mit sich führen, stehen als ebenso einleuchtende Vorzüge die Anspornung der persönlichen Leistungsfähigkeit, die auch anderen Lebensinteressen zu gute kommende Sorge für die Zu-

*) In dem lateinischen pecunia, von pecus, klingt noch unmittelbar die Erinnerung an das Vieh als ursprüngliches Tauschmittel an; ebenso vielleicht in stipendium, zusammenhängend mit stipula, Halm, die an das Getreide. Auch die deutsche Sitte des Halmwurfs und die römische Anwendung der festuca bei der Freilassung von Sklaven könnten hierher zu beziehen sein.

kunft und die mit dem wachsenden Besitz steigende Selbständigkeit des Einzelnen gegenüber. Beide Wirkungen, die fördernden wie die verderblichen, steigern sich endlich gewaltig mit dem Übergang der Geldwirtschaft in den weltumspannenden Kreditverkehr. Sie verteilen sich aber zugleich — eine auch auf andern Gebieten hoch entwickelter Kultur nicht seltene Erscheinung — abweichend zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft. In dem Maße, als sie für diese in die Erzeugung und den Umsatz der Lebensgüter fördernd eingreifen, vergrößern sie die Gefahren, die eine ungemessene Erweiterung der Aussichten auf äußere Glücksgüter dem Charakter des Einzelnen bereitet.

Ihre stärkste, auch in ethischer Beziehung bedeutsamste Wirkung übt nun aber diese Entwicklung auf die Teilung der Arbeit aus. Die gesteigerte Erwerbsfähigkeit verbunden mit dem wachsenden Streben nach Erwerb läßt allmählich die Kräfte der Arbeitenden auch solchen Leistungen sich zuwenden, die auf früheren Stufen noch im Hause besorgt wurden*). Das Streben es andern zuvorzutun begünstigt ferner eine Beschränkung auf bestimmte technische Leistungen, die überdies durch die Zunahme der arbeitenden Kräfte wie der auszuführenden Arbeiten herbeigeführt wird. Weit langsamer folgt diesen Vorgängen ein anderer, welcher zugleich den letzten Schritt bezeichnet, der bei der Entwicklung des Lohns aus der Arbeit und der Veränderung der Arbeit durch den Lohn überhaupt gemacht wird: er besteht in der Unterordnung auch solcher Leistungen, die der Einzelne nicht für den Einzelnen, sondern für eine Gesamtheit vollführt, unter den Gesichtspunkt der Arbeit. Dadurch wird der Begriff des Lohnes einer Entwicklung entgegengeführt, in der er sich allmählich von der Mißachtung befreit, die ihm aus den Zeiten seines Ursprungs lange noch anhaftet. Hier ist es die Entstehung der freien Arbeit aus der Sklavenarbeit und die Idee der Abhängigkeit, die sich darum mit der Arbeit für Lohn verbindet, welche diese letztere als eine der Ehre des freien Mannes unwürdige erscheinen lassen. Es ist begreiflich, daß diese Vorstellung des Erniedrigenden immer wieder besonders dann sich regt, wenn eine bis dahin freie Leistung in den Bereich der Lohnarbeit eintritt. So empfanden es die Griechen als entwürdigend, daß die Sophisten ihren wissenschaftlichen Unterricht für Geld erteilten.

*) Vgl. Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft, 2. Aufl., 1898, S. 49 ff.

Länger noch galt es in Rom für unehrenhaft, sich für irgend eine geistige Leistung oder für eine öffentliche Tätigkeit bezahlen zu lassen. Erst das Beispiel griechischer Lehrmeister hat hier allmählich die alte Anschauung zum Wanken gebracht, die in ihren letzten Nachwirkungen noch unter uns nicht ganz verschwunden ist. Was dieser Anschauung fortan eine gewisse Stütze leiht ist der Gedanke, daß gerade bei der geistigen Leistung und der öffentlichen Wirksamkeit der Lohn kein Äquivalent für das Resultat der Arbeit ist. Doch diese Vorstellung von der Bedeutung des Lohnes ist selbst noch ein Rudiment aus den primitiven Zeiten des Tauschverkehrs. Der Lohn kann niemals ein Äpuivalent für das durch die Arbeit entstandene Produkt sein, sondern nur ein Ersatz für die zur Leistung der Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnisse. Dieser Auffassung fügt sich schon jene ursprüngliche Form des Lohnvertrags, nach welcher der Lohn in den Lebensbedürfnissen selbst besteht, deren der freie Arbeiter während der Arbeit bedarf. Anderseits aber fällt diese primitive Form des Verkehrs gleichzeitig unter den Gesichtspunkt des Tausches. Für die unentbehrlichen Haus- und Ackergeräte, die er ihm verfertigt, bezahlt der Grundbesitzer den Handwerker mit Nahrungsmitteln. Ein solcher Tauschverkehr beruht auf der Voraussetzung einer Äquivalenz von Lohn und Arbeitserzeugnis, mit der sich unvermeidlich zugleich die Vorstellung einer Wertgleichheit der Arbeit selbst und ihres Lohnes verbindet. Wo diese Vorstellung nicht mehr zulässig ist, da wird deshalb die Annahme von Lohn zunächst als anstößig empfunden. Dem Sänger, der die Freude des Mahls durch den Vortrag seiner Dichtung erhöht, reicht man ein Ehrengeschenk, keinen Lohn. Staats- und Gemeindeämter gelten als Ehrenämter, um die sich nur der Reiche bewerben kann.

Ein gewaltiger Umschwung ist es, der von dieser primitiven Auffassung, die nur die körperliche, auf die Produktion der notwendigsten Lebensbedürfnisse gerichtete Leistung als eigentliche Arbeit gelten läßt, zu unserer heutigen Anschauung geführt hat, welche die Bezahlung des Handwerkers, das Honorar des Dichters und Schriftstellers, die Besoldung des Beamten und schließlich selbst die Zivilliste des Fürsten dem nämlichen Gesichtspunkte unterstellt. In der abweichenden Bezeichnung mancher dieser Formen des Lohns, wie in dem Honorar, dem Salär, hat sich noch deutlich die Erinnerung an den Ursprung desselben aus dem Geschenk erhalten. Die Umwälzung ist in allen diesen Fällen, der Entstehung des Arbeits-

lohnes entsprechend, von unten nach oben erfolgt. Zuerst hat der niedere Beamte, dessen Stellung der wohlhabende Bewerber verschmähte, einen angemessenen Sold empfangen, zuerst der fahrende Musikant und Gelegenheitspoet gegen bedungenen Lohn seine Kunst zur Verfügung gestellt, bis das System der Besoldungen und Honorare auch über die höheren Stufen dieser Stände sich ausbreitete. Dem Streben des unbemittelten Talentes, sich geltend zu machen, musste die auf der alten Ständescheidung beruhende Trennung einer höheren unentgeltlichen Arbeit und der Lohnarbeit allmählich weichen. War die Lohnhöhe innerhalb einer und derselben Gesellschaft früher eine unregelmäßig schwankende, aber durchschnittlich kaum verschiedene gewesen, so erweiterten sich nun deren Grenzen dergestalt, daß sie alle Formen der Lebensführung von dem reichen Haushalt des höchsten Würdenträgers bis zum ärmlichen Brot des Tagelöhners umfaßte. Da der Lohn kein Äquivalent der Arbeit ist, sondern ein Ersatz der zur Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnisse, so richtet sich die Höhe desselben in erster Linie nach dem Maß dieser Bedürfnisse, nicht nach dem Wert oder gar nach dem Umfang der Arbeit. Der Minister bezieht einen höheren Gehalt als sein Schreiber, der Gelehrte wird für seine Leistungen besser bezahlt als der Tagelöhner, nicht weil die Leistungen der ersteren an sich wertvollere sind, sondern weil sie eine kostspieligere Form der Lebensführung notwendig machen. Auch hier bestätigt sich aber wieder die Regel, daß die erreichten Zwecke nicht zugleich die treibenden Motive sind. An der Aufgabe, den Lohn nach den durch die Beschaffenheit der Arbeit geforderten Lebensbedürfnissen zu messen, würde der verwickeltste Verwaltungsorganismus scheitern. Aus den Lebensbedingungen ergibt sich das Resultat jener Ausgleichung von selber. Denn die höhere Form der Arbeit setzt längere Vorbildung, fortdauernde Anwendung reicherer Hilfsmittel, also größeren Lebensaufwand voraus. Die nämlichen Bedingungen bringen es aber mit sich, daß die Befähigung zu der höheren Form der Arbeit eine seltenere und daher gesuchtere ist, und daß nur die Aussicht auf eine Lebensführung, die den zum Erwerb der erforderlichen Fähigkeiten gemachten Aufwand lohnt, die Wettbewerbung anregt. Freilich wird das Gleichgewicht zwischen Leistung und Bedürfnis auf diese Weise nicht vollständig erreicht. Die Gesichtspunkte des augenblicklichen Nutzens, die Bedingungen des Geschmacks und der Mode, vorübergehende populäre Vorurteile sind gerade bei den höheren Formen der Arbeit oft genug entscheidender als der

innere Wert der Leistungen. Dennoch vermag allein diese Selbstregulierung der Motive allmählich auch eine unabhängige Wertschätzung hervorzubringen, die sich in zahlreichen kompensierenden Einrichtungen betätigt, wie sie namentlich unter dem Schutze der Staatsgewalt und zunächst für öffentliche Arbeitsleistungen ins Leben treten. Schon gilt es als ein Mißbrauch, wenn der Staat bei der Bezahlung seiner Beamten von der Rücksicht auf Angebot und Nachfrage und nicht von der unabhängigen Erwägung der durch das Amt geforderten Lebensführung sich leiten läßt; und daß die Einführung dieses Gesichtspunktes auch in den privaten Lohnverkehr nur noch eine Frage der Zeit ist, kann nicht zweifelhaft sein.

Die ethischen Folgen dieser Entwicklung sind von ungeheurer Tragweite. Aus einem Hilfsmittel, das die Kräfte des Armen und Unterdrückten den Bedürfnissen des Mächtigeren dienstbar machte, ist der Lohn zu einem Vehikel der Güterverteilung geworden, das jedem die Form der Lebensführung zu sichern strebt, die der Art seiner Arbeit entspricht. Die Verallgemeinerung des Lohnprinzips hat mit dem Lohn auch die Arbeit geadelt, und indem sie die Schranke zwischen dem freien, nicht arbeitenden Herrn und dem abhängigen Arbeiter beseitigte, ist sie eines der mächtigsten Förderungsmittel menschlicher Gleichheit geworden. Diese Gleichheit wird freilich auch in der idealsten menschlichen Gesellschaft nie eine andere als eine Gleichheit der äußeren Bedingungen in dem Wettbewerb um Arbeit und Lohn sein können. Die verschiedene Höhe der Leistungen und die ihr entsprechende verschiedene Wertschätzung der Arbeit wird immer ihre Bedeutung bewahren. Aber selbst die Ausgleichung der äußeren Bedingungen des Wettbewerbs wird ein Ziel bleiben, dem sich die menschliche Gesellschaft nur in allmählichem Fortschritt zu nähern, und das sie vielleicht nie ganz zu erreichen vermag. Denn jene wachsende Fürsorge für die Zukunft, die mit der Entwicklung der vollkommeneren Formen des Lohnerwerbs innig verbunden ist, bewirkt notwendig, daß der Lohn nicht mehr bloß zur unmittelbaren Lebensführung dient, sondern daß sich ein Teil desselben in bleibenden Besitz verwandelt, damit die eigene Zukunft ebenso wie die der Nachkommen sichergestellt werde. So ist mit der Kapitalbildung eine fortwährend sich erneuernde Quelle ursprünglicher Verschiedenheiten des Besitzes gegeben, die es dem Einzelnen leichter oder schwerer macht, sich neue Hilfsmittel lohnender Arbeit zu schaffen, und die es einer kleinen Minderzahl sogar freistellt, müßig von der aufgespeicherten Arbeit früherer Gene-

rationen oder mit Hilfe dieser von der Arbeit ihrer Mitmenschen zu leben. Doch je raschere Wellen die Bewegung des sozialen Verkehrs treibt, umsomehr werden auch hier jene Vorrichtungen der Selbstregulierung wirksam, welche die unzweckmäßigen Effekte allmählich beseitigen. Die körperliche und geistige Ungleichheit der Menschen wird immer Wertunterschiede der Leistungen hervorbringen, deren Wirkungen über das individuelle Leben hinausreichen. Doch je schneller die Wogen der sozialen Bewegung den Einzelnen gemäß der Kraft, die er selbst betätigt, heben und sinken lassen, umsomehr wird jene Gunst der äußeren Lebensverhältnisse zu einem Moment, das von großer Wirkung werden kann, wenn es sich mit der Tüchtigkeit eigener Leistungen verbindet, das aber bald seine Kraft einbüßt, wo diese Bedingung ausbleibt. Das Glück ist ein Faktor, der sich aus dem menschlichen Leben nie eliminieren läßt. Wenn es in der Form der Glücksgüter zu beseitigen wäre, so würde es in derjenigen der natürlichen Anlagen zurückbleiben, die den Unterschied der Glücksgüter immer wieder zu erzeugen streben. Es hieße dem Leben einen Teil seines besten Inhalts rauben, wollte man jenen Wettkampf individueller Fähigkeiten vernichten, der ohne den Sporn äußerer Erfolge nicht bestehen kann. Wohl haben diese Erfolge selbst keinen sittlichen Wert. Doch wie es für den Menschen keine intellektuelle Wahrheit und keinen ästhetischen Genuß gibt, außer gebunden an einen Stoff sinnlicher Vorstellungen, so bleibt auch die Verwirklichung des Sittlichen an Motive geknüpft, die ursprünglich nicht sittlicher Art sind. Der Erfolg überholt das Motiv und wird dadurch allmählich selbst zum Motiv. Damit aus dem Wettkampf der Interessen mehr und mehr die egoistischen Triebfedern verschwinden können, muß dieser Wettkampf überhaupt entstanden sein, und dazu bedarf es eben der egoistischen Triebfedern.

Indem die Arbeit von der erzwungenen Leistung des Sklaven und Leibeigenen zuerst zur Kunstfertigkeit des freien Handwerkers wurde, um sich von da aus stufenweise zu erheben und zu erweitern, bis sie schließlich jede Art nützlicher, dem privaten oder öffentlichen Interesse gewidmeter Tätigkeit umfaßte, hat sich nicht bloß der Durchschnittswert der Arbeit vergrößert, sondern es ist auch die geringste im Kampf um die tägliche Not geleistete Arbeit veredelt worden. Denn sie fügte sich ein in den gewaltigen Zusammenhang tätiger Kräfte, in dem nicht mehr bloß der unentbehrliche Kampf um das Leben, sondern alles, was der Mensch leistet, das Streben

nach den idealsten wie nach den sinnlichsten Gütern, sich in der Form der Arbeit betätigt. Hiedurch erst ist eine Wertschätzung dieser entstanden, die, von der Natur der Arbeitserzeugnisse unabhängig, sie lediglich nach dem Verhältnisse mißt, in dem die getane Leistung zur übernommenen Pflicht steht. Dieses übereinstimmende sittliche Maß der Wertschätzung menschlicher Leistungen aber strebt, die zuerst auf religiösem Boden erwachsene Idee einer von äußeren Lebensbedingungen unabhängigen sittlichen Gleichheit der Menschen langsam und stetig auch in die praktische Wirklichkeit überzuführen.

Die Ausdehnung der Arbeit über alle Lebensgebiete veredelt jedoch nicht nur die niedrigeren Formen, indem sie diese mit dem gleichen Gedanken der Pflichterfüllung im Dienste des Lebens durchdringt, sondern es ist gerade dieser Gedanke, der über die höheren Formen überhaupt erst sich ausbreitet, nachdem sie unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Arbeit getreten sind. Der Held des heroischen Zeitalters betreibt den Kampf als eine erfreuliche Übung seiner Kräfte; daher kriegerische Überfälle aus bloßer Lust an Wagnis und Gefahr hier nichts Seltenes sind. Das Oberhaupt des patriarchalischen Staats empfindet es zwar als ein Gebot der Pietät, den ererbten Besitz an Land und Leuten ungeschmälert oder, wo möglich, gemehrt auf den Sohn zu bringen; aber der Gedanke einer Pflicht, die über diesen Gesichtspunkt des Besitzes hinausgeht, dämmert ihm erst in unsicheren Umrissen. Die Berufstreue schlummert hier noch als Keim eingehüllt in die persönlichen Gefühle der Liebe zur Heimat und zu den Stammesgenossen. Erst jene Entwicklung der Sitte, welche die Arbeit zur freien Leistung erhob und dann über alle Gebiete ersprießlicher Tätigkeit ausdehnte, strebt die Idee einer sittlichen Gemeinschaft, in der Tätigkeit und Pflichttreue die Lebensbedingungen sind, zu einem allmählich alle Lebenskreise durchdringenden Grundsatze zu machen.

Aber wenn die höchsten Formen menschlicher Tätigkeit nicht mehr bloß erfreuende Übungen körperlicher oder geistiger Kräfte, sondern, gleich der niedersten Arbeit, die der Not des Lebens dient, ernste Pflichterfüllungen geworden sind, so haben sie damit keineswegs aufgehört, jene lusterweckende Wirkung zu äußern, die vordem zu ihnen hinzog. Ja, sie haben diese nicht nur bewahrt, sondern auch den niedrigeren Formen der Arbeit in dem Maße mitgeteilt, als bei ihnen an Stelle des Zwangs die freie Betätigung der Kräfte trat. Diese erfreuende Wirkung, die die Arbeit zum Genuß

macht und den Zwang in einen Trieb zu ihr verwandelt, läßt zugleich eine neue Form der Betätigung menschlicher Kraft aus ihr entspringen: das Spiel.

b. Das Spiel.

Das Spiel ist in seinen vollkommenen Formen durchaus ein Kind der Arbeit. Es gibt nur wenige Formen des Spiels, die nicht in irgend einer Form ernster Beschäftigung ihr Vorbild fänden. Aber das spielende Abbild würde nicht entstehen können, wenn ihm nicht in der ursprünglichen Anlage des Menschen natürliche ästhetische Motive begünstigend entgegenkämen. So lassen sich denn auch die Lebensäußerungen, die aus solchen Motiven hervorgehen, in gewissem Sinne als die primitiven Spiele bezeichnen, aus deren Verbindung mit den verschiedensten Lebensverrichtungen dann erst die entwickelten Spiele allmählich hervorgegangen sind. Jene tatsächlichen ästhetischen Motive liegen im Gefallen am Rhythmus, am Schall und Klang, an Glanz und Farbe, die darum schon der Naturmensch wo möglich im Verein auf sich wirken läßt. Liegen in den natürlichen Körperbewegungen bereits die Bedingungen zur Ausbildung rhythmischer Bewegungen mit sie begleitenden Schalleindrücken und Sangweisen, so steigert sich vornehmlich in der Ausschmückung des eigenen Leibes der ästhetische Genuß durch die Wirkung von Glanz, Farbe und Gestalt; und alle diese Faktoren zusammen machen den Tanz, in dem sich Rhythmus, Schall, Farben- und Gestaltenwirkungen verbinden, zum ursprünglichsten aller Spiele, zu demjenigen zugleich, das am ehesten rein um seiner selbst, um seiner erfreuenden Wirkungen willen gepflegt wird. Doch schon dieses ursprüngliche Spiel verändert bald seinen Charakter, indem sich ernste Lebenszwecke mit ihm verbinden, oder indem es auf die verschiedensten Formen der Tätigkeit Einfluß gewinnt. So entsteht auf der einen Seite der Kultustanz, der allmählich, da er sich bestimmten Kultusordnungen einfügt, regelmäßigere und kunstvolle Tanzformen aus sich hervorgehen läßt. Indem diese dann vermöge einer natürlichen Vorstellungsverbindung zu den Eigenschaften oder dem Leben der Götter in Beziehung gebracht werden, gewinnen sie mehr und mehr spezifisch verschiedene religiöse Inhalte, in denen, wie in den Dämonen- und Göttervorstellungen selbst, die mannigfaltigsten menschlichen Affekte zum Ausdruck kommen. Auf der andern Seite lösen sich die rhythmischen Bewegungen in einzelnen ihrer Bestandteile von ihrer im ursprünglichen Tanz an den ganzen Körper gebundenen

Vereinigung los, um einzelne Arbeitsleistungen zu begleiten. So entstehen die verschiedenen Arbeitsrhythmen, die sich mit den mannigfaltigsten mechanischen Beschäftigungen, dem Schlagen, Stoßen, Hämmern, Heben von Lasten u. s. w. verbinden und vornehmlich da, wo die Arbeit eine gemeinsame ist, fördernd in dieselbe eingreifen, indes sie selbst wieder durch rhythmische Schalleindrücke, die zum Teil Wirkungen der Arbeit sind, und durch begleitenden Gesang, der sich gleichfalls den Bewegungen anpaßt oder ihre Schallwirkungen nachahmt, unterstützt werden*). Ein Teil der erfreuenden Wirkung, die der ursprüngliche Ausdruck der Freude in Tanz und Gesang hervorbringt, überträgt sich so auf die von der Not des Lebens erzwungene Arbeit selbst: diese wird allmählich, wenigstens in ihren leichteren Formen, zu einem Genuß, der zu spielender Wiederholung antreibt. Hiermit entsteht die erste und wahrscheinlich verbreitetste, jedenfalls die dauerndste Form des Spiels: das Arbeitsspiel. Da unter den Begriff „Arbeit" jede dem Bedürfnis des Lebens dienende Beschäftigung fällt, so werden aber natürlich mit der Steigerung der Lebensbedürfnisse auch die Formen der Arbeit, und mit ihnen die Formen des Spiels immer mannigfaltiger. Indem der Mensch in der Arbeit, zu der ursprünglich die Not des Lebens den Widerstrebenden zwingt, unter dem Einfluß jener ästhetischen Wirkungen eigener Tätigkeit mehr und mehr die Übung seiner Kräfte überhaupt als einen Genuß schätzen lernt, wird allmählich die Arbeit selbst ein Gegenstand des Genußes, und die Freude an ihr treibt nun zu ihren freien Wiederholungen im Spiel, bei denen die Last und Gefahr sich ermäßigen, um womöglich den Genuß allein übrig zu lassen. Damit verzichtet das Spiel auf den nützlichen Zweck der Arbeit, um deren erfreulichen Nebeneffekt zum Selbstzweck zu erheben. Die weitere Folge ist eine phantasievolle Umgestaltung, die ganz und gar von diesem neuen Zweck beseelt ist, und deren hauptsächlichstes Hilfsmittel in der Steigerung der Lustaffekte durch ihren schnelleren Wechsel besteht. Der Gleichförmigkeit, mit der diese Bedingungen wiederkehren, verdanken viele der Arbeitsspiele die überraschende Übereinstimmung, in der sie bei Natur- wie Kulturvölkern auftreten. Zugleich liegen aber in den allgemein menschlichen Trieben, denen sie ihren Ursprung verdanken, die engen Beziehungen begründet, die das Spiel

*) K. Bücher, Arbeit und Rhythmus, 3. Aufl., 1902.

körperliche Leistung aus der Summe der den Kampf zusammensetzenden Momente herausgenommen und zum Gegenstand spielender Wettbewerbung gemacht wird. Anderseits gehören hierher die schon in uralter Zeit erfundenen Kegel- und Brettspiele, bei denen Steine oder Holzfiguren nach bestimmten Kampfesregeln geworfen werden oder ihre Plätze wechseln müssen. So vertreiben sich nach der Odyssee schon die Freier der Penelope die Zeit mit einer Art Brettspiel. Bald ist es der Scharfsinn, bald der bloße Zufall, die den Erfolg dieser Spiele regeln — Momente, denen ja auch der wirkliche Kampf neben dem Wetteifer körperlicher Kraft und Gewandtheit seine dem Spiel verwandte Wirkung verdankt.

Die allmählich zunehmende Wertschätzung der niedrigeren Formen der Arbeit spiegelt sich nun deutlich darin, daß das Spiel genau in umgekehrter Richtung wie die Arbeit den Bereich seiner Herrschaft erweitert hat. Während diese von dem den Kampf um die tägliche Not gewidmeten Leistungen auf die höheren und freieren Betätigungen überging, hat sich jenes, das mit eben diesen freieren, ihm selbst schon verwandteren Tätigkeiten begann, allmählich auf die niederen Lebensgebiete ausgedehnt. Einen Beleg hierzu bilden die Spiele unserer Kinder. Nicht nur was es selbst dereinst im künftigen Beruf zu leisten hat, sondern alles mögliche, was es andere leisten sieht, übt das Kind im Spiele. So lernt es spielend die Freude an der Arbeit. Neigungen und Anlagen haben hier Gelegenheit, sich zu äußern — ein Vorteil, der umsomehr ins Gewicht fällt, je größere Geltung sich an Stelle ererbter Überlieferung die eigene Begabung erringt. Darum sind die Spiele der Jugend kein müßiger Zeitvertreib, sondern sie gehören zu den wichtigsten Erziehungsmitteln, bei deren Auswahl und Wechsel der Zweck der harmonischen Ausbildung von Körper und Geist im Vordergrund stehen sollte.

Gerade diese Art des Spieles, die in einer spielenden Wiederholung des ernsten Lebensinhaltes besteht, verliert aber, auch wenn die wichtigste Zeit des eigentlichen Spiels, die der Jugendspiele, vorüber ist, nicht ihren Wert. Sie verändert nur, den geänderten Bedürfnissen entsprechend, ihre Formen: die körperliche Übung hat für das reifere Alter keine Bedeutung mehr, und bei der geistigen tritt der Einfluß auf die intellektuellen Fähigkeiten mindestens in zweite Linie. Umsomehr bedarf der im ernsten Kampf des Lebens stehende Mensch der Erhebung des Gemüts über die Nichtigkeiten der alltäglichen Existenz und der Stählung des Charakters gegen die

Einflüsse, die ihm die freudige Erfüllung seiner Arbeitspflichten verleiden möchten. Das Lebensgebiet, das diese Aufgabe erfüllt, ist die Kunst. Schon die Alten haben erkannt, daß der Genuß ihrer Schöpfungen für den gereiften Geist so unentbehrlich ist und darum so allgemein sein sollte wie das Spiel für das Kind. Uns ist unter dem Druck einer Lebensanschauung, die in der Arbeit nur noch einen mühseligen Kampf sieht, diese Auffassung leider zum Teil verloren gegangen. Unter allen Künsten aber ist es die dramatische, die den Beruf, den ernsten Lebensinhalt in spielender Wiederholung zur in sich abgeklärten und vollendeten Darstellung zu bringen, am unmittelbarsten erfüllt. Sinnig bezeichnet daher der Sprachgebrauch gerade auch die dramatische Kunstleistung als ein Spiel. In der Tat gilt vor allem von ihr, daß ihr Gegenstand die spielende Wiederholung des wirklichen Lebens und so dem Spiel des Kindes verwandt ist. Indem sie aber mit künstlerischer Absicht die bedeutsamen Momente eines Lebensinhaltes zu einem Ganzen zusammenfügt, wird sie zu einem sittlichen Erziehungsmittel, das veredelnd auf die Auffassung der eigenen Lebensaufgaben zurückwirken kann.

Damit dieser Analogie ihr letzter Beziehungspunkt nicht fehle, hat sich, entsprechend der Ausbreitung des Spiels über die verschiedenen Lebensgebiete, zugleich in den Objekten des künstlerischen Gestaltens ein Wandel im Laufe der Zeiten vollzogen. Auch die Kunst hat in ihren vollkommeneren Gestaltungen auf den Höhen des Lebens begonnen: in der Verherrlichung der Taten der Helden und Herrscher, in der Schilderung des tragischen Untergangs gewaltiger Königsgeschlechter hat sie dereinst allein die Gegenstände gesehen, die des Interesses wert und zur Erhebung des Gemüts über die alltägliche Not des Lebens geeignet seien. Erst als die antike Kultur ihren Höhepunkt überschritten, und sich der vornehmeren Klassen der Gesellschaft ein Gefühl der Übersättigung an den überreichen Genüssen des Lebens bemächtigt hatte, stieg die Kunst gelegentlich in die niederen, von dem Luxus der höheren Stände unberührt gebliebenen Lebenskreise hinab. So haben sich Poesie und bildende Kunst allmählich über alle Gebiete des Lebens verbreitet. In jeder Form der Lebensführung sucht so die neuere Kunst auch den sittlichen Gehalt aufzufinden, um, selbst die Wirkung einer veränderten Auffassung, ihrerseits zu deren Verbreitung und Befestigung mitzuhelfen. Besonders in der Dichtung ist diese allen Gebieten der Kunst gleichmäßig eigene Erweiterung der Aufgaben nicht selten

auch mit Rücksicht auf ihren ethischen Zweck mit Bewußtsein ausgesprochen worden*).

Hiermit vollendet sich eine Entwicklung, die schon in mythischer Vorzeit begonnen. In der Ausschmückung der Götterbilder oder des eigenen Leibes mit religiösen Symbolen, in Kultzeremonien, die von Tanz und Gesang begleitet waren, betätigt sich frühe schon der ästhetische Sinn. Von da aus verbreitet er sich dann mehr und mehr über die Beschäftigungen des täglichen Lebens, die ohnehin selbst schon, namentlich da, wo sich die Arbeit mit rhythmischen Bewegungen verbindet, zur erleichternden und erheiternden Begleitung mit Gesang herausfordern. So vereinigen sich auch hier die äußeren Lebensbedingungen mit jenen religiösen Motiven, die überall das Tun des Menschen begleiten, zu übereinstimmenden Wirkungen, aus denen dann wieder die mannigfaltigsten Verflechtungen der Gefühle hervorgehen. Wie der religiöse Kultus dem Menschen zu einer seiner ersten Lebensaufgaben wird, so trägt er umgekehrt fast in jede dem Unterhalt des Lebens dienende Arbeit religiöse Symbole, an die er den Erfolg seines Tuns gebunden glaubt. Darum bleiben, welches immerhin der Ausgangspunkt sein möge, die wirksamsten Antriebe für die Entwicklung künstlerischen Schaffens zweifellos die religiösen Kultformen und die an sie geknüpften Vorstellungen, die nun von Dichtung und bildender Kunst selbst weitergebildet werden. Darum ist wohl jede vollkommenere Form der Kunstleistung religiösen Ursprungs. Von hier aus hat sie dann erst andere Lebensinhalte in sich aufgenommen, und so ist insbesondere die Lebensarbeit des Menschen in ihren verschiedenartigsten Gestaltungen zum Gegenstand der wirksamsten Künste geworden. Auch in diesem Übergang ist die Kunst ein Bild des Lebens, das sie darstellt, und zugleich der Wertschätzung seiner Formen.

c. Das gesittete Benehmen: die persönliche Haltung.

Die Ausdrücke „gesittet" und „sittlich", die von der Sprache einander so nahe gerückt sind, verhalten sich gleichwohl in ihrer Bedeutung annähernd wie das Äußere zum Innern, wie das Kleid

---

*) Es sei hier nur auf die Motivierung hingewiesen, die Diderot seinem bürgerlichen Drama „Le fils naturel" beigegeben, sowie auf das uns noch näher liegende Beispiel Gustav Freytags, der sich bei seinem ersten Roman „Soll und Haben" ausdrücklich die Aufgabe stellte, „das deutsche Volk aufzusuchen bei seiner Arbeit".

zum Menschen. Gesittet ist was der Sitte gemäß ist; sittlich was den allgemeingültigen sittlichen Normen entspricht. Unter dem gesitteten Benehmen verstehen wir daher insbesondere die den Vorschriften der Sitte angemessene Art individueller Lebensführung, wie sie teils in dem Verhalten des Einzelnen gegenüber äußeren Zufällen und Lebensschicksalen, teils in der Rücksichtnahme auf andere Menschen beim Verkehr mit ihnen zu Tage tritt. In diesem weiteren Sinne bilden die nachher zu besprechenden Umgangsformen einen Bestandteil des gesitteten Benehmens, und das letztere überhaupt kann man danach in die persönliche Haltung und in das Verhalten gegen Andere unterscheiden.

In nichts prägt der Einfluß der Kultur auf den Einzelnen so augenfällig sich aus wie in dem Benehmen bei den Wechselfällen des Lebens. Trauer und Freude und alle andern Gemütsbewegungen äußert der Naturmensch rückhaltlos, ohne sich Zwang aufzulegen. Die Helden Homers machen ihrem Schmerz durch lautes Jammern Luft, und selbst die Tragödiendichter der attischen Periode suchen noch durch die Wehklagen ihrer Helden das Mitgefühl der Zuschauer zu erwecken. Dennoch hatte in dieser Zeit der Grundsatz, in allen Dingen Maß zu halten, schon seine Einwirkung auf die persönliche Haltung auszuüben begonnen*). Eine ungleich größere Bedeutung aber erhielt, wie schon Lessing im „Laokoon" bemerkt hat, das Gebot, in allen Wechselfällen des Lebens durch ein gleichmäßig festes Benehmen die Manneswürde zu wahren und besonders den Schmerz gelassen zu ertragen, bei den Römern. So hat hier die Grundregel des persönlichen Verhaltens jenes negative Gepräge gewonnen, das sie noch heute besitzt. Alles zu vermeiden, was die Aufmerksamkeit oder die Gefühle anderer allzusehr beanspruchen könnte, darum bei guten wie schlimmen Zufällen eine ruhige Haltung zu zeigen, die Freude wie den Schmerz zu dämpfen und die Leidenschaft zu bezwingen — das ist die Maxime, die uns die Sitte zu befolgen gebietet. Sie verlangt nicht apathische Gleichgültigkeit, die als naturwidrig verletzt, sondern eine Ermäßigung der Affekte, die zureichend ist, an dem natürlichen Gefühl nicht zweifeln zu lassen, und die doch von den Nebenmenschen Eindrücke fernhält, die das Gleichmaß ihres Innern stören könnten. Von diesem seinem Ursprungspunkte aus

---

*) Zeugnisse hierüber vgl. bei L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 418 ff.; über dieselben Eigenschaften in der homerischen Zeit Buchholz a. a. O., III, S. 344 ff.

gewinnt nun aber der Begriff des gesitteten Benehmens noch eine weitere Ausdehnung. Nicht bloß unbesonnene Worte und ungezügelte Affekte verletzen uns, sondern vermöge der Macht der Gewohnheit rückt schließlich alles, was dem gewohnten Verhalten widerstreitet, in die nämliche Stelle ein. Das gesittete Benehmen im weiteren Sinne schließt daher nicht bloß das materiell, sondern auch das formell Anstößige aus, das an sich nicht uns verletzen würde, jedoch durch den Widerspruch mit dem in der Gesellschaft herkömmlichen Benehmen ungebührlich die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Wer sich völlig anders kleidet als seine Zeit- und Stammesgenossen, wer mit der Hand statt mit der Gabel in die Schüssel greift, gilt uns ebenso als ungesittet wie derjenige, der über eine Ungeschicklichkeit, die seinem Nachbar widerfährt, in ein lautes Gelächter ausbricht, oder der aufdringlich immer nur von sich selber redet.

d. Die Umgangsformen: der Gruss.

Wird auch das persönliche Verhalten überall durch die Rücksicht auf andere Menschen bestimmt, so sind doch die Erscheinungen, in denen es sich betätigt, rein individueller Art. Schmerz und Freude kann auch noch der Einsame empfinden; nur die Äußerung dieser Affekte ist meist eine andere als in der Gesellschaft, da eben die Rücksicht auf diese hinwegfällt. Hierin unterscheiden sich nun wesentlich jene Formen des gesitteten Benehmens, die in dem Verhalten gegen Nebenmenschen sich äußern, und die ohne das Zusammensein mit ihnen überhaupt hinfällig werden. Ist bei der persönlichen Haltung die Rücksicht auf den Nächsten eine indirekte, so ist sie bei den Umgangsformen eine direkte: ihr Motiv besteht in dieser Rücksicht selbst, der das äußere Verhalten nur einen angemessenen Ausdruck gibt. Von besonderer Wichtigkeit sind unter diesen Erscheinungen, die an sich je nach Gelegenheit außerordentlich wechseln können, solche, durch die der Mensch seinem Nebenmenschen die Gesinnungen seiner Achtung, seines Wohlwollens und seiner Freundschaft bezeigt.

Die allgemeinste Form der Äußerung dieser Gesinnungen ist der Gruß. Achtung vor dem Nächsten ist seine Grundbedeutung, die sich in seinen höchsten wie in seinen abgeblaßtesten Formen verrät. Doch mit ihr können sich die verschiedensten Nebenvorstellungen, Freundschaft, Wohlwollen, Herablassung, Demut, verbinden. Daß der noch heute konstanteste Bestandteil des Grußes, die Verneigung, aus den Gefühlen, die gegenwärtig diese Äußerung

der Achtung begleiten, nicht mehr zureichend erklärt werden kann, ist augenfällig. Auch hier muß man daher auf den mutmaßlichen Ursprung der Sitte zurückgehen. Von diesem genetischen Gesichtspunkte aus hat man versucht, den Gruß als eine einstige Form der Friedensbezeigung aufzufassen. In einem Zeitalter, in welchem der begegnende Fremdling leicht ein das Leben bedrohender Feind sein konnte, mochte es geraten erscheinen, daß zufällig sich Begegnende durch Gebärden ihre friedliche Absicht kundgaben. So soll der Handschlag die Wehrlosmachung der Rechten, das Entblößen des Hauptes die eigene Schutzlosigkeit andeuten, und als verwandte Symbole sollen verschiedene andere Grußformen anzusehen sein, wie die chinesische Sitte der Emporhebung der Hände, die dem Bekenner des Islam eigene Kreuzung der Hände über der Brust, endlich nicht minder das im Orient und in afrikanischen Despotenländern noch heute vorkommende Niederwerfen des Geringeren vor dem Vornehmen. Haben doch alle diese Formen des Grußes dies miteinander gemein, daß sie den Grüßenden der Fähigkeit berauben, sich zu verteidigen oder einen andern anzugreifen*).

Doch auch hier muß geltend gemacht werden, daß der tatsächliche Erfolg einer Handlung und ihr ursprünglicher Zweck nicht notwendig, und daß sie in der Geschichte der Sitte sogar höchst selten zusammenfallen. Dies schließt natürlich nicht aus, daß Wirkungen, die mit einer gewissen Konstanz einer bestimmten Handlung folgen, nachträglich, wo sich die Gelegenheit bietet, zu Motiven derselben erhoben werden. Auch im gegenwärtigen Fall mag dies geschehen sein; aber es handelt sich hier sicherlich nur um eine der mannigfachen Verzweigungen, deren eine solche Sitte fähig ist. Gerade bei den Formen der Begrüßung sind in der Tat diese Verzweigungen schon auf primitiven Kulturstufen nicht nur äußerst mannigfaltig, sondern es haben augenscheinlich vielfach durch eine oft ins Groteske schweifende Steigerung ursprünglich einfacherer Ausdrucksformen die Erscheinungen seltsame und so komplizierte Gestaltungen angenommen, daß die primären Motive manchmal völlig unauffindbar geworden sind**). Ein dankbareres Material bieten darum hier wohl die im ganzen konstanteren Grußformen der Kulturvölker, bei denen jene Mäßigung der Affektäußerung, die zu einer Grundregel des gesitteten Benehmens geworden ist, in diesem

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 640 ff.

**) Vgl. die von R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, II, S. 223 ff., gegebene Übersicht.

Fall der Erscheinungen ihren einfacheren und darum unzweideutigeren Charakter bewahrt hat.

Vor allem gibt es nun unter diesen einfachen Grußformen eine von weitester Verbreitung und von sehr hohem Alter, deren ursprüngliche Bedeutung jeden Zweifel ausschließt. Dies ist die grüßende Verneigung des Menschen vor seinem Gott oder vor dessen Bild: die Stellung des Betenden ist die eines Grüßenden, wobei sich nur die gewöhnliche Achtungsbezeigung zum Ausdruck der tiefsten Verehrung und Demut gesteigert hat. Nicht anders verhält es sich mit jenen Formen des Grußes, bei denen der Mensch vor einem andern Menschen sich demütigt, wo aber der Gedanke an eine Friedensversicherung oder ähnliche Reflexionsmotive ebenfalls so fern wie möglich liegen: so, wenn sich im Orient der Untertan vor seinem Gebieter auf die Erde wirft, oder wenn dereinst in Griechenland der verfolgte Fremdling die Kniee des Gastfreundes, der ihn aufnahm, schutzflehend umfaßte. Nun ist es eine Regel, die in der Geschichte der Sitte überall sich bestätigt findet, daß, sobald verwandte Gewohnheiten von mannigfach abgestufter Intensität vorkommen, die stärksten, in denen sich die mächtigsten Gefühle kundgeben, durchgängig die ursprünglichsten sind. Die weitere Entwicklung wird dann durch das Gesetz beherrscht, daß allmählich die Gefühle sich abschwächen, wodurch nun auch deren Äußerungen gemäßigtere werden und allmählich sogar andere Motive neben den ursprünglichen Platz finden können. Wenden wir diese Regel auf den gegenwärtigen Fall an, so trägt die religiöse Ehrfurchtsbezeigung alle Kennzeichen einer primären Form an sich. Ihr am nächsten kommt derjenige Gruß, bei dem sich der Mensch vor dem Menschen demütigt, und der auch in seiner äußeren Erscheinung von den Gebärden religiöser Demütigung manchmal kaum zu unterscheiden ist. In der Tat ist es ja nicht ganz selten geschehen, daß diese Demütigung vor den Inhabern der irdischen Macht den Schritt zur religiösen Verehrung wieder zurückgetan hat.

An die Erniedrigung des Untertanen vor dem Herrscher schließt sich nun in allmählich abgestufter Folge der Gruß des Subalternen vor dem mächtigen Minister, des bescheidenen Handwerkers vor dem vornehmen Manne, dann die Verbeugung, mit der sich Gleichgestellte begegnen, bis zu dem herablassenden Neigen des Hauptes oder der Hand, womit der Fürst die tiefe Verbeugung seines Dieners erwidert. So abgeblaßt hier immerhin die Äußerung der Achtung erscheinen mag, sie ist schließlich doch von der Ehrfurchtsbezeigung des Untergebenen, dem dieses Zeichen der Huld gilt, und selbst von jener tiefsten Äußerung der Demütigung, die der Mensch nur seinem Gott gegenüber kennt, bloß dem Grade nach verschieden.

Eine Bestätigung dieses religiösen Ursprungs der Grußformen liegt in der Bedeutung der Grußworte, in denen eine solche Beziehung großenteils heute noch deutlich erkennbar ist. Die Grußworte sind durchgängig mehr oder minder rudimentär gewordene Gebetsformeln. Sie sind in der Regel Gebete für den Angeredeten oder Begrüßten, können sich aber in einigen Fällen zu Gebeten an denselben erheben: so bei der Bitte des Schutzflehenden, der demütigen Ehrfurchtsbezeigung vor dem Herrscher, und namentlich immer bei der religiösen Demütigung, bei der auch das gewöhnliche Verhältnis zwischen Grußgebärde und Grußworten sich umkehrt, indem das gesprochene Gebet zur Hauptsache wird, während die Gebärde nur die begleitenden Gefühle andeutet.

Diese Eigenschaft der Grußworte ist besonders der Auffassung des Grußes als einer Friedensbezeigung wenig günstig, wenn diese auch in einigen Fällen offenbar aus ihm entstanden ist. Von der Versicherung der friedlichen Gesinnung bis zum Gebet ist aber ein weiter Schritt. Weit näher liegt dieses den Bezeigungen der Ehrfurcht, der Achtung, der Freundschaft, des Wohlwollens — Gradabstufungen verwandter Gefühle, zu deren Ausdruck wir heute noch die Grußgebärden wie die Grußworte verwendet sehen. Auch entstehen Sitten von so urwüchsiger Bedeutung wie der Gruß nicht auf dem Wege der Reflexion. Nur die Kraft ursprünglicher Gefühle ist im stande, so übereinstimmende Lebensäußerungen hervorzubringen, und nur die bei allem Wandel erhalten bleibende Kontinuität der Gefühle vermag den wechselnden Ausdrucksformen die Konstanz ihres Charakters zu wahren. Wir grüßen heute noch den begegnenden Bekannten mit Gebärden und Worten, die abgeschwächte Wiederholungen der Gebärden und Worte sind, mit denen in unvordenklicher Zeit der Mensch vor seinem Gott sich demütigte, weil schließlich doch ein Band der Verwandtschaft diese Gefühle verbindet. Indem die Demut in Ehrfurcht, diese in Achtung, Freundschaft, Wohlwollen überging, haben sich Stufe für Stufe die Grußgebärden ermäßigt; die Grußworte sind aus Gebeten an den Begrüßten zuerst in solche für denselben und endlich in bloße Wunschformeln umgewandelt worden, die nur im sprachlichen Ausdruck meist die Spuren ihres Ursprungs noch an sich tragen.

Eine weit verbreitete Form des Grußes gibt es allerdings, für

die eine rein soziale Entstehung nicht unwahrscheinlich erscheint: der Handschlag. Auch bei ihm ist aber die älteste Bedeutung nicht die Friedensversicherung, sondern das Gelöbnis und der Vertrag*). Das wechselseitige Umfassen der Rechten oder in besonders feierlichen Fällen beider Hände erscheint hier als ein so natürliches Symbol des Bundes, der den Menschen an den Menschen fesseln soll, daß es begreiflich ist, wenn wir ihm weit verbreitet, namentlich bei semitischen und indogermanischen Völkern, begegnen. Darum fehlt selbst bei dem Handschlag die religiöse Beziehung nicht. Die rechte Hand ist es, die den Eidschwur symbolisch bekräftigt, indem der Schwörende mit ihr einen Gegenstand berührt, der ihm vor andern als heilig gilt, in heidnischer Zeit den Schwertgriff, in christlicher das Kruzifix oder den Reliquienschrein. Der Jude, dem die Religion ganz und gar als ein Bündnisvertrag zwischen Gott und Mensch galt, gab seinem Jahwe, wenn er ihn trotz des mosaischen Verbotes im Bilde versinnlichte, die aus den Wolken herabreichende Hand als Attribut. Mag darum der Handschlag immerhin ursprünglich schon ein für menschliche Verhältnisse verwendetes Zeichen gewesen sein, so wurzelt doch die Heilighaltung des so geleisteten Versprechens in jener religiösen Beziehung. So mochte denn auch die Gebärde gleichzeitig als Symbol des Bündnisses und des religiösen Gelöbnisses empfunden werden. In der gewöhnlichen Grußform sind dann aber beide Bedeutungen allmählich bis zur allgemeinen Freundschaftsbezeigung abgeschwächt worden.

e. Die ethische Bedeutung der Umgangsformen.

Ein näheres Eingehen auf die sonstigen Erscheinungen, in denen sich im sozialen Verkehr die Rücksichtnahme auf Andere betätigt, mag hier unterbleiben**). Der Gruß kann in dieser Hinsicht als ein

*) J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 2. Ausg., S. 138.

**) Eine feinsinnige Untersuchung der sämtlichen hierher gehörigen Erscheinungen hat Jhering im zweiten Bande seines „Zweck im Recht“ gegeben. Ich kann nur insoweit mit dem Verfasser nicht einverstanden sein, als er überall bemüht ist, die Entstehung der Sitten auf eine Erkenntnis ihrer sozialen Zwecke zurückzuführen, ein Verfahren, bei welchem dann unvermeidlich der ursprünglichen Anschauungsweise unsere eigene sich unterschiebt. Wo gewissen Grußformen wirklich die Bedeutung von Friedensbezeigungen mit Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben ist, da weisen dieselben durchweg auf eine relativ späte Entstehung hin, und sie sind demzufolge von beschränkterer Verbreitung. Dahin gehört z. B. das Emporheben der Arme bei den Chinesen, und dahin vor allem die bei den modernen Kulturvölkern übliche Entblößung des Hauptes, die wohl aus der als Friedenszeichen gebrauchten Abnahme des Helms hervorgegangen ist und demnach auf den Mann beschränkt blieb. Dabei verbinden sich dann zugleich Symbole verschiedenen Ursprungs: wir ziehen den Hut, während wir uns grüßend verneigen.

typisches Beispiel gelten, das sich nur durch sein höheres Alter von manchen andern Formen der Höflichkeit unterscheidet. Eben deshalb beginnt aber bei den letzteren die Entwicklung meist erst an einem späteren Punkte; und dies wird wiederum dadurch möglich, daß alle hier in Frage kommenden Äußerungen der Sitte Ausdrucksformen von verwandtem Gefühlsinhalte sind. Wenn wir unsere Briefe in der Anrede mit der Versicherung der Hochachtung beginnen, und vor der Unterschrift mit dem Ausdruck der Ergebenheit schließen, wenn wir unserem Bekannten beim Hinaustreten aus dem Hause den Vortritt lassen, wenn wir in den modernen Sprachen statt des einfachen Du Pluralformen wie Ihr oder Sie bei der Anrede gebrauchen, oder wenn umgekehrt der Chinese sein Ich im Gespräch mit möglichst erniedrigenden Attributen ausstattet — so sind dies alles Symbole, die den mehr oder minder tiefen Bückling des Grußes in eine andere zur Gelegenheit passende Form übersetzen. Darum konnten wohl manche dieser Erscheinungen so spät entstehen, daß bei ihnen die ursprünglichen Motive der Sitte nicht mehr direkt wirksam waren. Umsomehr aber konnten sie dies indirekt sein, indem die neuen Formen lediglich als angemessene Ergänzungen der ursprünglichen empfunden wurden. Denn die Entwicklung der Sitte gleicht einem Baume, der immer neue Sprossen ansetzt, die ihre Nahrung zunächst nur von dem Zweig empfangen, auf dem sie gewachsen sind, durch diesen aber schließlich doch mit der Wurzel zusammenhängen. Diese Wurzel bilden hier, wie bei allen Erscheinungen, die irgendwie den Charakter eines festen Regeln folgenden Zeremoniells an sich tragen, zumeist religiöse Gefühle und Kultushandlungen, die zu den Gefühlen der Demut, Verehrung und Achtung, die allen hier in Rede stehenden Sitten zu Grunde liegen, eine nahe Affinität besitzen.

In der Gestalt, in der sich jene Gefühle in den menschlichen Umgangsformen betätigen, sind sie sicherlich nicht ursprünglich. Im Naturzustande kennt der Mensch keine Rücksichten auf seinen Nebenmenschen, am allerwenigsten solche, die er sich freiwillig gegenüber dem Gleichgestellten auferlegt. Aber es ist ebenso undenkbar, daß jene sozialen Verkehrsnormen entstanden sein sollten, ohne daß sie mindestens in entwicklungsfähigen Keimen schon vorgebildet waren. Hier ist nun die Furcht vor den Mächten, die den Lauf der Natur

und das eigene Schicksal lenken, das früheste Motiv, das den Willen demütigt, indem es ihn einer höheren Gewalt unterordnet. Von da überträgt sich diese Unterwerfung zuerst auf die an Kraft und Ansehen Hervorragenden unter den Stammesgenossen, um dann allmählich auf die Gleichgestellten, und endlich bis zu einem gewissen Grad auf den Nebenmenschen als solchen, ganz abgesehen von der Stellung, die er einnimmt, überzugehen. So entwickelt sich die Grundregel der sozialen Verkehrsformen: „Begegne, ohne deiner eigenen Würde zu vergeben, deinem Nächsten mit Achtung und, wenn er es verdient, mit Verehrung; mit deiner eigenen Person aber tritt, soweit die Sache, der du dienst, es zuläßt, bescheiden zurück!"

Nicht immer bewahrt die Sitte die Grenzen, die in dieser Regel angedeutet sind. Das Gleichgewicht zwischen der Achtung vor dem Nächsten und der eigenen weiß sie nicht überall einzuhalten. Es liegt in der Natur der Höflichkeit, daß sie zu Übertreibungen neigt. Indem ihre Normen gebieten, in Jedem die Menschenwürde zu achten, kann es nicht fehlen, daß dieses Gebot zuweilen mit der moralischen Schätzung des Einzelnen in Konflikt gerät. Sind wir genötigt, in manchen Fällen die konventionellen Achtungsbezeigungen der Höflichkeit als eine Form zu betrachten, hinter der sich kein entsprechender Inhalt birgt, so ist es begreiflich, daß ein sicheres Verhältnis zwischen Form und Inhalt hier überhaupt verloren geht. Die Gewohnheit stumpft aber gegen solche Übertreibungen ab und macht sie unschädlich. Was die Zeitgenossen für passend und natürlich gehalten hatten, erscheint dann einer späteren Zeit, über die jene Gewohnheit keine Macht mehr hat, lächerlich. So sehen wir heute in dem „in Demut ersterbenden Diener und Knecht" aus dem Briefstil des 18. Jahrhunderts eine abgeschmackte Übertreibung, und es ist wahrscheinlich, daß künftigen Generationen unser verschwenderischer Gebrauch der „Hochachtung und Ergebenheit" in keinem anderen Lichte erscheinen wird. Vermöge dieses Einflusses der Gewohnheit, der zu allen Übertreibungen der Form die stillschweigende Korrektur bildet, bleibt der innere Gehalt der Umgangsformen während verhältnismäßig großer Zeiträume annähernd unverändert. Nur die größten Epochen in der Entwicklung der Kultur zeigen hier tiefere Unterschiede. Die hauptsächlichsten Stadien dieser Entwicklung sind die drei: der ausschließlichen Ehrfurchtsbezeigungen des Niedrigeren gegen den Höheren, der Achtungsbeweise Gleichstehender untereinander, endlich der Achtung Aller gegen Alle.

Diese Erweiterung würde nicht entstehen können, ohne daß sich das ursprüngliche Motiv allmählich veränderte und mit andern Motiven verbände. Das früheste Motiv ist aber hier, wie bei den religiösen Gefühlen, mit denen diese Erscheinungen in ihrer Wurzel zusammenhängen, die Furcht. Wie der Mensch seine Götter zuerst fürchtet, dann verehrt und zuletzt liebt, so ist es auch die Furcht, die den Rücken des Sklaven krümmt, wenn er vor seinem Herrn erscheint; erst unter dem Einfluß milderer Sitten, die ein Band der Anhänglichkeit zwischen allen Mitgliedern des Hauses knüpft, ermäßigt sie sich zu dem Gefühl der Achtung. Damit aber dieses auf Gleichgestellte und endlich sogar auf niedriger Stehende sich ausdehnen könne, dazu bedarf es anderer Beweggründe als der Furcht, die hier ihre Geltung verloren hat. Ein solcher liegt in jener persönlichen Haltung, die, um der eigenen Würde nichts zu vergeben, die Äußerung egoistischer Wünsche zurückdrängt. Wie aus der Furcht die Achtung, so entspringt aus dem Streben nach Würde allmählich der Wunsch, Anderen im Verkehr nicht lästig zu fallen durch das aufdringliche Geltendmachen eigener Interessen. Der Zwang, den sich der Mensch durch dieses Zurückhalten seiner persönlichen Zwecke auferlegt, ist nicht das Resultat einer Reflexion, die sich sagt, daß der Verkehr dann am bequemsten sein werde, wenn jeder sich gewisse Schranken setzt: dies ist der Erfolg, nicht das Motiv der Sitte. Wohl aber werden die unangenehmen Gefühle, die dem nicht erspart bleiben, der überall seine eigene Person vordrängt, von frühe an einen wirksamen Regulator des Verkehrs zwischen Gleichgestellten bilden. So entstehen die Wirkungen der Achtung, ehe diese selbst das tatsächliche Motiv der Handlungen geworden ist. Doch die Wirkung wandelt sich in ein Motiv um, neben dem freilich das frühere und niedrigere, der Wunsch nicht anzustoßen durch Vordrängen der eigenen Person, fortan seine Macht bewahrt. Nur gewinnt auch dieser Wunsch eine durch die soziale Verkehrsnorm ihm aufgeprägte spezifische Färbung: die Zurückhaltung gilt nun weniger deshalb als geziemend, weil das Gegenteil zu unerfreulichen Konflikten führen kann, sondern weil es gegen die Sitte verstößt. Obgleich dies Motiv an sich weniger stark ist als das ursprüngliche, so ist es doch das wirksamere. Jenes ist nicht immer gegenwärtig; es versagt nur zu leicht unter dem Druck egoistischer Interessen. Wie oft geht noch den Helden der Ilias oder des Nibelungenliedes in der Leidenschaft jede Rücksicht auf Andere in Worten wie Handlungen verloren! Die Sitte aber wacht

unablässig, und sie wird zu einer umso unwiderstehlicheren Macht, je mehr sie in die individuellen Gewohnheiten des Handelns eingedrungen ist. Haben so die symbolischen Ausdrucksmittel der Achtung erst in den Verkehr der Gleichgestellten allgemeinen Eingang gefunden, so ist ihrer weiteren Ausdehnung nach unten hin in angemessen abgeschwächten Formen kein Hindernis mehr gesetzt. Dazu genügt das einmal entstandene Motiv der Menschenachtung, unterstützt von dem natürlichen Antrieb, durch ein Zeichen anzudeuten, daß die empfangene Achtungsbezeigung bemerkt worden sei. Darum unterscheidet die Sprache der Höflichkeit von dem Gruß den Dank für denselben. Aber da der Gruß selbst in Achtungsbezeigungen verschiedenen Grades bestehen kann, bis herab zu der symbolischen Andeutung, daß man die Anwesenheit eines Andern bemerkt habe, so muß naturgemäß der Dank für den Gruß ebenfalls wieder ein Gruß sein.

In dieser Entwicklung liegt die ethische Bedeutung der Umgangsformen klar ausgesprochen. Sie ist eine doppelte. Auf der einen Seite ist das gesittete Benehmen in allen seinen Gestaltungen, als persönliche Würde wie als Höflichkeit im Verkehr, ein Symptom sittlicher Anschauungen, das umso wertvoller wird, je mehr die beiden Komponenten des Verhaltens, die Wahrung der eigenen Würde und die Unterdrückung des persönlichen Interesses, sich die Wage halten. Zugleich wird dadurch jene Neigung zur Übertreibung ermäßigt, die den Formen der Höflichkeit innewohnt. Zweitens aber ist das gesittete Benehmen eine der wichtigsten sittlichen Wirkungen, welche die Entwicklung der Kultur mit sich führt. Ursprünglich hervorgegangen aus Motiven, deren ethischer Wert noch gering ist, hat letzterer infolge jener Verlegung der Wirkung in das Motiv, die der psychologische Hebel dieser ganzen Entwicklung ist, fortwährend zugenommen. Hieran reiht sich eine subjektiv ebenfalls nicht beabsichtigte, vom Standpunkt der objektiven Betrachtung jedoch äußerst wichtige Folge. Obgleich die Regeln des gesitteten Benehmens und des Umgangs mit Andern zunächst nur eine formale Bedeutung besitzen, so üben sie doch, indem sie die Äußerungen der rohen Selbstsucht zurückhalten und in allen Fällen die Rücksicht auf den Nebenmenschen zur Norm des sozialen Verkehrs machen, auch auf die Gesinnung einen dauernden Zwang aus. Eindringlicher weil unablässiger als Moralpredigten und geschriebene Pflichtgebote rufen sie jedem die Mahnung zu: „Sei nicht selbstsüchtig und achte die Rechte des Nächsten!“

Unter den Hilfsmitteln, die, selbst zum Teil außerhalb der sittlichen Sphäre gelegen, die Hebel aller sittlichen Kultur bilden, nehmen aber auch hier wieder die religiösen Faktoren die erste Stelle ein. Jene Nützlichkeitsmotive, denen wir, wo wir unsere eigene Reflexion als Maßstab an die Dinge anlegen, so leicht den Hauptwert beimessen, bleiben zunächst völlig im Hintergrund; sind sie überhaupt wirksam, so sind sie es in anderer Weise als heute, namentlich als Furcht vor den verderblichen Folgen des Zorns der Götter bei der Verletzung von Kultusvorschriften und religiösen Geboten. So ist in den Anfängen des gesellschaftlichen Lebens dieses in allen seinen Äußerungen durchdrungen von dem Gedanken an jene übersinnliche und doch sinnlich vorgestellte Welt, von der sich der Mensch in glücklichen wie unheilbringenden Tagen abhängig fühlt. Das Streben, dieser idealen Welt in der wirklichen Ebenbilder und Symbole zu schaffen, hat den Sinn für das Schöne geweckt, um ihn dann auch für die Zwecke des alltäglichen Lebens nutzbar zu machen. Die Gemeinschaft der Götterverehrung hat die Freude am gemeinsamen Leben gefördert und so, durch die notwendig werdende Rücksicht auf den Genossen, der Roheit der individuellen Triebe einen Zügel angelegt. Die Gefühle der Verehrung und Demut, aus der Furcht vor der Übermacht der Götter erwachsen, sind auf den Mitmenschen, der durch körperliche und geistige Vorzüge Bewunderung erregte, übertragen worden, und aus diesen Gefühlen sind endlich unter der Wirkung gemeinsamen Lebens und gemeinsamer Arbeit die rein menschlichen Triebe der Achtung und des Wohlwollens hervorgewachsen. Erst die Entwicklung dieser sittlichen Triebe erfüllte auch die geselligen Verbände der Menschen allmählich mit einem sittlichen Inhalt. So haben diese, zunächst aus physischen Bedürfnissen entsprungen, unter dem Einfluß der individuellen Lebensformen und mit ihnen den Weg aus einem vorsittlichen in einen sittlichen Lebenszustand zurückgelegt.

4. Die Gesellschaftsformen.

a. Die Familie und der Stammesverband.

Da unter den sozialen Verbänden, welche die menschliche Gesellschaft zusammensetzen, die Familie der engste ist, so pflegte man anzunehmen, sie sei zugleich der ursprünglichste, und um sie seien die übrigen, der Stammesverband, der Staat, gleichsam in konzentrischen Kreisen entstanden. Dennoch entbehrt diese Voraussetzung

der tatsächlichen Bestätigung. Je weiter wir die Geschichte der Familie zurückverfolgen, umsomehr scheint deren feste Grundlage, das Zusammenleben der Gatten und Kinder, verloren zu gehen. Ist auch die Annahme, die ehe- und familienlose Horde sei der Urzustand der menschlichen Gesellschaft, mindestens eine unberechtigte und im Hinblick auf zahlreiche widerstreitende Zeugnisse unwahrscheinliche Verallgemeinerung, so ist es doch unzweifelhaft, daß überall auf früheren Kulturstufen die Bedeutung der Ehe gegenüber andern sozialen Beziehungen zurücktritt, und daß ein irgendwie dauernder Familienzusammenhang sehr oft ganz fehlt*). Über der Familie steht ursprünglich weit überragend an Einfluß die Sippe, auf deren einstige Bedeutung auch bei den Kulturvölkern zahlreiche Überlebnisse der Sprache und Sitte zurückweisen.

Im isolierten Zustande, wie ihn seit Hobbes die theoretische Konstruktion der Rechts- und Staatsphilosophen so oft angenommen, treffen wir, von einzelnen individuellen Verirrungen abgesehen, die höchstens als krankhafte Erscheinungen einer hoch entwickelten Kultur vorkommen, den Menschen nirgends an. Wohl hat jener Kampf, aus dem dereinst Hobbes die menschliche Gesellschaft hervorgehen ließ, dem Naturzustand nicht gefehlt; aber er ist nirgends ein Kampf des Einzelnen gegen den Einzelnen, sondern immer nur ein solcher der Horde gegen die Horde gewesen. Das Stammesgefühl, wie es nach oben einer umfassenderen staatlichen Organisation im Wege steht, wirkt nicht minder nach unten hin hemmend auf die Entwicklung der Familie. Die Sippe, die allein einen notdürftigen Rechtsschutz gewährt, nimmt dafür auch die Leistung des Mannes ganz für sich in Anspruch, und bei der vorzugsweisen Hochschätzung körperlicher Kraft ist der Wert der Frau

*) Die Hypothese eines ehelosen Urzustandes, zuerst von J. J. Bachofen (Das Mutterrecht, 1861, Vorrede) aufgestellt, dann von englischen und deutschen Forschern, wie Lubbock, M'Lennan, Morgan, Post u. a. adoptiert, ist eine Hilfshypothese, welche die unten zu besprechenden Erscheinungen des Mutterrechts erklären soll. Da sich diese, wie wir sehen werden, ungezwungen auch auf andere Weise deuten lassen, so bleibt jene Hypothese zweifelhaft, womit übrigens nicht geleugnet werden soll, daß wilde oder verwilderte Zustände vorkommen, die der regelmäßigen Eheschließung entbehren. Vgl. die hierfür gesammelten Zeugnisse bei Lubbock, Entstehung der Zivilisation, deutsche Ausg., S. 79 ff., und Post, Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit, 1875, S. 16 ff. Über die Formen der Urfamilie L. H. Morgan, Die Urgesellschaft, a. d. Engl., 1891, S. 323 ff., 435 ff. Ed. Westermarck, Geschichte der menschlichen Ehe, a. d. Engl., 1893, S. 46 ff.

überhaupt ein geringer. Am frühesten knüpft sich daher eine gewisse Wertschätzung derselben an den Gedanken, daß sie die lebendige Trägerin jener Blutsverwandtschaft sei, welche die Stammesgenossen miteinander verbindet. So ist als sittlicher Verband der Stammesverband der ursprünglichste. Aus ihm ist in divergierender Entwicklung ebenso der engere Kreis der Familie wie der weitere des Staates hervorgegangen.

Der Gang dieser Entwicklung findet seinen deutlichen Ausdruck in der Gliederung der Stammesgemeinschaft in engere und weitere Verbände, einer Gliederung, die bei Natur- wie Kulturvölkern, trotz mancher Abweichung im einzelnen, mit so überraschender Regelmäßigkeit auftritt, daß man in ihr wohl eine Organisation der menschlichen Gesellschaft erblicken darf, die von allgemeingültiger Bedeutung ist, weil sie überall aus den gleichen natürlichen Bedingungen hervorwächst. Den Kern dieser „Gentilverfassung", wie man sie im Anschluß an die römische Gens genannt hat, bildet die Sippe oder Gens (der Clan), die Gemeinschaft der dauernd Zusammenlebenden. Über ihr erhebt sich ein weiterer Verband, der aus den miteinander im nächsten Verkehr stehenden Sippen gebildet ist: die „Phratrie" der griechischen Stammesverbände, und über einer Mehrheit von Phratrien endlich der Stamm selbst, die „Phyle", auf der Stufe der Gentilverfassung die höchste Einheit, die jene Glieder zusammenhält*). Sie tritt auf den Anfangsstufen dieser Entwicklung nur selten in Aktion, da etwa, wo eine äußere Gefahr gemeinsame Abwehr fordert. Der Schwerpunkt liegt hier noch ganz auf den beiden engeren Verbänden, der Sippe und der Phratrie. Beide bleiben in dauerndem Verkehr durch jene weit verbreitete Sitte der Exogamie, nach der sich der Einzelne nicht mit einem Weibe der eigenen, sondern mit einer solchen einer nächst verwandten, zur gleichen Phratrie gehörigen Sippe geschlechtlich verbindet. Weist die mit merkwürdiger Regelmäßigkeit bei sonst weit entlegenen Stämmen nicht selten eine wiederholte Zweiteilung verratende Gliederung der Phratrie und ihrer Sippen auf einen noch undifferenzierten Hordenzustand zurück, die durch das allmähliche Anwachsen ihrer Mitgliederzahl den Teilungsprozeß verursacht hat, so ist die Sitte der Exogamie wohl nur auf die heute noch dem Menschen eigene instinktive Abneigung gegen die geschlechtliche Verbindung mit nahen Verwandten oder, vielleicht noch zutreffender

*) L. H. Morgan, Die Urgesellschaft, a. d. Engl., 1891, S. 323, 435 ff.

ausgedrückt, auf seine Zuneigung zu den ihm zwar noch rasseverwandten, aber nicht mehr wirklich blutsverwandten Frauen zurückzuführen. In dieser Beziehung bildet die Neigung und Abneigung der Geschlechter einen sehr ausgeprägten Gegensatz zu der der Geschlechtsgenossen, die vielmehr umso enger sich aneinander schließen, je näher sie blutsverwandt sind. Darum wirken nun die beiden Grundformen sozialer Triebe, der Geschlechtstrieb und der Geselligkeitstrieb, in gewissem Grad als gegensätzliche Kräfte, die aber gerade als solche zugleich die Gliederung der Gesellschaft fördern und den Zerfall in zusammenhanglose Horden verhindern. Der Geschlechtstrieb, in seiner in die Ferne gehenden Wirkung zur Sitte der Exogamie sich befestigend, erhält die soziale Gemeinschaft zwischen den stammverwandten Sippen; der Geselligkeitstrieb, auf die Nächsten gerichtet, vereinigt die Genossen der einzelnen Sippe zu engeren Lebensverbänden. Indem sodann innerhalb der Sippe der Mann schon durch seine physische Stärke, den Schutz nach außen, den Kampf gegen fremde Horden, die ihm obliegen, die herrschende Stellung einnimmt, sind die Verbände der Männer, bald alle männlichen Mitglieder vereinend, bald nach Altersklassen in Unterverbände abgestuft, die Hauptträger der gesellschaftlichen Ordnung. Sie führen, oft in eigenen Männerhäusern, ein von den Frauen und Kindern abgesondertes Leben*). Auch die religiösen Vorstellungen, die diese Lebensformen überall begleiten, die oft in Tieren oder in deren fetischartigen Bildern, den Totems der Indianer, verkörpert gedachten Schutzgeister der Sippen sind vor allem dem Manne eigen und dem Männerhause heilig, indes die Frauen bei dem Wechsel, dem sie durch die Sitte der Exogamie unterworfen sind, nur selten, und dann sichtlich erst durch eine Reaktion gegen die ursprünglicheren Männerverbände, einen ähnlichen Zusammenschluß suchen, den sie, da ein Abschluß gegen das andere Geschlecht, wie bei dem Männerhause, hier naturgemäß unmöglich ist, wohl am ehesten noch in religiösen Kulten und Festen finden, die vor den Männern geheim gehalten werden**). Alles das schließt natürlich

*) H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, 1902. Auf mancherlei Rudimente dieser Sitten bei alten Völkern und Germanen weist H. Usener hin, Über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte, Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. I, S. 27 ff.

**) Hierher gehören z. B. die „Thesmophorien" u. andere Frauenfeste d. Griechen, die Matronalia der Römer u. s. w. Vgl. Schoemann-Lipsius, Griechische Altertümer, II, S. 503, 524 ff. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 116.

den Bestand der Ehe nicht aus, die dabei wahrscheinlich sogar meist eine monogamische gewesen ist und erst auf einer Stufe, auf der sich Besitz- und Rangverhältnisse bereits stärker ausgebildet hatten, bei den Reichen und Vornehmen, nicht selten der Polygamie Platz machte. Aber diese Ehe ist eine Ehe ohne Familie. Ihre Stelle nimmt einerseits der Männerbund, anderseits die losere in einzelnen Gruppen zusammenlebende Gesellschaft der Frauen und Kinder ein.

Schwerwiegende Zeugnisse für dieses Zurücktreten der Familie hinter dem Verband der Geschlechtsgenossen sind noch bei den Kulturvölkern der ursprüngliche Mangel bestimmter Bezeichnungen für den Akt der Eheschließung in der Sprache, und der verhältnismäßig späte Ursprung religiöser Zeremonien, welche die Eheschließung begleiten. Der gemeinsame Wortschatz der indogermanischen Völker enthält bereits zahlreiche Ausdrücke für die verschiedenen Verwandtschaftsgrade: nicht nur Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Sohn und Tochter, sondern auch die entfernteren wie Schwager, Schwiegervater, Schwiegermutter, Neffe, Enkel sind mit geringen Variationen der Bedeutung ihnen eigen. Bei den niederen Rassen vollends werden die entfernteren Verwandtschaftsgrade meist viel genauer unterschieden und spezialisiert als bei den Kulturvölkern*). Das Bedürfnis hiezu ist hier offenbar so lange ein regeres, als sich die Einzelfamilie noch nicht gesondert hat. Anderseits entspricht der geringeren Wertschätzung der auf die engere Familie bezüglichen Sitten der Mangel sprachlicher Bezeichnungen für die Familie selbst, für die Institution der Ehe, Eheschließung, Hochzeit u. s. w. Selbst den indogermanischen Sprachen fehlt es hier an gemeinsamen Wörtern. Nicht minder charakteristisch ist der Mangel oder die dürftige Ausbildung religiöser Zeremonien der Eheschließung. Während sonst die mannigfaltigsten Erscheinungen der Sitte von religiösen Vorstellungen getragen sind, beginnt die Heilighaltung der Ehe erst auf einer gereifteren Kulturstufe. Dies Zeugnis ist umso gewichtiger, da der Naturmensch allem, was für ihn Gegenstand einer höheren Wertschätzung ist, die religiöse Weihe zu geben pflegt: so insbesondere auch Lebensakten, die mit dem Familienleben in naher Beziehung stehen, wie der Mannbarkeitserklärung der Jünglinge, der Adoption. Wohl treffen wir in primitiven Zuständen weit verbreitet

*) Vgl. die Zusammenstellungen von Lubbock, Entstehung der Zivilisation, Kap. IV, S. 131 ff., Morgan, a. a. O. S. 337 ff.

gewisse Hochzeitsgebräuche, von denen manchmal Rudimente noch in eine spätere Kultur hineinreichen. Aber diese sind durchweg nicht religiöser Art. Hieher gehören besonders die vielfach vorkommenden symbolischen Kämpfe um die Braut, ein Überlebnis aus einer Zeit, in der die Frau wirklich geraubt wurde. Zugleich ist der Kampf um die Frau ein Symptom ihrer niedrigen Stellung. Denn selten nur ist sie selbst aktiv an demselben beteiligt. Meist ist er ein Kampf mit ihren Angehörigen, als deren Eigentum sie betrachtet wird. Mit dieser Vorstellung hängt daher eine zweite Reihe von Bräuchen zusammen, deren gemeinsamer Charakter darin besteht, daß die Eheschließung als ein Kauf gilt. Die Frau selbst wird dabei als das Kaufobjekt betrachtet, das der Mann von den Schwiegereltern gegen eine Entschädigung ersteht*). Die Umkehrung dieses Verhältnisses, wo aus dem gemeinsamen Familienbesitz der sich verheiratenden Tochter ein Teil als Mitgift ausgeschieden wird, scheint durchweg einer späteren Zeit anzugehören, in der das Familiengefühl bereits ein lebendigeres geworden war. Dieses ist es dann auch, das die Ehe allmählich unter einen religiösen Gesichtspunkt stellt und ihre Schließung mit mancherlei Kultushandlungen umgibt. Aber es ist bezeichnend, daß die letzteren hier nicht aus der Sache selbst hervorwachsen, sondern erst durch gewisse äußere Beziehungen auf sie übertragen werden.

Als das treibende Motiv, das zwischen den einander widerstrebenden sozialen Grundtrieben allmählich der Verbindung der verschiedenen Geschlechter ein Übergewicht verschafft hat, darf wohl nach allen uns zugänglichen Zeugnissen die wachsende Ungleichheit des Ansehens und des Besitzes angesehen werden. Der Mann, der über seinesgleichen durch Macht und Reichtum hervorragte, gründete seine eigene Hütte; und seinem Beispiel folgten bald auch die übrigen Genossen. Das Männerhaus wandelte sich, wie noch jetzt bei vielen Naturvölkern, bald in ein Junggesellenheim, bald in einen Versammlungsort um, den die Männer nur zeitweise zu Beratung oder gemeinsamem Spiel betraten, indes die Hütte des Einzelnen samt ihren Insassen, Weib, Kindern und Sklaven oder Dienstleuten, der Grundbestandteil des Sondereigentums wurde. Es ist bemerkenswert, daß auf diese Weise gerade das, worin sich Kraft und Wert des Männerbundes vor allem betätigte, der Kampf gegen

*) Waitz, a. a. O., II, S. 110, V, S. 144. Post, Anfänge des Staats- und Rechtslebens, S. 31 ff.

feindliche Stämme, zugleich die Quelle seiner allmählichen Auflösung und damit der in eminentem Maße friedlichen Gesellschaftsform, der Familie, geworden ist. Denn die Grundlage jener sozialen Unterschiede, die zur Selbständigkeit des einzelnen Herdes führten, ist aller Wahrscheinlichkeit nach das Ansehen im Kampf und der als Kriegsbeute erworbene Reichtum an Waffen, an Viehherden und Sklaven gewesen. Doch die gleiche Macht, die den Männerbund löste, der Kampf, der nun zugleich der Verteidigung des eigenen Herdes und Besitzes oder der Vermehrung des letzteren diente, er ließ in der Vereinigung zu Krieg und Spiel und in der fortdauernden Fürsorge für gemeinsame Angelegenheiten nun auch die Männervereinigung neben der Einzelfamilie fortbestehen. So ergab sich ein gewisses Gleichgewicht zwischen jenen einander widerstrebenden Kräften, die den beiden sozialen Grundtrieben des Menschen entstammen. Aus der Vereinigung der Männer erwuchs der Staat, aus der dauernd gewordenen Ehegemeinschaft die Familie, und beide fügten sich organisch ineinander, indes je nach dem Übergewicht, das die äußeren Lebensbedingungen einem jener beiden Grundbestandteile verliehen, die Formen der gesellschaftlichen Organisation im einzelnen mannigfach wechseln konnten.

In diesem Konflikt und Ausgleich der sozialen Kräfte verdankt nun aber die Familie die hervorragende Bedeutung, die ihr in der entwickelten Gesellschaft als dem engsten Lebensverbande zukommt, wiederum in erster Linie einer äußeren Bedingung: dem Wohnen in einer Hütte, an das sich dann auch jene religiösen Ideen knüpften, die der Mensch überall mit seinen höchsten Interessen verbindet. Nun erst wurde es natürliches Bedürfnis, bei der Einführung der Frau in die fortan gemeinsame Wohnstätte die Schutzgötter des Hauses, die von jetzt an auch ihre Schutzgötter waren, anzurufen. Die Eheschließung wird zu einem Feste, an das ein gemeinsames Mahl mit gemeinsamem Opfer sich anschließt. Indem der Frau, die in Abwesenheit des Mannes in der Hütte waltet, die Unterhaltung des Herdfeuers obliegt, ist sie es, die das tägliche Opfer besorgt, und die darüber wacht, daß der Kultus der häuslichen Götter nicht verabsäumt werde. So erhebt sich das Weib zur Priesterin des Hauses, ein Wandel ihrer Stellung, der ihren eigenen Wert hebt und die Ehe veredelt. Nun ist es die Frau, deren Stimme in allen häuslichen Angelegenheiten gehört wird, die Mutter, die der Tochter das feierliche Geleit in die Wohnung des für sie gewählten Gatten gibt, oder die Neuvermählte des Sohnes an der Schwelle des Wohn-

hauses in Empfang nimmt. Bei Germanen, Griechen und Römern werden darum als Schutzgötter des häuslichen Herdes weibliche Gottheiten verehrt. So hat, wenn auch die Ehe an sich nicht religiösen Ursprungs ist, doch die Erhebung der Eheschließung zu einem Akt von religiöser Bedeutung anscheinend diesem Lebensverhältnis einen sittlichen Inhalt gegeben, oder, wie wir es vielleicht zutreffender ausdrücken, in dem Augenblicke, wo sich unter dem Zwang äußerer Lebensbedingungen die Ehe versittlichte, sind zugleich religiöse Gefühle und Vorstellungen in sie eingedrungen, um nun ihrerseits, gemäß der überall sich betätigenden Wechselwirkung, den sittlichen Gehalt dieses Lebensverhältnisses selbst zu vertiefen.

b. Mutter- und Vaterrecht.

Die Erhebung der Ehe in den Gesichtskreis der religiösen Vorstellungen übt neben dieser direkten noch eine indirekte, in ethischer Beziehung nicht minder wertvolle Wirkung aus. Sie besteht darin, daß durch die neue Auffassung die primitiven Vorstellungen zurückgedrängt werden, die zwar für eine frühe Zeit des sittlichen Momentes nicht entbehren, auf die Dauer aber der Versittlichung des Lebensverhältnisses hindernd im Wege stehen. Solch primitiver Vorstellungen begegnen uns zwei, die eine an ursprüngliche mythologische Ideen, die andere an natürliche Rechtsanschauungen anknüpfend. Die erste nimmt das Weib, die zweite den Mann zum Mittelpunkt der Familie. Beide scheinen sich demnach auszuschließen; trotzdem können sie vermöge jener Fähigkeit Widersprechendes zu verbinden, die dem mythologischen Denken überall eigen ist, auf gewisse Zeit nebeneinander hergehen, namentlich aber in den Nachwirkungen, die sie in Sitte und sittlichen Anschauungen hinterlassen, ineinander eingreifen. Es bleibe dahingestellt, ob diejenige Vorstellung, die in der Mutter die lebendige Trägerin der Familieneinheit erblickt, stets die ältere sei, der die andere, die den Vater an diese Stelle setzt, erst nachfolgte, wie dies viele Kulturhistoriker annehmen*). Für unsere Zwecke genügt es, die Motive, aus denen diese beiden Anschauungen entsprungen sind, als ursprünglich nebeneinander hergehende Faktoren anzuerkennen, die aber später teilweise verschmelzen und ihre Gegensätze ausgleichen, ein Vorgang,

*) Vgl. Jul. Lippert, Geschichte der Familie, 1884. Morgan a. a. O. S. 323 ff.

der wahrscheinlich durch die hinzutretende religiöse Heiligung der Ehe gefördert wird.

Der erste und, wenigstens da, wo beide sich ausgebildet haben, älteste jener die Gestaltung der Ehe und der Familie ursprünglich bestimmenden Gedankenkreise wurzelt in der Vorstellung der Blutsverwandtschaft. Die Mutter ist es, von der nach einer überall verbreiteten primitiven Anschauung, die noch in das heroische Zeitalter der Kulturvölker hineinragt, das Kind abstammt; von dem Vater ist es abhängig, sobald dieser als das gebietende Haupt der Familie angesehen wird, aber es ist ihm nicht blutsverwandt. Diese durch die Vorgänge der Geburt und ersten Ernährung von selbst sich aufdrängenden Vorstellungen haben besonders da Gelegenheit sich auszubilden, wo der Mann ein unstetes, in Jagd und Kampf ihn an die eigenen Geschlechts- und Altersgenossen fesselndes Leben führt, während der Frau die Sorge für die heranwachsende Generation überlassen bleibt. Je mehr auf diese Weise das Band zwischen Vater und Sohn sich lockert, umsomehr muß jene natürliche Vorstellung von der Gemeinschaft zwischen Mutter und Kind Raum gewinnen, um in alle Lebensverhältnisse einzudringen. Je freier die Stellung des Mannes, und je weniger ihn eine dauernde Pflicht an seine Hütte bindet, umso eher kann es nun aber auch kommen, namentlich wenn Weibermangel hinzutritt, daß sich mehrere Stammesgenossen in das nämliche Weib teilen, so daß jene Erscheinungen einer Polyandrie entstehen, die von älteren Anthropologen zuweilen für a priori unmöglich erklärt wurden. Wenn sie auch dies gewiß nicht sind, und in den Vorstellungen des Mutterrechts ihre natürliche Quelle haben, so bildet doch die größere physische Kraft des Mannes einen naheliegenden Grund für die verhältnismäßig größere Seltenheit jener dem Vorherrschen des Weibes in der Familie entsprechenden Form der Ehe. Diese Beschränkung beruht daher auf der nämlichen Ursache, die überhaupt die Entwicklung des Mutterrechts frühe gehemmt und in die Bahnen des Vaterrechts eingelenkt hat.

Eine bleibendere Bedeutung haben sich andere Sitten errungen, die, gleichfalls aus dem Mutterrecht entstanden, nicht das Verhältnis der Gatten, sondern das der Eltern und Kinder angehen. Da nach strengem Mutterrecht nur die Mutter ihren Kindern blutsverwandt ist, so entspringt hieraus mit der Ausbildung geregelter Besitzverhältnisse das Prinzip der weiblichen Erbfolge. Die Tochter ist die Erhalterin der Stammesgemeinschaft; von dem Oheim, nicht

von dem Vater erbt das Kind. Der letzte Rest dieser Anschauungen, der noch tief in Zeiten hineinreicht, in denen ein anderes Recht die Herrschaft erlangt hatte, besteht in der Rolle, die bei Germanen, Griechen und Römern die Mutter als Schützerin des häuslichen Herdes und bei der Übergabe der Tochter oder des Sohnes zur Eheschließung spielt. Die Pietätspflicht, die noch späterhin besonders den Sohn mit der Mutter verbindet, erscheint als eine Nachwirkung dieser ursprünglichen Sitten. Wie hoch das vor allem durch die Mutter hergestellte Band der Blutsverwandtschaft lange Zeit auch in der religiösen Vorstellung über der Heiligkeit des Ehebündnisses selbst steht, dafür ist die Orestessage ein sprechendes Zeugnis. Den Muttermörder Orest verfolgen die Erinnyen, während sie die Gattenmörderin Klytämnestra verschonen, da es kein Blutsverwandter war, den sie gemordet hatte. Indem die Sage den von dem Sohn gerächten Mord des Vaters zum Motiv der Handlung nimmt, bewegt sie sich schon in dem Gedankenkreis einer neuen Zeit; aber zum religiösen Hintergrund hat sie die ältere Anschauung: so ist der tragische Konflikt zugleich ein Kampf zweier Zeitalter. Treffend hat diesen Kampf in seinen mythologischen Repräsentanten, den Erinnyen auf der einen, dem Apollon und der Athene auf der anderen Seite, Äschylos in dem dritten Stück seiner Orestie zum Ausdruck gebracht; und sinnig hat dabei zugleich der Dichter die Einsetzung des ersten menschlichen Gerichtshofes, des Areopags, als eine Tat der Versöhnung der alten Rachegöttinnen mit den neuen Göttern geschildert.

In wesentlich andern Anschauungen wurzelt der zweite für die Entwicklung der Familie bestimmend gewordene Gedankenkreis, der des Vaterrechts. Nicht der Begriff der Blutsverwandtschaft ist es, mit dem er, wenigstens ursprünglich, zusammenhängt, sondern der des Besitzes. Nachdem ein persönliches Eigentum entstanden ist, und nachdem mehr und mehr die ursprüngliche Männergenossenschaft sich aufgelöst hat, kann es nicht ausbleiben, daß der Mann vermöge seiner überwiegenden Kraft und seiner hervorragenderen Beteiligung am Erwerb die Herrschaft im Hause an sich reißt. Die Vorstellung der Machtbefugnis über das bewegliche und unbewegliche Gut der Familie überträgt sich dann aber in einer rohen, den Wert der Persönlichkeit nicht achtenden Zeit unvermeidlich auf die Familienglieder selbst. Vor allem die Kinder gelten nun als ein Eigentum des Mannes, über das er nach Willkür verfügen kann. Dem Neugeborenen schenkt er erst das Leben, indem er es auf-

nimmt und für sein Eigentum erklärt. Wie er die Erstlinge des Feldes und der Herden den Göttern als Opfer bringt, so bildet auch das Kindesopfer, namentlich das des Erstgeborenen, einen Bestandteil des Opferkultus.

Weiter noch als die Spuren des Mutterrechtes finden sich Sitten verbreitet, in denen dieses väterliche Besitzrecht zum Ausdruck gelangt ist. Namentlich ist es bei Indogermanen und Semiten von frühe an herrschend. Unter den Beschäftigungen einstiger Kulturstufen ist die des Nomaden wie der Ausbildung der Besitzverhältnisse überhaupt, so insbesondere auch der Befestigung der väterlichen Gewalt vorzugsweise günstig. Es bindet den Mann fester an sein Zelt, und die häufigeren Kämpfe mit feindlichen Horden machen es seiner physischen Kraft leichter sich Geltung zu verschaffen. Indem aber das Nomadentum einen engeren Zusammenhalt der Familien gleicher Abstammung begünstigt, besitzt in ihm zugleich der Stammesverband die Vorherrschaft über die Einzelfamilie. Über der unmittelbaren väterlichen Gewalt steht darum hier nicht selten die eines weiteren Familienhauptes, die eine patriarchalische Familienordnung begründet. Wo unter dem Einfluß des seßhaften Lebens die Einzelfamilie strenger sich absondert, da gelangt hinwiederum das väterliche Besitzrecht zu unumschränkterer Geltung. Die schärfere Sonderung des individuellen Eigentums erhöht zugleich das Selbstgefühl des Einzelnen, und der Sklavenbesitz gewöhnt ihn an den Gedanken, daß auch Leib und Leben der Seinen ihm als Eigentum angehören. Damit ist die Sitte der Polygamie von selbst gegeben. Durch den Gesichtspunkt des Besitzes gerechtfertigt und durch die Sklaverei begünstigt, hat sie dereinst, wie es scheint, bei allen Völkern, bei denen das Vaterrecht zur Geltung gelangt war, zwar nicht ausschließlich, aber doch überall da geherrscht, wo sie durch den Besitzstand ermöglicht wurde.

c. Die Familie als sittliche Lebensgemeinschaft.

Langsam hat sich die Frau aus der niedrigen Stellung emporgerungen, in die sie das Besitzrecht des Mannes gezwungen hatte. Mehrere Einflüsse haben, so viel sich sehen läßt, zu diesem Ergebnis zusammengewirkt. Der erste Schritt, am frühesten wohl von semitischen Völkern zurückgelegt, bestand in der Ausdehnung des Begriffs der Verwandtschaft von der Mutter auf den Vater. Wurden damit die Eltern beide in ihrem Verhältnis zu den Kindern einander gleich-

gestellt, so war dies zugleich ein Schritt zur Anerkennung einer gewissen rechtlichen Gleichheit, freilich der am wenigsten entscheidende, da die Vorstellung der Abstammung vom Vater, einmal entstanden, leicht zu dem der Mutterrechtsidee entgegengesetzten Extrem führen konnte. Zu einem zweiten Schritt zwang die Not. Der Besitz an Weibern war wohl von Anfang an bei polygamischen Völkern ein Privilegium der Reichen gewesen. Wurde bei den Ärmeren die Beschränkung auf eine Frau zur Regel, so fand es bald auch der Vornehmere ersprießlich, sich neben einer Hauptfrau mit dienenden Nebenweibern zu begnügen, eine Beschränkung, die ihrerseits wieder durch das Institut der Sklaverei nahe gelegt war. Je mehr endlich die Frau durch eigenes Verdienst, durch die Achtung, in die sie sich bei den Kindern und bei dem Manne zu setzen wußte, die einmal errungenen Rechte befestigte, umso sicherer wandelten sich allmählich jene Nebenweiber in dienende Mägde um, bis schließlich das Christentum den Unterschied zwischen Arm und Reich auch hier zu beseitigen strebte. Mit dauerndem Erfolg war dies freilich nur möglich, weil schon in der antiken Kultur jener Gesichtspunkt des Besitzes, aus dem das Vaterrecht hervorgegangen, mehr und mehr zurückgetreten war, um ein Verhältnis gegenseitiger Rechte und Pflichten an dessen Stelle zu setzen. Doch mehr tatsächlich als mit klarem Bewußtsein hatte sich dieser Wandel der Anschauungen vollzogen, wie dies am besten die verhältnismäßig niedrige Schätzung beweist, die noch bei den alten Philosophen das Verhältnis der Ehe findet. Das praktische Leben ist auch hier der theoretischen Konstruktion vorausgegangen. Nachdem die überwiegende Wertschätzung physischer Kraft einer Anerkennung der geistigen Seite der Persönlichkeit gewichen war, brach sich die neue, in der Trennung der Einzelfamilie vorbereitete Anschauung von selbst Bahn — trotz der Versuche eines Plato, die alte Männergesellschaft in seinem idealen Zukunftsstaat wiederherzustellen.

Die ethische Eigentümlichkeit jener neuen Anschauung bestand aber darin, daß sie die älteren Vorstellungen der Blutsverwandtschaft und des Besitzes beide beibehielt, sie verändernd und ihnen zugleich einen neuen Gedanken hinzufügend. Die Idee der Blutsverwandtschaft veränderte sie, indem sie dieselbe auf beide Eltern ausdehnte; den Begriff des Besitzes, indem sie Weib und Kinder zu einem geistigen Besitz erhob. Dieser unterscheidet sich von dem materiellen nicht nur durch seinen größeren Wert, sondern mehr noch dadurch, daß er in seiner an die Persönlichkeit gebundenen

Bedeutung für absolut unveräußerlich gilt. Hiermit hängt ein weiterer neuer Gedanke zusammen, der zu jenen veränderten Vorstellungen hinzukommt: der Gedanke der Pflicht. In gewissem Grad kennt ihn freilich schon die alte Rechtsanschauung. Nachdem der Vater das Kind aufgenommen, hat er zugleich symbolisch die Pflicht seiner Erziehung auf sich genommen. Aber noch schlummert völlig die Idee eines Gleichgewichts der Pflichten. Unter der Herrschaft des Mutterrechts kann sie infolge der lockeren und leicht zu lösenden Beschaffenheit der Eheverbindung nicht aufkommen; das Vaterrecht hemmt sie durch seine einseitige Geltendmachung des Besitzrechts, das nur eine Unterwerfungspflicht der Frau kennt, dem Manne aber seine volle Freiheit wahrt. So entwickelt sich die Vorstellung gegenseitiger Pflichten der Gatten erst aus dem Bewußtsein ihrer gemeinsamen Pflichten. Die gemeinsame Liebe zu den Kindern und die gemeinsame Verehrung von seiten der letzteren lassen allmählich die Ehe zu einem Lebensverhältnisse werden, dem auch unabhängig von den Erziehungspflichten ein selbständiger sittlicher Wert zukommt.

Nirgends läßt sich diese langsam eintretende ethische Vertiefung des Familiensinnes unter Führung der Kindesliebe und der Pietätsgefühle deutlicher verfolgen als innerhalb der hellenischen Kultur. Die Fürsorge der Eltern für die Kinder, der Stolz an wohlgeratenen Söhnen, die Verehrung, die Eltern und Voreltern von seiten der Kinder genießen, die hilfreiche Treue, mit der die Geschwister in Not und Gefahr zusammenstehen, das sind die Elemente, die von frühe an in der griechischen Dichtung und Geschichtschreibung als die hervorragendsten Züge eines wünschenswerten sittlichen Zustandes erscheinen. Wie bei Herodot Solon im Gespräche mit Krösus den Athener Tellus als den glücklichsten der Sterblichen preist, weil er viele treffliche Kinder und Kindeskinder besessen habe, die ihn sämtlich überlebten, so gilt überhaupt bis in die attische Periode herab der Besitz von Kindern als ein beneidenswerter Vorzug, ihr Mangel als ein schweres Mißgeschick, und die gute Erziehung namentlich der Söhne als eine der ersten Pflichten, deren treue Erfüllung die größte Ehre einbringt. Die Pietät der Kinder gegen die Eltern dauert über das Grab hinaus fort in dem Kultus, der den Verstorbenen geweiht wird, und dessen Versäumnis als die höchste Schmach gilt, deren sich jemand schuldig machen kann. Antilochos, der im Kampfe mit Memnon sein eigenes Leben für das des greisen Nestor einsetzt, Äneas, der seinen Vater

Anchises auf dem Rücken aus den Trümmern der zerstörten Troja davonträgt, sind mythische Vorbilder aufopfernder Kindesliebe. In Athen ging des Rechtes in der Volksversammlung zu reden verlustig, wer seinen Vater oder seine Mutter schlug, oder ihnen Nahrung und Obdach verweigerte. Dem gegenüber tritt die ethische Bedeutung der Ehe selbst in den Hintergrund, wenn auch nicht überall, wie in Sparta, ihr Wert nur in der Kindererzeugung gesehen ward. Trotz mancher Ausnahmen — wie ja schon die Sage in Odysseus und Penelope, in Hektor und Andromache Beispiele eines idealeren ehelichen Verhältnisses kennt — äußert sich die noch gebliebene Geringschätzung des Weibes namentlich darin, daß der Freundschaft unter Männern der Vorzug vor den Pflichten der Ehe eingeräumt wird. Ein klassischer Zeuge hierfür ist Sokrates, der in seiner Sterbestunde der weinenden Xanthippe sich zu entfernen gebietet, damit sie das Gespräch der Männer nicht störe*).

Besonders augenfällig tritt jenes Pietätsgefühl, aus dem sich die veredelte Auffassung der Familie allmählich entwickelt, in der Pietät gegen die Verstorbenen hervor, die auf früheren Kulturstufen in weit energischeren Erscheinungen sich kundgibt als später. Namentlich nimmt dort das Verhältnis der Nachkommen zu ihren Erzeugern eine religiöse Färbung an, die nicht verfehlen kann, auf das Leben selbst vertiefend und läuternd zurückzuwirken. Wenn es noch heute vorkommt, daß wir, nachdem ein Angehöriger durch den Tod uns entrissen ist, längere Zeit meinen, ihm überall begegnen zu müssen, so behält für den Naturmenschen die Vorstellung, daß der Verstorbene mit den Lebenden fortlebe, ihre volle Wirklichkeit. Insbesondere herrscht die Anschauung, daß der Leichnam oder der abgeschiedene Schatten des Verstorbenen für ihn die Ehre wie die Unbill empfinde, die ihm widerfährt. Der Zurückgelassene redet mit dem Toten, er versieht ihn mit Lebensbedürfnissen, ehrt ihn durch Feste, um sich seine Gunst und seinen Beistand zu sichern**). In der Sage der Heroenzeit gilt die Bestattung als ein Recht des Toten, dessen Unterlassung ihn selbst ebenso schädigt wie die Hinterbliebenen, die ihre Pflicht versäumen. Priamos wendet ein hohes Lösegeld auf und gefährdet sein eigenes Leben, um den Leichnam seines Sohnes Hektor von Achilleus zu erlangen. Opfer werden mit den Leichnamen verbrannt, und an die Bestattung der Vornehmen schließen sich Wettkämpfe und andere Feste. Aber während in der früheren Zeit diese Pflichten wesentlich als solche gegen die Toten selbst aufgefaßt werden, vollzieht sich allmählich ein bedeutsamer Wandel der Anschauungen. Nicht die Rache der Toten, sondern der Götter, welche die Beschützer des Friedens der Toten sind, wird jetzt gefürchtet. Der Boden gilt als entheiligt, auf dem ein Unbestatteter liegt. Mit diesem religiösen verbindet sich sofort ein sittliches Motiv. Der Tod setzt jedem Streit ein Ziel. Da der Tote sich nicht mehr schützen kann gegen die Unbill, die ihm widerfährt, so gilt diese als ein umso schwererer Frevel. Während also ein roheres Zeitalter den Toten schont, weil es seine Rache fürchtet, ehrt ihn eine feiner fühlende Zeit umgekehrt gerade darum, weil er sich selbst nicht mehr rächen kann. Das anfänglich selbstsüchtige Motiv wandelt sich in ein selbstloseres um, und dieser Wandel geschieht unter dem Einfluß der Veränderung der religiösen Motive, wie sie dem Übergang des primitiven Totenkultus in den Gedanken einer allgemeinen göttlichen Weltlenkung entspricht, die Lebende und Tote umfaßt. Freilich sind auch hier die Beweggründe nicht völlig uneigennützige, da die Scheu vor der Strafe der den Totenfrieden schützenden Götter neben dem Mitgefühl und der Pietät für den schutzlosen Toten immer noch fortwirkt. Ihren erschütternden Ausdruck findet diese Mischung der Gefühle in der Sophokleischen Antigone, die in ihrem religiösen und sittlichen Empfinden sicherlich mehr eine Vertreterin der Gesinnung des Dichters und seiner Zeit als des heroischen Zeitalters ist. Es besteht hier eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem Verhältnis zu den Hilflosen und Schutzflehenden, die ebenfalls in Zeus' unmittelbarem Schutze stehen, wo aber diese Anschauung selbst doch wieder nur die mythologische Form ist, in der die sittliche Scheu vor der Gewalttat gegen den Wehrlosen ihren Ausdruck findet.

*) Viele einzelne Züge hat hier Leop. Schmidt, Ethik der Griechen, 1882, II, S. 97, 133 ff., zusammengestellt. Dieses treffliche Werk verliert leider dadurch etwas an Wert, daß es dem Wandel der sittlichen Anschauungen im Laufe der Zeiten allzuwenig gerecht wird, oder wenigstens nur beiläufig seiner gedenkt.

**) Vgl. Waitz, a. a. O., II, S. 193, III, S. 196 ff. Ratzel, a. a. O., I, S. 341 u. a. Tylor, Anfänge der Kultur, I, S. 451 ff., sowie oben S. 197 ff.

d. Die Entwicklung der Sympathie- und Pietätsgefühle.

Kaum braucht angesichts aller dieser Erscheinungen noch besonders betont zu werden, daß diese ganze Entwicklung weder aus den ursprünglichen Gattungstrieben, die der Mensch mit den Tieren

gemein hat, noch aus dem Schutzbedürfnis, das er lebhafter als jene empfindet, zureichend zu erklären ist. Besonders das letztere ist auch hier wieder ein Erfolg, der als Wirkung anderer Ursachen eintreten muß, ehe er selbst als Motiv wirken kann. Die Neigung zu dem Genossen, der ihm gleicht in Sprache, Aussehen und Lebensgewohnheiten, ist eine ursprüngliche Übertragung des menschlichen Selbstgefühls auf die Umgebung: der Männerverband, das Erzeugnis dieses primitiven sozialen Triebes, ist daher die älteste Lebensgemeinschaft. Lust und Schmerz des Genossen sind die objektiv gewordenen Äußerungen der eigenen Gemütsbewegungen, und sie sind zugleich mächtige Anregungsmittel der eigenen Lust und des eigenen Schmerzes. Mit der Empfindung der fremden Gefühlsäußerungen als objektiv gewordener Regungen innerer Seelenzustände muß nun aber auch das Streben entstehen, sich ihnen gegenüber in der nämlichen Weise zu betätigen: die Lustgefühle zu heben, die Schmerzgefühle zu beseitigen. Damit tritt ein neues Moment in die Entwicklung der primitiven Stammesgemeinschaft. Hat die werktätige Hilfe sich erst Erfolge errungen, zu der das Mitgefühl mit den Genossen antreibt, so entsteht damit eine Quelle neuer und verstärkter Sympathiegefühle. Den Hilfeempfangenden fesselt die Dankbarkeit, den Hilfegebenden die Freude des Wohltuns an den Genossen. Daß von beiden Affekten der letzte der stärkere ist, gilt noch auf einer weit fortgeschrittenen Stufe als alte Erfahrungswahrheit. Mischt sich der Dankbarkeit leicht ein Gefühl des Neides bei, das die Überlegenheit einflößt, die sich der Andere errungen, so wird umgekehrt bei diesem das Bewußtsein, in ein fremdes Leben fördernd einzugreifen, zu einem selbständigen Lustmotiv, das die ursprüngliche Sympathie mit dem Wohlergehen des Genossen verstärkt. In eminentem Maße findet nun dieses Motiv seine Anwendung auf das Verhältnis der Erzeuger zu ihren Nachkommen. Je mehr der Vater sich sagen kann, daß die Tüchtigkeit des Sohnes eine Tat seines eigenen Willens ist, und je mehr das Kind, in höherem Grade als durch die Geburt, durch die Erziehung ein Geschöpf seiner Eltern wird, umso fester schließen sich zwischen beiden die Bande wechselseitiger Zuneigung. Aber die Entwicklung dieses Verhältnisses beruht auf einer vorausschauenden Fürsorge, wie sie nur einer höheren geistigen Kultur eigen ist. Dem Naturmenschen steht der Genosse, der ihm ähnlicher ist an physischer Kraft und an geistigen Eigenschaften, näher als das unentwickelte Kind oder der zu den Geschäften des Lebens untauglich gewordene

Greis. Es bedarf daher anderer geistiger Hebel, damit jene Fürsorge für die Zukunft und jenes treue Gedächtnis an vergangene Zeiten, in denen die Kindes- und Elternliebe wurzeln, überhaupt entstehen können. Und hier entfalten nun die Vorstellungen der Blutsgemeinschaft und des Besitzes, welche die frühesten Gestaltungen des Familienlebens bestimmen, ihre Wirksamkeit. Sie erzeugen die Anfänge der Familiengemeinschaft zu einer Zeit, wo andere Beweggründe noch kaum bestehen. Ist durch die Verbindung der beiden einst getrennten Motive der Blutsverwandtschaft und des Besitzes die Gründung der Einzelfamilie vollzogen, und ist diese samt dem ganzen häuslichen Leben unter die Obhut des Kultus gestellt, so wird nun erst jenen sekundären, aber für die sittliche Hebung dieses Lebensverhältnisses bedeutsamsten Momenten voller Spielraum zu ihrer Entfaltung gegeben. Was einer gereiften Kultur als die erste der Bedingungen, das erscheint in der Aufeinanderfolge der Entwicklungen als deren letzte; und aus der unter dem Einfluß der sekundären Motive entstandenen gemeinsamen Erziehungsarbeit entspringt endlich das Bewußtsein wechselseitiger Hilfe und Förderung, das die Verbindung der Gatten selbst erst aus der geschlechtlichen in die sittliche Sphäre erhebt, damit es in dieser zu dem vornehmsten der durch die Familiengemeinschaft erstrebten Zwecke werde.

Die Entwicklung der Familie aus dem Stammesverband erscheint so als eine Wirkung der allmählichen Differenzierung jenes ursprünglichen Sympathiegefühls, bei dem der Mensch lediglich den Trieb der Erhaltung und Förderung des eigenen Selbst aus sich herausträgt. Eines der wichtigsten Mittel der Hebung dieses Gefühls, das mit den äusseren Lebensbedingungen zusammenwirkt, besteht aber in den fortwährenden Konflikten, in die dasselbe mit dem ursprünglichen Selbstgefühl sich verwickelt. Wiederum sind Sage, Dichtung und Geschichte von den Zeugnissen dieses Konfliktes erfüllt. Daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht tun, ist kein Grundsatz, der von Anfang an in den Menschen gelegt ist. Langsam nur erringt er sich ihn im Kampfe mit seinem Selbsterhaltungstrieb. Die Entstehung dieses Kampfes ist freilich wieder nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß der Trieb, den Leiden des Mitmenschen zu steuern und seine Freuden zu teilen, auf einer ursprünglichen Anlage des menschlichen Gemütes beruht. Dennoch hat wohl erst das eigennützige Streben, sich den Genossen zu verpflichten, das Mitgefühl allmählich von der Rücksicht auf

das eigene Wohl unabhängig gemacht, indem es zu den gleichartigen Motiven des Selbst- und des Mitgefühls ein drittes, fremdartiges hinzufügte. Denn nun konnte, sobald eine Wahl eintrat zwischen eigenem und fremdem Leid, unter Umständen jenes dritte Motiv gegen das eigene Interesse entscheiden. Aber hatte das Streben, sich den Mitmenschen zu verpflichten, dies Ergebnis einmal herbeigeführt, so konnte jetzt das mit dem Akt der Selbstüberwindung verbundene Lustgefühl zu einem selbständigen Motiv werden, das fortan ohne die Mithilfe egoistischer Beweggründe dem ursprünglich schwächeren Trieb den Sieg ermöglichte. Nur ein solcher Kampf verschiedenartiger Antriebe macht es begreiflich, daß Motive, deren jedes an sich eine egoistische Färbung besitzt, dennoch eine Resultante erzeugen können, die davon frei ist. Die egoistischen Faktoren der Gesamtmotive haben sich gegenseitig vernichtet, und es ist so der geläuterte Trieb allein übriggeblieben. Daß dieser von nun an stets oder auch nur in einer erheblichen Zahl von Fällen in seiner reinen Gestalt sich betätigen werde, darf man freilich darum noch nicht erwarten. Das menschliche Gemüt ist immer von einer Vielheit von Affekten bewegt, die mit wechselndem Erfolg gegeneinander kämpfen. Kaum wird es daher jemals vorkommen, daß ein Trieb so sehr die Oberhand gewinnt, um die Wirkungen der übrigen ganz zu unterdrücken. Immerhin, die Existenz jenes selbstlos gewordenen Motivs neben den andern verrät sich genugsam darin, daß die Herrschaft desselben, in dem Maße als sich das sittliche Bewußtsein geläutert hat, als Forderung empfunden wird.

Das unmittelbare Zeugnis für diese Entstehung der sittlichen Triebe aus vorsittlichen Keimen liegt in den mannigfachen Äußerungen des sittlichen Bewußtseins verschiedener Stufen, die uns teils in der Geschichte und Dichtung, teils in ausdrücklichen Lebensmaximen aufbewahrt sind. Wohl stehen auch die Helden Homers einander hilfreich zur Seite. Der Freund setzt für den Freund, der Sohn für den Vater, der Bruder für den Bruder seine Kraft und selbst sein Leben ein. Doch die Motive, die für solche Handlungen gelten, entspringen durchweg einem naiven Egoismus. Dem Genossen zu helfen gilt als rühmlich, vor allem aber als nützlich, weil nur der Hilfsbereite Aussicht hat, wenn er in Gefahr gerät, selbst einen Helfer zu finden. Als ein Hauptmotiv, Unrecht zu meiden, gilt der Tadel der Menschen. Von dieser roheren Auffassung, bei der selbstlose Beweggründe zwar nicht ganz fehlen, aber doch hinter den äußeren Zwecken des Nutzens, der Auszeichnung oder der Nachrede zurücktreten, ist sicherlich ein weiter Schritt bis zur Gesinnung, die sich in dem Wort der Sophokleischen Antigone ausspricht:

„Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da“,

oder die uns in einem Vers des Menander erhalten ist:

„Dies ist das Leben, nicht für sich zu leben bloß“.

Aber solche Gesinnungen selbstloser Hingabe an allgemein menschliche Pflichten würden nicht begreiflich sein, wenn sie nicht doch mit jenen rohen Formen einer durch rücksichtslosen Egoismus stark eingeschränkten Hilfeleistung für den Nächsten durch eine kontinuierliche Stufenfolge sittlicher Entwicklungen verbunden wären, die überall von dem Prinzip der unbegrenzten Neubildung von Motiven aus gegebenen Wirkungen beherrscht ist.

e. Der Staat und der Stammesverband.

Schon Aristoteles hat die den Gesellschaftstheorien späterer Zeiten weit vorauseilende Bemerkung gemacht, daß, wenn auch der Staat in der wirklichen Entwicklung die letzte der Verbindungen sei, in denen sich der Mensch mit seinesgleichen zusammenfinde, gleichwohl diese letzte und höchste Gemeinschaft schon in der Naturbestimmtheit des Individuums begründet und daher ihrem Begriffe nach früher sei als der Einzelne*). Im direkten Gegensatze zu dieser Ansicht hat die Vertragstheorie des neueren Naturrechts, so verschieden sie sonst über Zweck und Aufgabe des Staates denken mochte, einen staatlosen Naturzustand angenommen und demgemäß stillschweigend oder ausdrücklich vorausgesetzt, der Staat sei keine natürliche Verbindung, sondern eine künstliche Schöpfung.

In dieser Auffassung spiegelt sich jener durch äußere Bedingungen geförderte und daher jahrhundertelang die Geister beherrschende Individualismus, dem das Individuum als der einzige sittliche Selbstzweck gilt, und der, weil der Staat und die Rechtsordnung für die Einzelnen da seien, schließt, daß sie von den Einzelnen willkürlich geschaffen seien. Begünstigt wird diese Vorstellung durch gewisse Analogien, die, sobald man nur auf die Ähnlichkeit der Endzwecke, nicht der ursprünglichen Ursachen und Motive achtet,

*) Aristoteles, Politik, I, 2.

ihres Eindrucks nicht verfehlen. Die erste dieser Analogien beruft sich auf die Verwandtschaft des Staates mit der zu privaten oder öffentlichen Zwecken gestifteten Genossenschaft, der Sozietät, dem Verein. Diese können in ihren Bestrebungen mannigfach mit denen des Staates zusammentreffen, indem sie die Fürsorge für gewisse öffentliche Interessen, für die sonst der Staat eintritt, auf sich nehmen. Öffentliche Schulen, Verkehrsmittel, der religiöse Kultus, selbst die öffentliche Sicherheit haben zuzeiten die Zwecke freier Vereinstätigkeit gebildet. Warum sollte also der Staat nicht als der umfassendste dieser Vereine betrachtet werden, der alle Zwecke, die im Interesse der Gemeinschaft unerläßlich oder auch nur in hohem Grade wünschenswert sind, unter seine Obhut nimmt? Bei der zweiten Analogie beruft man sich darauf, daß verschiedene Staaten zueinander in einem ähnlichen Verhältnisse stehen, wie im einzelnen Staat die Individuen, die einzelnen Staatsbürger. Der Friede zwischen den Staaten wird aber gewahrt durch Verträge; nicht minder beruhen auf solchen zum Teil die regelmäßigen Verkehrsverhältnisse, die sich zwischen im Frieden lebenden Völkern gestalten, der wechselseitige Rechtsschutz der Untertanen u. a. Wird so der Begriff des Staates nach unten durch den des Vereines, nach oben durch den der Staatenvereinigung begrenzt, die beide auf Vereinbarungen und Verträgen beruhen, so erscheint es ja verführerisch genug, auf den Staat selber die nämlichen Gesichtspunkte anzuwenden*).

Doch der Zweck, der durch eine soziale Institution erreicht werden kann, ist überall nur die eine Seite ihres Wesens; die andere, nicht weniger wesentliche besteht in den äußeren Lebensbedingungen und den inneren Motiven, die zu ihr geführt haben,

*) Zur Kennzeichnung der Rolle, welche die beiden hier erwähnten Analogien in den Staatstheorien gespielt haben und vielfach noch jetzt spielen, mag es genügen, auf zwei Darstellungen aus gänzlich verschiedenen Zeiten hinzuweisen, deren Verfasser außerdem auf sehr abweichenden Standpunkten stehen, auf Thomas Hobbes und auf R. v. Mohl. Vgl. Hobbes, De Cive, Kap. V. Mohl, Enzyklopädie der Staatswissenschaften, 2. Aufl., §. 7, §. 12 ff. Allerdings bekennt sich Mohl nicht unbedingt zur alten Vertragstheorie, sondern er läßt außer dem Vertrag noch andere Arten der Staatenbildung zu, wie die religiöse, die väterliche Autorität, die Eroberung. Aber die Entstehung durch Vertrag erscheint ihm doch als die vorzugsweise berechtigte, und die sonstigen Entstehungsweisen gewinnen erst dann einen dauernden rechtlichen Bestand, wenn die Übereinstimmung der Staatsbürger, also, um mit Kant zu reden, mindestens die „Fiktion eines Vertrags“ hinzukommt.

und die in der Regel von den letzten Zwecken weit abliegen, um erst gegen das Ende ihrer Wirksamkeit sich ihnen zu nähern. Unserer unmittelbaren Beobachtung ist die ursprüngliche Entstehung des Staates ebensowenig zugänglich, wie die der Familie. Aber während bei dieser das natürliche Geschlechtsverhältnis uns geneigt macht, ihr eine größere Ursprünglichkeit zuzuschreiben, als, wenigstens in dem Sinne eines bleibenden Zusammenlebens, den wir heute damit verbinden, irgend wahrscheinlich ist, liegen die Zwecke des Staates so sehr schon außerhalb der unmittelbarsten physischen Lebensbedürfnisse, daß die Neigung, dem Willen und der Überlegung auf seine Entstehung einen weitgehenden Einfluß einzuräumen, begreiflich genug erscheint. Die Berufung auf die geselligen Vereinigungen der Tiere bildet hiergegen keine stichhaltige Instanz. Denn die Gesellschaften der Tiere beruhen, insoweit sie überhaupt dauernder und nicht, wie die Züge der Wandervögel, ganz vorübergehender Art sind, ausnahmslos auf dem Geschlechtsverhältnis: sie sind, wenn man will, erweiterte Familien, keine Staaten; der für sie gebrauchte Ausdruck „Tierstaaten“ gehört zu jenen falschen Analogien, die, der Tierpsychologie geläufig, von ihr aus gelegentlich auch die Auffassung menschlicher Verhältnisse verdunkeln können*).

In Ermangelung tatsächlicher Anhaltspunkte sind nun zwei Fiktionen für die Ansichten über die Entwicklung des Staates bestimmend geworden: die eine betrachtet die Individuen als die Elemente, die sich zu einem staatlichen Verbande vereinigen; der anderen gilt die Familie als die Grundlage seiner Entstehung. Man kann den alten, von Plato für die Ansichten über die Entstehung der Sprache gebrauchten Gegensatz des θέσει und φύσει auch hier anwenden. Wenn sich die Individuen direkt zu gegenseitigem Schutze oder zu andern, ihnen allen gemeinsamen Zwecken in einen staatlichen Verband zusammenschließen, so ist dieser offenbar aus willkürlicher Satzung hervorgegangen: diese Hypothese führt daher zur Lehre vom Staatsvertrag. Wenn dagegen die Familie, wie es die zweite Ansicht lehrt, allmählich von selbst zu einem größeren Verbande auswächst, dann erscheint diese Entwicklung als eine natürliche, auf die erst nachträglich willkürliche Feststellungen einen Einfluß gewinnen können.

*) Vgl. den Aufsatz über Tierpsychologie in meinen Essays, 1885, S. 186 ff. und Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 3. Aufl., S. 471 ff.

Verleiht die Unhaltbarkeit der Vertragstheorie der zweiten Ansicht ein gewisses Übergewicht, so wird dieses zunächst durch den Umstand verstärkt, daß sie keineswegs, wie die erste, als eine bloße Fiktion erscheint, sondern daß ihr die Existenz patriarchalischer Staatseinrichtungen eine gewisse Stütze in der Erfahrung gewährt. Diese Entstehung, die schon von Aristoteles der von Plato gelehrten Bildung des Staates aus einer Vereinigung der Einzelnen gegenübergestellt wurde, findet daher noch heute unter denen, die überhaupt den Staat in die natürliche Entwicklung der Gesellschaft einschließen, zahlreiche Anhänger. Doch bei näherer Prüfung verlieren jene Zeugnisse, die man aus patriarchalischen Urzuständen der Kulturvölker oder aus den Staatseinrichtungen heutiger Naturvölker für eine derartige Entstehung beibringen kann, zusehends an Gewicht. Teils erweist sich die patriarchalische Verfassung keineswegs als ein Anfang der Entwicklung, wie die Anhänger dieser Theorie voraussetzen; teils sind die patriarchalischen Einrichtungen selbst nicht so beschaffen, daß sie, wie jene Annahme fordert, aus der Einzelfamilie abgeleitet werden könnten. Gewinnt doch, wie wir oben sahen, die Einzelfamilie selbst erst auf einer späteren Stufe ihre festere Gestaltung. Der patriarchalische Familienverband ist aber sichtlich unter der Einwirkung jener friedlichen Entwicklungen, welche den Einfluß der Männerverbände zurückdrängten, aus der Einzelfamilie hervorgewachsen, ein Vorgang, der, begünstigt durch die Entstehung festerer Besitzverhältnisse, mit der Ausdehnung der väterlichen Gewalt auf die zusammenwohnenden Familiengenossen von selbst sich vollzog. Doch so natürlich diese Entwicklung ist, und so große Bedeutung sie unter den ihr günstigen Bedingungen besitzen mochte, so ist sie gleichwohl nur eine singuläre Erscheinung; und wo die Lebensverhältnisse dauernd in diesem Rahmen friedlicher Kultur verblieben sind, da hat die menschliche Gesellschaft die Stufe ursprünglicher Gentilverfassung wahrscheinlich nie überschritten. Vielmehr ist nicht die Gesellschaft, wie dereinst Hobbes annahm, wohl aber der Staat aus dem Kampf hervorgegangen, freilich nicht aus dem Kampf der Einzelnen, sondern aus dem Kampf der Stammesverbände um Herrschaft und Besitz. In diesem Kampf haben nun naturgemäß nicht die Familien die Führung, sondern die wehrfähigen Männer. Der Boden, auf dem die Staaten erwachsen, sind daher jene Männergesellschaften der primitiven Kultur. Sie können bald direkt in eine Art staatlicher Organisation hinüberführen, bald auch, wenn friedliche, der Familienbildung und patriarchalischen Ordnung günstige Zustände durch Zwist und Kampf gestört werden, in den kriegerischen Verbänden der wehrfähigen Männer neu erstehen. So erklären sich jene eigentümlichen Zwischenzustände, wie sie bei den nordamerikanischen Indianern beobachtet wurden, wo beide Verfassungen der Gesellschaft ineinander greifen und gelegentlich sogar in der Doppelherrschaft eines Kriegs- und eines Friedenshäuptlings ihren Ausdruck finden*), oder aber auch Erscheinungen, wie sie die Geschichte der islamitischen Araber zeigt, wo die Überlieferungen auf patriarchalische Zustände einer entfernteren Zeit zurückweisen, die, in diesem Fall unter der starken Mitwirkung religiöser Motive, beinahe ganz und gar einer militärischen Organisation Platz gemacht haben**). Es gibt, abgesehen von allen sonstigen direkten Zeugnissen, vornehmlich eine Erscheinung, die auf diesen Ursprung des Staates aus dem Kampf der Stämme deutlich hinweist. An den verschiedensten Orten unabhängig entstanden und über die entlegensten Erdgebiete, von den Hochebenen Perus bis in die Wälder Germaniens verbreitet, beruht sie trotz der Gleichförmigkeit, mit der sie auftritt, allem Anscheine nach auf willkürlicher Satzung, in vollem Gegensatze zu jenen natürlichen Gliederungen, aus denen die ursprüngliche Gentilverfassung hervorwuchs. Diese Erscheinung besteht in der Gliederung der wehrfähigen Mannschaft in Gruppen von Hundert, oder, wenn diese wieder in größere Ordnungen zusammengefaßt werden, von Tausenden und Zehntausenden. Sicherlich ist es einerseits die taktische Zweckmäßigkeit, die für diese natürlich immer nur annähernd festgehaltenen Zahlen maßgebend war, teils aber hat hier wohl die gleiche Assoziation mit den zehn Gliedern von Hand und Fuß eine Rolle gespielt, die auch die Zählmethoden der Völker in merkwürdiger Übereinstimmung beherrscht. Wie die militärische Organisation den Zusammenhalt der Gentilgenossen zerstörte, um allmählich auch in friedlichen Zuständen die der Gemeinde-, der Berufs-, der Kultgenossen und, als Überlebnisse der alten Männerbünde, die der Altersgenossen an deren Stelle zu setzen, so hat sie auch die patriarchalische Familie, wo eine solche bestand, aufgelöst, um der Einzelfamilie ihre Selbständigkeit wiederzugeben. So ist die staatliche Gesellschaftsordnung, gemäß ihrem Ursprung aus der überall Plan und Vorbedacht fordernden

*) Morgan, Die Urgesellschaft, S. 52 ff.

**) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, 1868, S. 309 ff.

kriegerischen Tätigkeit, in ungleich höherem Grad eine Schöpfung der Willkür als der Stammesverband, aus dem sie hervorging, wenngleich auch diese Willkür unter der Wirkung von gleichen Bedingungen aller Orten wieder nach den gleichen Gesetzen handelt. Zugleich führt aber diese aus dem Kampf erwachsene staatliche Organisation neue Bedingungen mit sich, die zusammen mit der fortschreitenden Kultur, wie sie aus der Besitz- und Arbeitsteilung und aus dem zunehmenden Verkehr der Völker entspringt, mehr und mehr auch die friedliche Ordnung der Gesellschaft verändern.

f. Die Entwicklung der Staatsformen.

Nach allem leidet es keinen Zweifel, daß bei der Entwicklung des Staates aus dem ursprünglichen Stammesverband zwei Bedingungen sich gekreuzt haben. Die eine beruht auf der durch die Entwicklung von Sondereigentum und Arbeitsteilung allmählich erfolgenden Entstehung der Einzelfamilie und der gleichzeitigen Umwandlung der dauernden Männergemeinschaft in zeitweilige, der Ordnung der gemeinsamen Angelegenheiten dienende Versammlungen der Stammes- oder Familienhäupter. Dies ist der Weg der friedlichen Entwicklung. Sie bewahrt in vielem noch die Züge der ursprünglichen, vorstaatlichen Gentilverfassung. Aber durch das Ansehen, das sich einzelne Stammeshäupter durch Reichtum und persönliches Ansehen erringen, und durch die Stütze, die dieses Emporkommen herrschender Familien und ihrer Häupter in den von dem friedlichen Wachstum der Gesellschaft begünstigten patriarchalischen Einrichtungen findet, tragen vielfach schon diese inneren, der fortschreitenden Entwicklung der Sippengemeinschaft selbst angehörenden Bedingungen den Zug nach einer politischen Organisation in sich, und sie besitzen eben darum auch die Fähigkeit, in diese manche der Eigenschaften und Einrichtungen der älteren Stammesverbände hinüberzutragen. Die zweite, entscheidendere Bedingung zur Ausbildung staatlicher Gesellschaftsformen ist der Kampf der Stämme. Was der friedliche Zustand nur langsam und unvollkommen zu stande bringt, den vorherrschenden Einfluß einzelner, von sich aus die Leitung und Organisation der Gesamtheit planmäßig leitender Stammeshäupter, das bewirkt der Krieg, gleichzeitig unter dem Gebot der Not und durch die Gunst, die er der Betätigung persönlicher Tüchtigkeit und ihrer bewundernden Anerkennung gewährt. So durchbricht der Krieg die Schranken

der alten Familienverbände, und indem er den persönlichen und rein menschlichen Eigenschaften gegenüber den äußeren des Reichtums und der Geburt Geltung verschafft, liegen in ihm, so manche sittliche Gefahren auch von Anfang an die Leidenschaften des Kampfes und die in ihrem Gefolge sich einstellenden Triebe nach Raub und Rache mit sich führen mögen, doch zugleich die frühesten Motive für die Ausbildung des sittlichen Charakters der Einzelnen und des Wetteifers in der Bewährung einer persönlichen Tüchtigkeit, die der Gesamtheit so gut wie ihren Trägern zu gute kommt. Gleichzeitig wirken die Erfordernisse der kriegerischen Organisation auflösend auf die alten Familienverbände. Vor der Verbindung durch gemeinsame Abstammung gewinnt, durch die Aushebung für den Krieg nahe gelegt, die Verbindung der Zusammenwohnenden den Vorzug, und indem das im Krieg erworbene Ansehen noch im Frieden nachwirkt, wird mehr und mehr auch hier neben Besitz und Sippengemeinschaft die persönliche Tüchtigkeit von maßgebendem Wert für die Stellung und den Einfluß des Einzelnen. So entspringt aus dem Krieg der Stämme jenes persönliche Herrschertum, das, wie schon Aristoteles erkannt hat, der Anfang aller Staatenbildung ist. Doch hat es die Grundlagen der alten Stammesverfassung kaum jemals ganz vernichtet, und da hinwiederum die letztere nirgends ungestört von äußeren Gefährdungen sich entwickeln kann, so greifen beide Momente meist so ineinander, daß in der Regel nur von einer überwiegenden Beteiligung des einen oder des andern die Rede sein kann. Vielleicht zum vollkommensten Gleichgewicht sind dieselben bei den indogermanischen Stämmen gelangt. Selbst so früh getrennte Völker wie die Inder und Germanen zeigen hier wesentlich übereinstimmende Einrichtungen: eine Gauverfassung, die in Dorfgemeinde, Gau und Stamm sich abstuft; eine patriarchalische Gestaltung der unteren Glieder dieser Reihe; sodann die Zusammenfassung des Stammes unter einem im Kriege emporgekommenen, aber durch die Häuptlinge beschränkten Wahlkönigtums. Daran schloß sich erst im Gefolge größerer Völkerbewegungen die Verbindung mehrerer Stämme unter einer die Oberherrschaft an sich reißenden einzelnen Persönlichkeit*). Auch das Königtum der griechischen Heroenzeit zeigt diese beiden Einflüsse vereinigt, mit einem Übergewicht des patriarchalischen Elementes. Bemerkens-

*) Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, S. 158 ff. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, S. 229 ff.

wert ist es, daß das letztere in sprachlichen Ausdrücken nachwirkt, selbst wo seine reale Bedeutung verblaßt ist. Homer nennt die Könige die Hirten der Völker und vergleicht den milden Herrscher Odysseus mit einem Vater. Noch heute führt der russische Czar diesen Titel, wie denn bei den Slawen auch in der Verfassung der Gemeinden zahlreiche Reste patriarchalischer Zustände erhalten sind.

Diese Vermischung der Bedingungen trägt nun weiterhin die Keime zu den mannigfaltigsten, durch die besonderen historischen Verhältnisse bestimmten Entwicklungen in sich. Bald gewinnt, wie in Indien, der Gegensatz zu einer unterworfenen Bevölkerung den entscheidenden Einfluß: die Stammestrennung überträgt sich auf die Stände des erobernden Volkes selbst, und die Macht des Königtums wird so durch seine eigene Unterordnung unter das Gesetz der Ständescheidung ermäßigt. Bald gelingt es, wie in Griechenland und Rom, den eifersüchtigen Stammeshäuptern das Königtum zu stürzen und ein aristokratisches Gemeinwesen zu gründen, das, nachdem das öffentliche Leben in einem städtischen Bürgertum größere Ausdehnung gewonnen, dem Streben der Massen nach Einfluß allmählich weichen muß, worauf der unvermeidliche Rückschlag der Demokratie in den Despotismus nicht ausbleibt. Bald kommen endlich, wie bei den germanischen und slawischen Völkern, umfassendere Völkerbewegungen der frühen Konsolidation größerer Reiche zu statten. Indem diese die republikanische Organisation städtischer Gemeinwesen, wie derer des Altertums, von vornherein unmöglich machen, führen sie zur Bildung absoluter Monarchien, in denen zuerst einzelne Verbände, Städte und Stände, dann die Massen der Bevölkerungen durch ein System von Einrichtungen der Selbstverwaltung und von Vertretungen einen Einfluß zu erringen suchen. Nur zwei Züge sind diesen im übrigen so vielgestaltigen Entwicklungen gemein. Der eine besteht in dem Expansionsbestreben der Staaten. Hat dasselbe, wie im römischen Weltreich oder in der Monarchie Karls des Großen, zu weit geführt, so folgt als Rückschlag die Zertrümmerung des den Staatszwecken nicht mehr genügenden Ganzen. Der zweite Zug besteht in dem fortwährend wachsenden Streben nach Beseitigung aller von individueller Willkür eingegebenen egoistischen Einflüsse, und in einer demgemäß immer bestimmter hervortretenden Verlegung der Staatszwecke in das Gemeinwohl. Auch diese Tendenz kommt nicht widerstandslos und nicht ohne mannigfache Rückfälle zum Durchbruch. Doch ihre Herrschaft kündet sich schon darin an, daß, während eine frühere Zeit ungescheut persönliche, dynastische oder Parteiinteressen als Staatszwecke betrachten konnte, auf einer späteren Stufe solche heterogene Motive, auch wenn sie wirksam bleiben, doch nur unter dem Vorwand des Gesamtinteresses sich an das Licht wagen. Beide Züge stehen mit der Entwicklung der geistigen wie der materiellen Kultur im engsten Zusammenhang. Mit dem Wachstum des Staates wächst auch, so lange die Festigkeit seiner Gliederung darunter nicht Not leidet, die Sicherheit seiner Angehörigen und der Reichtum an Hilfsmitteln, der ihnen für die Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse zu Gebote steht. Nur unter einem Zusammenfluß besonders günstiger Bedingungen konnte ein Staatswesen von der Größe der athenischen Republick vorübergehend zu einer Blüte gelangen, die es im Licht der Geschichte die großen Weltreiche des Altertums überstrahlen läßt.

So verrät sich in diesem doppelten Ziel der Entwicklung eine Gesetzmäßigkeit, die in den erreichten Zwecken ihre zureichende Erklärung zu finden scheint. Dennoch wäre es wiederum irrig, wollte man diese Zwecke als die Ursachen der Entwicklung selbst ansehen. Auch hier liegt der entscheidende Beweis gegen eine solche Annahme in der tatsächlichen Folge der Erscheinungen, in der wir in diesem Fall, wie in so vielen andern, die wir früher kennen lernten, sittliche Folgen aus vorsittlichen Bedingungen und Motiven hervorgehen sehen. Einen andern, allgemeineren Grund für dieses Verhältnis dürfen wir aber offenbar darin erblicken, daß den vorangegangenen Stufen die späteren unbekannt sind, und daß demnach irgendwelche Zwecke überhaupt erst dann mit Absicht verfolgt werden können, wenn sie mindestens teilweise schon erreicht sind.

g. Die Gefühle der Volks- und Staatsgemeinschaft.

Zwei Motive werden wir als die geistigen Kräfte anerkennen müssen, die von frühe an bei der Bildung politischer Gemeinwesen wirksam waren: das eine ist die Pietät, die von der Familie und dem Stammesverband aus auf die aus ihnen hervorwachsenden umfassenderen Verbände übergeht; das andere die Selbstsucht, die dem Individuum als dem letzten Bestandteil jeder Gemeinschaft innewohnt. Den pietätvollen Gehorsam, den der Sohn dem Vater entgegenbringt, überträgt er auf den Stammeshäuptling, und dieser

hinwiederum verbindet jenes Sympathiegefühl, das schon in dem primitiven Männerverband den Einzelnen an seine Genossen fesselt, mit einem Zug väterlicher Fürsorge für die Seinen. Diese Affekte können infolge der Wirkung entgegengesetzter Elemente mehr oder weniger zurücktreten: an ihrer Ursprünglichkeit zu zweifeln, haben wir umso weniger einen Grund, als sie in der Natur des Menschen begründet sind, und ohne sie eine Entstehung schon des primitiven Stammesverbands unbegreiflich wäre. Auch ist ersichtlich, daß jene Entfaltungen selbstsüchtiger Triebe, hinter denen sie zurücktreten können, überall zugleich darauf ausgehen, die ursprüngliche Form der Verbände zu zerstören. Daß aber ein durch die Selbstsucht entflammter Wetteifer namentlich da seine Wirkungen zu äußern beginnt, wo infolge des Wachstums der Gemeinschaft persönliche Einflüsse, wie die Auszeichnung im Kampfe oder in den Geschäften des Friedens, die Wahl des Oberhauptes bestimmen, ist naheliegend. Umso wichtiger ist es, daß hier zunächst religiöse Vorstellungen noch lange Zeit eine Schutzwehr gegen die Gefahren eines ungebändigten Kampfes egoistischer Triebe bilden. Indem sie die Person des Oberhauptes mit der Glorie göttlicher Verehrung umgeben, fällt ein Teil der letzteren auch auf sein Geschlecht: so entspringt die Erbfolge der Fürsten, in einem rohen Zustand die stärkste Schutzwehr eines geordneten Rechtszustandes, aus einem in die religiöse Form gekleideten Pietätsgefühl. Doch die Zeit bleibt nicht aus, wo das eifersüchtige Verlangen rivalisierender Häuptlinge jene aus dem natürlichen Familienverband in das größere Gemeinwesen hinübergetragene Ordnung ins Schwanken bringt. So ist es denn besonders der zweite Ausgangspunkt der Staatenbildung, die infolge kriegerischer Tüchtigkeit oder sonstiger Vorzüge erlangte Gewalt des Einzelnen, die den Wetteifer der egoistischen Interessen entfacht und ihn noch heftiger entbrennen ließe, wenn nicht auch auf die neue Ordnung die im Stammesverband und in der Familie entwickelten Pietätsgefühle sich übertrügen.

Nachdem die primitiven Pietätsgefühle verschwunden sind, treten nun aber andere von verwandtem Inhalt an ihre Stelle. Mit dem Übergang zu festen Wohnsitzen entsteht die Heimatliebe, die in dem Kultus der heimischen Götter ihren religiösen Ausdruck findet, und in der die Neigung zu den Stammesgenossen auch auf unpersönliche Gegenstände übertragen wird. Sie vertieft und erweitert sich in dem Maße, als die Güter zunehmen, die der heimische Boden und das Leben auf ihm gewähren. Als Achill, grollend wegen des Unrechts, das ihm widerfahren, dem Kampf der Achäer fernbleibt, da klingt wohl durch die Mahnworte des Odysseus und Phönix, die ihn wiederzugewinnen suchen, ein stiller Vorwurf, daß er die Genossen im Unglück im Stiche lasse; doch schwerer, als dieser Appell an das Stammesgefühl, wiegt in den Augen der homerischen Helden die Zusicherung reicher Geschenke. Erst ein anderes, das eigene Selbst gleich mächtig ergreifendes Gefühl, die Trauer um den gefallenen Freund und die Begier ihn zu rächen, ist im stande, das Gedächtnis an die erfahrene Kränkung auszulöschen. In diesem Beispiel enthüllt sich abermals jene der Entwicklung uneigennütziger Triebe zu Hilfe kommende Kraft, die in der Kompensation und Selbstregulation egoistischer Triebe besteht. Der Egoismus hebt sich selbst auf, indem sich seine Wirkungen zerstören. Achill, der aus Rache die Troer verfolgt, kämpft, ohne es zuerst selbst zu wollen, für die Seinen. Indem er aber nicht um jenes selbstsüchtigen Grundes, sondern um der Hilfe willen, die er den gefährdeten Genossen leistet, Ruhm und Ehre davonträgt, wird schon dem Kämpfenden dieser Zweck allmählich zugleich zum Motiv, an dem sich das alte Stammes- und Heimatsgefühl wieder aufrichtet. In der perikleischen Zeit der Athener würde ein Groll, wie der des Achill, für einen Helden unrühmlich gewesen sein, und, statt ihm Geschenke zu versprechen, würde man ihn an seine Pflicht, dem Vaterlande zu dienen, gemahnt haben. Das Streben nach Ehre und Auszeichnung hatte hier in der allgemeinen Schätzung über alle andern eigennützigen Motive den Sieg davongetragen. Dieses Streben selber blieb freilich zumeist noch ein egoistisches. Doch indem die erstrebten realen Zwecke der Gesamtheit zu gute kommen, und dem Handelnden vorzugsweise ideale Güter, wie der Nachruhm, übrig bleiben, führt der Egoismus wider seine eigene Natur su selbstlosen Wirkungen. Dieser innere Widerspruch von letztem Zweck und ursprünglichem Motiv hat schon in früher Zeit das Nachdenken angeregt, wie uns dies in der mehrfach aufgeworfenen Streitfrage entgegentritt, welche Beschaffenheit des Staates am günstigsten sei, um die Neigung zur Selbstaufopferung zu erzeugen. Wie verschieden man auch diese Frage beantwortete, die Voraussetzung, daß dabei egoistische Beweggründe bestimmend seien, galt allen Teilen als selbstverständlich. Wenn aber trotzdem die Antworten so verschieden ausfielen, daß die einen Sparta wegen der Mühseligkeit und Reizlosigkeit des dortigen Lebens, andere, wie Perikles, Athen aus den entgegengesetzten Gründen das Vorrecht einräumten,

so kann dieser Zwiespalt der Antworten an der Richtigkeit der Voraussetzung billig Zweifel erwecken. In der Tat, daß der Krieger im Feld, ehe er sein Leben für das Vaterland hingibt, darüber reflektiert, ob in diesem nach Zerstörung seiner besten Lebensgüter, oder ob überhaupt in ihm weiter zu leben der Mühe wert sei, ist gewiß ausnehmend unwahrscheinlich. Der Grundgedanke dieser naiven Erörterungen wird sich gleichwohl nicht bestreiten lassen. Niemand opfert sich für Andere oder für den Staat, dem er angehört, ohne daß dabei auch sein eigenes Ich nach Befriedigung sucht. Für die Helden der heroischen Zeit bestanden diese selbstbegehrten Güter, abgesehen von der unmittelbaren Freude an der Betätigung der eigenen Kraft, in dem Streben nach Beute, Macht und Ruhm, wobei sich der letztere selbst zum großen Teil wieder auf die Schätzung der physischen Kraft gründete. In einer feiner fühlenden Zeit waren dann, mindestens bei den edleren Charakteren, alle übrigen Motive durch das Streben nach Ehre und Ruhm verdrängt worden, während diese zugleich nach dem Werte sich richteten, den die Tätigkeit des Einzelnen für das Gemeinwohl besaß. Die praktische Ethik dieser Entwicklungsstufe befolgt den Wahlspruch: „Selbstlos zu handeln aus Selbstliebe“. Doch indem die egoistischen Motive allmählich einen idealeren Inhalt gewinnen und schließlich auf das rein geistige Gebiet sich zurückziehen, bereitet sich die noch weitergehende sittliche Forderung vor: „Selbstlos zu handeln aus selbstlosen Beweggründen“ — eine Übereinstimmung von Endzweck und Motiv, die nun auch das Reich der Zwecke in eine idealere Sphäre hebt. Denn seiner Natur nach ist zwar der Staat wesentlich auf die Verfolgung jener realen Lebensaufgaben eingeschränkt, die gemeinsamen Schutz und gemeinsame Arbeit voraussetzen. Der ethischen Betrachtung wandeln sich aber diese Aufgaben allmählich in Hilfsmittel um, die selbst die Herstellung einer idealen sittlichen Gemeinschaft zu ihrem letzten Zweck haben.

Von besonderer Bedeutung für diese Umwertung der Werte durch die Unterwerfung der egoistischen Interessen unter gemeinsame Zwecke sind die Veränderungen des primitiven Stammesgefühls, das die Wurzel aller der Triebe bildet, die in jenem Kampf widerstreitender Kräfte den selbstlosen Motiven den Sieg verschaffen. So musste mit der Erweiterung der „Civitas“ zum länderumfassenden Staat das in der ersteren noch lebendig gebliebene Bewußtsein unmittelbarer Zusammengehörigkeit verschwinden. An dessen Stelle trat nun aber, als eine neue geistige Macht, die den zentrifugalen

Bestrebungen entgegenwirkte, das Bewußtsein, einem mächtigen Staat anzugehören, das in dem Wort „Civis Romanus sum“ dereinst seinen stolzen Ausdruck fand. Die Entstehung der nationalen Literaturen, die in den Beginn der modernen Zeit fällt, hat endlich in dem Nationalbewußtsein eine dritte Potenz entstehen lassen, die, eine Erweiterung des ursprünglichen Stammesgefühls, gleich diesem in der Gemeinschaft der Sprache, der Sitten und Lebensanschauungen wurzelt. Wir sind auch hier geneigt, das kausale Verhältnis umzukehren. Die gemeinsame Sprache und Sitte betrachten wir als einen festen Besitz, der das Bewußtsein nationaler Gemeinschaft bereits voraussetze. Dies ist im allgemeinen für das Altertum zutreffend, nicht aber für die Entstehung des modernen Volkstums, das die Einheit der Sprache selbst sich erst schaffen mußte, um dann in ihr wieder die Grundlage eines allen Volksgenossen gemeinsamen nationalen Bewußtseins zu finden. Hat sich doch jede der großen Nationalsprachen, die wir heute kennen, aus einer fast unzähligen Menge von Dialekten herausgearbeitet, wobei zumeist einer von diesen über die andern die Herrschaft davontrug. Die in der gemeinsamen Sprache niedergelegte Literatur aber wurde das mächtigste Hilfsmittel für die Verbreitung gemeinsamer Lebensanschauungen. So ist der moderne Staat in viel höherem Maße eine Schöpfung der Sprache, als er selbst auf die Einheit der Sprache zurückgewirkt hat. Gewisse Ausnahmen rütteln nicht an der Regel: sie beweisen nur, daß die Sprache nicht für sich allein, wo sonstige Bedingungen fehlen, politische Gemeinwesen von dem Umfang unserer heutigen Staaten entstehen läßt, sondern daß sie nur, sobald keine widerstrebenden Ursachen im Wege stehen, die Grenzen bezeichnet, innerhalb deren ein gemeinsames Staatsgefühl als Äquivalent des Stammesgefühls der Vorzeit entstehen kann. Im Vergleich zum letzteren ist jenes umso reicher geworden, je höher der Wert der geistigen Güter geschätzt wird, deren Erwerb durch die Gemeinschaft der Sprache ermöglicht ist. Die Intensität dieses Wertes bietet einen Ersatz für den mangelnden Reichtum persönlicher Beziehungen, der dem Stammes- und Familiengefühl eigen war; zugleich erhöht jedoch dieser unpersönliche Charakter des auf Grund gemeinsamer geistiger Güter erwachten Nationalbewußtseins den ethischen Wert der Affekte, da er ihn von den egoistischen Faktoren befreit, die den persönlichen Neigungen und Abneigungen niemals ganz fremd sind. Alle die natürlichen und geistigen Schätze, die wir dem Boden verdanken, auf dem wir

groß geworden, vereinigen sich zu einem Totaleindruck, mit dessen Stärke sich die sittlichen Wertgefühle steigern, die uns an die politische Gemeinschaft fesseln, der wir angehören. Je freier von persönlichen Beziehungen diese Affekte geworden sind, umso inniger knüpft sich an sie ein Pflichtgefühl, das sich ebenfalls mehr und mehr persönlicher Beziehungen entäußert. Der Naturmensch kann mitleidig, hilfsbereit, sogar aufopfernd sein für seinen Genossen; einer Handlung, deren Erfolge niemandem, den er kennt, ja überhaupt keiner bestimmten Person zu gute kommen, ist er unfähig. Ein homerischer Held setzt für Ehre und Ruhm jeden Augenblick sein Leben aufs Spiel; unbeachtet und ohne irgend eine Aussicht auf Auszeichnung einen gefahrvollen Posten behaupten, wie es heute jeder gemeine Soldat tut, wenn er kein Feigling ist, würde ihm vielleicht als Torheit erschienen sein.

Man mißverstände diese Ausführungen, wenn man in ihnen eine Verherrlichung des sittlichen Zustandes moderner im Vergleich mit früheren Zeiten erblicken wollte. Die Frage, ob der Mensch als Persönlichkeit durch die Kultur besser geworden ist oder nicht, liegt uns hier ferne; sie soll uns noch im folgenden Kapitel beschäftigen. Der sittliche Wert der Persönlichkeit ist ein relativer: er richtet sich nach der Entwicklungsstufe der sittlichen Vorstellungen. Wer in der heutigen Kulturgemeinschaft sein Interesse mit dem naiven und rücksichtslosen Egoismus des Wilden zur Geltung bringt, handelt unsittlicher als dieser. Manches, was in den Augen homerischer Helden als erlaubt oder sogar rühmenswert galt, erscheint uns heute verwerflich. Das Urteil über den moralischen Wert des Einzelnen wie der Gesellschaft ist daher nicht von dem absoluten Wert ihrer Gesinnungen und Handlungen, sondern von deren Verhältnis zu der erreichten sittlichen Kultur abhängig. Nur darauf also kann sich auch der Nachweis beziehen, daß die Entwicklung des sittlichen Lebens, trotz mannigfacher Schwankungen und Unterbrechungen, im ganzen eine kontinuierliche ist, in deren Ablauf sich zugleich überall wiederkehrende Gesetze des geistigen Geschehens betätigen. Nicht darin also besteht der Vorzug des heutigen Menschen vor dem der Vorzeit, daß er besser *ist*, sondern darin, daß er besser sein *kann*, oder, wenn wir die imperative Form des Sittengesetzes wählen, daß er besser sein *soll* als dieser. Gerade im *Staate* aber ist es durch die Wechselwirkung der zahllosen geistigen Kräfte, auf denen seine Erhaltung und Entwicklung beruht, am ehesten möglich, daß das Sein dem Sollen zwar nicht gleichkommt, aber doch annähernd mit ihm Schritt hält. Hierauf beruht die ungeheure ethische Bedeutung, welche die Entwicklung der staatlichen Einrichtungen für alle andern Lebenskreise besitzt. Insbesondere in der *Rechtsordnung* stellt der Staat Normen auf, in denen er neben sonstigen für das äußere Leben nützlichen Bestimmungen auch die für die Gemeinschaft unerläßlichsten Sittengesetze zum Ausdruck bringt, und durch die er den Einzelnen gegen Gewalthandlungen schützt, die dem sittlichen Gewissen widerstreiten.

h. Die Entstehung der Rechtsordnung.

Wie der Staat allmählich aus dem ursprünglichen Stammesverband, so sind die Normen des Rechts aus denen der *Sitte* entstanden. Staat und Recht sind daher innig verbundene Erzeugnisse des gemeinsamen Lebens, von denen eigentlich keines dem andern, weder dem Begriff noch der Zeit nach, vorausgeht. Unter den vielen irrigen Vorstellungen über den Naturzustand des Menschen ist aber keine verkehrter als diejenige, die jenen, weil ihm eine Rechtsordnung in unserem Sinne des Wortes noch fehlt, für einen Zustand ungezügelter Freiheit hält. Der Wilde ist ein Sklave der Sitte. Die peinlichsten Regeln begleiten ihn bei allen Lebensverrichtungen; ihre Nichtbefolgung gilt meist zugleich als religiöse Verschuldung und wird durch Verachtung, Ächtung oder tätliche Mißhandlungen gestraft*). Die Art sich zu schmücken, zu kleiden, zu essen und eine Menge abergläubischer Gebräuche regelt die Sitte ebenso streng und nicht selten strenger als die Verhältnisse des Besitzes und die Verfolgung, die der Sippe eines Ermordeten gegen den Mörder zusteht. Diese Zustände reichen noch tief in die Anfänge der Staatenbildung hinein. Ist doch der Staat zunächst nicht sowohl aus der Nötigung hervorgegangen, diese durch die Sitte gegebenen Normen zu wahren, als aus dem Schutzbedürfnis gegen feindliche Angriffe, das entweder verwandte Stämme veranlaßte, sich unter einem Oberhaupt zusammenzuschließen, oder einem kriegstüchtigen Häuptling die Erringung der Oberherrschaft ermöglichte. Damit geht dann von selbst ein Teil der Gewalt, welche die Sitte ursprünglich dem Haupt der Sippe oder der Familie über deren Angehörige zuweist, auf das Oberhaupt des Staates über. Beim Aus-

*) Eine Zusammenstellung hierauf bezüglicher Tatsachen siehe bei *Lubbock*, Die Entstehung der Zivilisation, S. 372 ff.

bruch von Streitigkeiten zwischen den Einzelnen ist dieses nun der natürliche Schiedsrichter, der seiner Entscheidung nötigenfalls mit Gewalt Achtung verschaffen kann. Bildet sich eine despotische Regierungsform aus, so erweitert sich die Macht des Herrschers über diese Grenzen: er wird selbst der Träger einer Rechtsordnung, die seine persönlichen Anschauungen zum Ausdruck bringt, dabei aber leicht den Launen egoistischer Willkür unterliegt und nur in seltenen Glücksfällen dem Bedürfnis einer geordneten Rechtspflege genügen wird. Es ist daher bezeichnend, daß schon bei den Naturvölkern gerade in despotischen Staaten anarchische Zustände oft mit einer gewissen Regelmäßigkeit einreißen*). Anders, wo die Macht rivalisierender Häuptlinge der Gewalt des Oberherrn bestimmte Schranken setzt. Hier wird dann nicht nur seinem Einfluß auf die unter ihm stehenden Gemeindeverbände ein Zügel angelegt, sondern es bildet sich auch leicht die Sitte aus, daß bei Besitz- oder sonstigen Rechtsstreitigkeiten der Einzelnen oder der Familienverbände die angesehensten Häuptlinge mitzuraten haben. So in dem Königtum der Hellenen, das uns Homer schildert. Oder die Beschränkung geht noch einen Schritt weiter: über wichtigere Fragen beschließt, nachdem die Fürsten beraten und ihre Meinung vorgetragen, das versammelte Volk, während, entsprechend dieser Ausdehnung der Macht der Einzelnen, die Entscheidung über einzelne Fragen, besonders also die individuelle Rechtsprechung, den beschränkteren Verbänden des Gaus oder der Gemeinde überlassen bleibt. So bei den Germanen**).

Hiermit ist zugleich die Stufe der eigentlichen Rechtsbildung erreicht: aus dem Umkreis der Regeln der Sitte haben sich gewisse Normen ausgeschieden, die unter den direkten Schutz des Staates und seiner Organe gestellt werden, und denen daher dieser teils durch Verkündung seiner Vorschriften und Urteile, teils, wo dies nicht genügt, durch die Anwendung von Zwang Geltung verschafft, während er sie zugleich als eine ihn selbst bindende Macht anerkennt. Zum vollen Begriff der Rechtsordnung sind diese beiden Seiten unerläßlich. Der Despotismus repräsentiert nur die eine, die Zwangs-

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 147.

**) Vgl. Buchholz, Homerische Realien, II, 1, S. 66 ff. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 2. Ausg., S. 745 ff. Allerdings kennt auch die homerische Staatsordnung die Agore oder Volksversammlung. Aber das Volk wird hier nur in zweifelhaften Fällen nach Willkür der Fürsten berufen, und es hat nur eine beratende Stimme. Vgl. Buchholz a. a. O. S. 24.

gewalt des Staates gegenüber dem Einzelnen: er ist ein Zustand beginnender, noch nicht vollendeter Rechtsordnung. Auch das nach jenen beiden Richtungen entwickelte Recht aber ist zuvörderst, gemäß seinem Ursprung aus der Sitte, ein ungeschriebenes. Das Konstante dabei sind gewisse öffentliche Einrichtungen, die den Einzelnen in den Stand setzen, Recht zu suchen und zu finden, und die dem Staat die Aufrechterhaltung der von ihm ausgehenden Rechtsordnung ermöglichen. Was Recht sei und was nicht, wird zum Teil unter Anlehnung an bestehende Sitten für den einzelnen Fall entschieden. Aus gleichartigen Fällen bildet sich dann eine Rechtsgewohnheit, die, sobald sie hinreichende Festigkeit erlangt hat, um als bindende Norm auch für die Zukunft zu dienen, zum Gewohnheitsrecht wird. Allmählich entsteht endlich das Bedürfnis, die bisher im Gedächtnis festgehaltenen Normen des Gewohnheitsrechtes ausdrücklich zu sanktionieren und durch die Schrift zu fixieren. So bildet sich das Gesetzesrecht, das nun alsbald eine selbständige Triebkraft entfaltet, indem es teils die bisherigen Rechtsgebiete weiter ausbildet, teils aber sich neue schafft, und damit den Umfang der staatlichen Rechtsordnung immer mehr erweitert. Nur in verhältnismäßig beschränktem Maße wird dieses Streben durch Tendenzen entgegengesetzter Art gekreuzt, die auf die Loslösung gewisser Interessengebiete von der staatlichen Rechtssphäre ausgehen.

Noch in höherem Maße als in dieser Geschichte der formalen Rechtsentwicklung tritt nun aber in den realen Veränderungen der Rechtsgebiete eine Gesetzmäßigkeit zu Tage, die auch in ethischer Beziehung von hoher Bedeutung ist. Es ist bekannt, daß das römische Recht die privatrechtlichen Normen, namentlich insoweit sie sich auf die Verhältnisse des Eigentums beziehen, in bewundernswerter Vollständigkeit ausgebildet hat, während das öffentliche Recht und selbst das Strafrecht der Römer noch einen fragmentarischen Charakter besass. Wenn die neuere Zeit hierin die Stufe des römischen Rechts weit überschritt, so ist gleichwohl ein Gebiet noch übrig geblieben, das einer zureichenden Kodifikation ermangelt: das Völkerrecht. Auf diese Weise scheint überall die Rechtsbildung, wo immer sie sich in ihrer Entwicklung näher verfolgen läßt, allmählich von den engsten zu den weitesten Lebenssphären der Gesellschaft fortzuschreiten. Sie beginnt mit der Regelung der Rechtsverhältnisse der Individuen zueinander, greift von da auf die Familie über; erst in einem späteren Stadium werden die bis dahin gewohnheitsrechtlich bestehenden Einrichtungen der

Verwaltung und Verfassung bestimmten Gesetzesnormen unterworfen, und zuletzt endlich bilden Verträge und Vereinbarungen der Staaten die Anfänge einer internationalen Rechtsordnung.

i. Die Strafgewalt des Staates.

Eine bemerkenswerte Stellung nimmt in dieser Entwicklung das Strafrecht ein. Seiner Natur nach greift es in die Rechtssphäre des Einzelnen wie in die des Staates. Denn das Verbrechen ist eine Verletzung der vom Staat geschützten öffentlichen Rechtsordnung, während es meist zugleich die persönlichen Rechte Einzelner antastet. Nach diesen beiden Seiten hat sich auch das Rechtsbewußtsein entwickelt. Indem aber das Moment der persönlichen Beeinträchtigung früher sich Geltung verschafft, fällt in den Urzuständen der Gesellschaft das Verbrechen unter den nämlichen Gesichtspunkt wie der Streit der Einzelnen — eine naturgemäße Folge der Tatsache, daß das verbreitetste Verbrechen der Urzeit, der Mord, fast immer aus dem Streite hervorgeht. Der Staat überläßt hier die Rache dem Geschädigten oder seinen Angehörigen; höchstens trägt er Sorge, daß diesem Streit der Geschlechter ein baldiges Ziel gesetzt werde, indem er ihn durch gewisse Normen beschränkt.

Bei dieser eigentümlichen Form der Entwicklung scheinen wiederum religiöse Motive die ursprünglich bestimmenden zu sein. Den Verhältnissen des Besitzes liegen diese am fernsten. Hier macht sich daher am frühesten das Bedürfnis eines staatlichen Zwanges fühlbar, und hier bildet sich derselbe überdies leicht aus den allgemeinen Bedingungen einer patriarchalisch oder despotisch regierten Gemeinschaft. Schon die Teilung des Eigentums, das anfänglich einer Familiengemeinschaft zu gemeinsamem Besitze gehört, erscheint als eine Rechtshandlung, die zunächst dem Familienhaupt zusteht, und die daher, sobald die Rechte desselben an eine höherstehende Instanz teilweise übergehen, auch dem Schutze der letzteren anheimfallen. Anders steht es mit der verbrecherischen Handlung. Insoweit sie eine Schädigung anderer Menschen zur Folge hat, bleibt diesen überlassen, sich selbst Genugtuung zu verschaffen: dem Hausherrn steht es frei, den Einbrecher, den er auf der Tat ertappt, zu erschlagen; die Sippe des Ermordeten nimmt an dem Mörder die Blutrache oder begnügt sich mit einem von diesem gezahlten Bußgeld. Insoweit aber das Verbrechen ein Verstoß gegen religiöse und sittliche Normen ist, bleibt die Strafe den Göttern. Ihr Zorn trifft den Schuldigen entweder in diesem oder in jenem Leben. Dabei bildet sich freilich gerade gegenüber den einem feineren sittlichen Gefühl besonders schwer erscheinenden Verbrechen nur allmählich das Gefühl der sittlichen Schuld aus. Noch in der homerischen Zeit gilt der Mord bloß unter besonderen Bedingungen, namentlich wenn er an Blutsverwandten verübt wird, als eine schwere Schuld; anderseits aber werden Impietät gegen die Eltern, Nichtachtung der Pflichten gegen Gastfreunde und Schutzflehende oder der Meineid, obgleich sie ebenfalls von keiner weltlichen Strafe bedroht sind, doch strenger beurteilt, augenscheinlich weil ihnen unmittelbarer der Charakter der religiösen Verschuldung aufgeprägt ist. Daß eine harte, kampfgewohnte Zeit das Verbrechen der Tötung mit milderen Augen betrachtet, ist begreiflich. Nicht die sittliche Verschuldung war es daher auch, die den Staat allmählich zwang, das Schwert der Blutrache den Händen der Einzelnen zu entreißen und sich zuletzt in den Alleinbesitz der Strafgewalt zu setzen, sondern der Staat handelte hier aus eigener Notwehr, wie die geschichtliche Entstehung der Strafgesetze bezeugt. Die Sitte der Blutrache war eine fortwährende Gefahr für den öffentlichen Frieden, gegen welche die ebenfalls zunächst der Sitte überlassene Ablösung durch das Wehrgeld, die Poena, nur einen ungenügenden Schutz bot. Das Streben, die Kräfte des Staates durch eine festere Rechtsordnung zusammenzuhalten, mußte daher vor allem damit beginnen, daß der durch die Blutrache entzündete Kampf der Geschlechter unterdrückt wurde, indem der Staat jene Auferlegung der Buße, die bis dahin ein Werk freier Vereinbarung gewesen, zuerst als Vermittler in seine Hand nahm, um dann allmählich sich das ausschließliche Strafrecht beizulegen und jeden Versuch, die eigene Rechtnehmung wieder einzuführen, fortan selbst als strafbar zu verfolgen.

So ist zweifellos, wie auch der Ursprung der Wörter ποινή und poena dies andeutet*), das Strafrecht des Staates aus der Ablösung des dem Einzelnen zustehenden Rechtes, Vergütung für den ihm zugefügten Schaden zu fordern, hervorgegangen. Aber in den Händen des Staates hat sich dann von selbst die Bedeutung der Strafe geändert. Je mehr bei der Verfolgung des Verbrechens die

---

*) Brugmann, Grundriß der vgl. Grammatik, II, S. 132: ποινή, zusammenhängend mit Wurzel pel — füllen, „voll“, bezeichnet neben der Strafe auch das Entgelt, den Lohn u. dgl.

Aufrechterhaltung der Rechtsordnung die erste und die Entschädigung der etwa Benachteiligten allmählich die zweite Stelle einnahm, umsomehr übertrug sich der Begriff der Strafe und demgemäß die Handhabung der Strafgewalt auf jede Art der Rechtsverletzung, auch wenn es sich dabei um eine gleichzeitige Entschädigung an Einzelne gar nicht handeln konnte. Indem dann aber weiterhin diese Entschädigungspflicht auch auf solche Fälle sich ausdehnte, wo kein wirkliches Verbrechen, sondern nur eine möglicherweise absichtslose Schädigung vorlag, mußte sich mit innerer Notwendigkeit die Strafe immer mehr von ihrer ursprünglichen Grundlage trennen. Mit seiner Strafgewalt wurde der Staat der wahre Rechtsnachfolger der religiösen Wirkungen des Verbrechens; und die Entschädigungspflicht wurde eine nebenhergehende, von der eigentlichen Strafe unabhängige Folge. Die beiden ursprünglich schon im Verbrechen gelegenen Elemente sind damit wiederhergestellt, das Allgemeine der sittlichen Verschuldung und das Besondere der Schädigung des Einzelnen. In den Urzuständen des Rechts entzieht sich das erstere der Verfolgung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, und das zweite gelangt allein zum Austrag, aber zunächst noch ohne Einmischung des Staates: daher die fahrlässige oder selbst die völlig schuldfreie Tötung meist mit derselben Strenge gesühnt wird wie der absichtliche Mord. In der Entwicklung der Staatsidee gibt es für die sittliche Vertiefung der Staatszwecke keinen wichtigeren Schritt als diesen. Indem der Staat sich eine über aller Verfolgung persönlicher Interessen stehende Strafgewalt beilegte, hat er zum ersten Mal anerkannt, daß es für ihn sittliche Zwecke gibt, die um ihrer selbst, nicht um des Schadens oder Vorteils willen, der durch sie Einzelnen oder Vielen zu teil wird, erreicht werden müssen. Freilich verfolgt der Staat das Verbrechen als einen Bruch der äußeren sittlichen Rechtsordnung, über die er zu wachen hat; die inneren sittlichen und religiösen Folgen bleiben fortan außerhalb seiner Machtsphäre. Doch in der Verfolgung des Verbrechens erkennt er eben sich selbst als eine sittliche Institution an. Die Erwägung, daß dieser Schutz der Rechtsordnung für die Sicherheit der Einzelnen unerläßlich sei, ist dabei nicht das Ausschlaggebende, weder für die ursprüngliche Entstehung der Strafgewalt noch für ihre Aufrechterhaltung. Für die erstere nicht: denn hier sind die Motive einer noch niedrigeren Sphäre eigennütziger Interessen entsprungen, da nur der Gedanke, eine Form der Entschädigung zu finden, die gefahrloser sei als die individuelle Rache, maßgebend war. Für die zweite nicht, weil in der strafenden Verfolgung nicht die Gefahr der Handlung, sondern die Verschuldung des Täters das entscheidende Moment ist. Für die Entstehung neuer Zwecke aus ursprünglich heterogenen Motiven bildet so diese Entwicklung der Strafgewalt des Staates, die sich zum Teil mitten im Licht der Geschichte vollzogen hat, wiederum ein überzeugendes Beispiel.

k. Die Entstehung neuer Rechtsgebiete.

Das Beispiel der Strafgewalt des Staates ist folgenreich geworden für die ganze weitere Entwicklung der Rechtsordnung. Nachdem der Staat in ihr zuerst sein eigenstes Wesen als sittliche Rechtsgemeinschaft erfaßt hatte, war der Weg geebnet, auf dem eine fortschreitende Erweiterung seiner Aufgaben eintreten konnte. Wenn die Aufklärungszeit in der Beschränkung der Staatsgewalt auf die unerläßlichsten Bedürfnisse der Sicherheit von Eigentum und Person das ideale Ziel der Rechtsordnung erblickte, so entsprang diese Anschauung teils einer durch vorübergehende Zeitverhältnisse veranlaßten Furcht vor der Willkür des Absolutismus, teils einem falsch verstandenen Freiheitsbegriff. In Wahrheit ist es nicht der individuelle Wille, der den Despotismus in Schranken halten kann, sondern die staatliche Rechtsordnung, die dies zugleich umso sicherer erreicht, je mehr sie alle Lebensgebiete durchdringt. Die Entwicklung der Rechtsordnung selbst widerlegt aber jenes Vorurteil, indem sie über zwei ursprünglich von ihr nicht beachtete Gebiete sich ausdehnt. Auf der einen Seite nimmt sie die Pflege einer großen Zahl von Interessen in die Hand, für die sowohl der Einzelne wie die private Genossenschaft nur in unzureichender Weise zu sorgen im stande sind: so hat insbesondere in der Schaffung und Überwachung der Verkehrseinrichtungen der moderne Staat in der Wettbewerbung mit der privaten Tätigkeit schon jetzt unstreitig den Sieg davongetragen; und wie weit die fernere Entwicklung in dieser Beziehung noch führen kann, läßt sich nicht ermessen. Auf der andern Seite aber hat der Staat mehr und mehr den Arbeitsverkehr der Staatsbürger unter seinen Schutz genommen, indem er es als seine Aufgabe anerkennt, den Einzelnen, der in diesen Verkehr eintritt, gegen ungerechte Benachteiligung zu sichern. Dazu kommt endlich eine dritte Klasse von Rechtsnormen, die an sich eine sekundäre, darum aber nicht minder wichtige Bedeutung besitzen: sie

bestehen in Einrichtungen zum Schutz der Rechtsordnung selbst. Hierher gehören die Verfassungsgesetze, welche die Kontrolle des Staatshaushaltes und der Verwaltung durch eine Volksvertretung, die Beteiligung der letzteren an der Gesetzgebung, die gesetzliche Amtsführung der Beamten durch Disziplinar- und Verantwortlichkeitsgesetze, endlich die Unabhängigkeit der Richter durch besondere Bestimmungen sichern.

Was diese Entwicklung vor andern auszeichnet, ist die bewußte Erfassung und planmäßige Ausführung bestimmter Zwecke. In höherem Maße als irgend eine andere der sozialen Institutionen ist der Staat ein Erzeugnis, bei dem Motiv und Erfolg in der Erreichung bestimmter Lebensgüter zusammentreffen. Diese Tatsache hat die Meinung begünstigt, in diesem Fall seien in ganz besonderem Maße die letzten Zwecke mit den Motiven identisch. Darin liegt aber ein doppelter Irrtum. Erstens überschreiten in den Anfängen der Rechtsordnung die erreichten Erfolge in der Regel weit die Absichten, aus denen sie hervorgingen. Zweitens aber ist auch im ferneren Verlauf die Kongruenz von Zweck und Motiv immer nur für die nächsten Zwecke zutreffend, niemals für diejenigen, die dann weiterhin daraus hervorgehen, mag noch so sehr dem zurückschauenden Blick diese entferntere Folge als eine innerlich notwendige erscheinen. Als der Staat die Blutrache ablöste, glaubte er nur als Schiedsrichter zwischen streitenden Parteien zu handeln: der politischen und sittlichen Bedeutung der Strafgewalt wurde er sich erst deutlich bewußt, als er sich schon in deren Besitz sah. Jene Fürsten, die zum ersten Mal ständische Vertretungen um sich sammelten, um von ihnen Geldbewilligungen für Kriegs- und sonstige Zwecke zu erlangen, taten diesen ersten Schritt zur Begründung eines Repräsentativsystems ohne Ahnung der ungeheuren Folgen, die sich daran knüpften. Darum ist der heutige Staat ebensowenig ein Werk des blinden Zufalls, wie der vielgegliederte Körper eines lebenden Wesens ein zufälliges Aggregat ist. Aber wie in dem Embryo der reife Organismus, so schlummert die spätere politische Entwicklung als unsichtbarer Keim in ihren Anfängen. Nur der zurückschauende Blick kann die innere Gesetzmäßigkeit des ganzen Verlaufes erkennen; der vorwärtsschauende hat immer nur die nächsten Stufen im Auge. Wohl mag sich diese Aussicht erweitern mit der Größe des zurückgelegten Weges; und namentlich in einer Beziehung liegt in der Geschichte selbst ein wichtiges Hilfsmittel zur Berichtigung von Täuschungen. Der mensch-

liche Geist ist stets geneigt, das Unbekannte nach dem Bekannten zu beurteilen. Für die Vergangenheit wird dieser Irrtum langsam, freilich viel langsamer, als man gewöhnlich denkt, durch die geschichtliche Erfahrung beseitigt. Hinsichtlich der Zukunft kann er nie widerlegt werden. Die ungeheure Mehrzahl der Menschen stellt sich daher vor, die Zukunft werde im wesentlichen der Gegenwart gleichen. Nur eine kleine Zahl, die aus der Geschichte mehr als die bloße Kenntnis der Tatsachen gelernt hat, sieht ein, daß die Veränderungen der Zukunft nicht geringer, ja daß sie wahrscheinlich viel größer sein werden als die der Vergangenheit, weil es in dem Wesen aller geistigen Entwicklungen liegt, daß sich die Zahl neuer entwicklungsfähiger Keime fortwährend vervielfältigt.

1. Die ethische Bedeutung der Rechtsordnung.

Gerade darin, daß das staatliche Leben immerhin in höherem Maße als andere Entwicklungen zweckbewußte Voraussicht in sich schließt, liegt nun aber ein mächtiger Faktor der ethischen Bedeutung desselben. Andere soziale Institutionen, wie die Familie, der Verkehr, die Umgangsformen, fördern das sittliche Leben mehr durch die Erfolge, die sie herbeiführen, als durch die Motive, aus denen sie hervorgehen. Der Staat dagegen ist erfüllt von zweckbewußter Tätigkeit. In der Rechtsordnung insbesondere verwirklicht sich ein System von Zwecken, die, direkt oder indirekt, durch die in der Beziehung auf das Gemeinwohl enthaltenen Ideen gemeinsamer sittlicher Arbeit und sittlicher Gleichberechtigung den höchsten ethischen Wert besitzen. Darum ist der Staat der größte Lehrmeister zweckbewußter sittlicher Pflichterfüllung. In jedem Strafgesetz redet die Stimme des objektiv gewordenen sittlichen Gewissens; die Normen des Privatrechts mahnen eindringlich an die Übung der Gerechtigkeit und Vertragstreue; die Gesetze, die den Schutz der Rechtsordnung selber verbürgen, bringen jedem Einzelnen seine Pflicht gegen das Ganze zum Bewußtsein. Während in den gewöhnlichen Normen der Sitte der ethische Gehalt ein verborgener, erst aus fremdartigen Umhüllungen herauszuschälender Kern ist, ist in der Rechtsordnung des entwickelten Staates dieser ethische Gehalt, wenn er auch nicht zum offenen Ausdruck kommt, doch unter einer so leichten Hülle verdeckt, daß die sittliche Bedeutung der rechtlichen Ordnungen ohne weiteres als ihre Voraussetzung zu erkennen ist. Denn allerdings bringt es der nächste Zweck der rechtlichen Normen, der in

ihrem praktischen Erfolg besteht, mit sich, daß nur der Zweckeffekt ausgesprochen, das Zweckmotiv aber verschwiegen wird. Kein Strafgesetz sagt, warum bestimmte Handlungen gestraft werden, kein Verfassungsgesetz erörtert, warum der Vollzug der Gesetze, die Führung der Verwaltung und die Rechtspflege von gewissen Bürgschaften umgeben werden.

So werden demnach die in der Rechtsordnung enthaltenen sittlichen Normen in ihr selbst nicht direkt, sondern indirekt ausgedrückt. Es wird in ihnen im allgemeinen nicht gesagt, welches die Aufgabe der staatlichen Rechtsordnung sei, sondern durch welche Maßregeln sie ausgeübt und geschützt werden solle. Frägt man nach dem wirklichen sittlichen Inhalt jener Normen, so läßt sich aber hierauf nicht eindeutig antworten; denn dieser Inhalt ist mit der Entwicklung der Rechtsordnung selbst ein veränderlicher. Die Existenz des Staates an sich weist bloß auf eines hin, was er, wie unvollkommen immerhin seine Zustände sein mögen, zum Ausdruck bringt: auf die Gemeinschaft des Lebens. Wie jedoch diese Gemeinschaft zu gestalten sei, darauf geben die im Lauf der Geschichte entstandenen Staatsordnungen die verschiedensten Antworten. Nur ein Zug ist dieser Entwicklung gemein, den wir daher wohl als den ausschlaggebenden betrachten dürfen; jedenfalls ist er es, der sich schon in den politischen Anschauungen des Altertums, wenngleich getrübt durch nationale Vorurteile, allmählich emporarbeitet, und der dann in der Rechtsordnung des modernen Staats immer mehr sich zu vollenden strebt. Es ist die Forderung der Rechtsgleichheit, hinter der als ihre selbstverständliche Voraussetzung die der sittlichen Gleichberechtigung steht. Natürlich schließt die erstere so wenig wie die letztere die faktische Gleichheit der Menschen in sich. Da vielmehr die Begabungen und insbesondere auch die sittlichen Begabungen verschieden sind, und da jenes Postulat der sittlichen Gleichheit Aller in einem unaufhörlichen Kampf mit entgegenwirkenden Kräften, besonders mit dem das fremde Recht mißachtenden Egoismus liegt, so ist die Aufgabe der Rechtsordnung eine äußerst verwickelte, nur allmählich erreichbare. Vorbereitet aber wird die Vollendung dieser Aufgabe dadurch, daß der Staat die bewußte Erkenntnis der Pflichten, die der Einzelne gegenüber der Gesamtheit zu erfüllen hat, immer mehr in seinen Gesetzen und Einrichtungen zum Ausdruck bringt. Die staatliche Rechtsordnung ist die mächtigste Schutzwehr gegen die Selbstsucht. Daß an diesem Schutze die Selbstsucht mitgearbeitet hat, kann nicht

zweifelhaft sein; denn der Kampf verschiedener Interessen findet erst seine Lösung in einem annähernden Gleichgewichtszustand, der den Forderungen der Gleichheit der Rechte notdürftig entsprechen kann. Aber daß dieser Kampf der Interessen der einzige Motor gewesen sei, der schließlich einen solchen Erfolg herbeigeführt, diese Hypothese ist gleichwohl psychologisch unmöglich. Jener Effekt konnte denkbar erscheinen auf dem Standpunkt einer Reflexionstheorie, die dem Menschen eine Voraussicht der Zwecke zutraute, die er weder jetzt besitzt noch jemals besessen hat. Das Motiv, das ursprünglich den Willen des Einzelnen unter einen über ihm stehenden Willen beugt, ist nicht die kluge Voraussicht, daß ein kleiner Verzicht auf eigene Freiheit vorteilhafter sei als ein ungezügelter Kampf selbstsüchtiger Triebe, sondern der Gehorsam gegen Gebote, die der Mensch als göttliche verehrt, und die Pietät, die er für das Haupt der Familie und für die Hervorragenden unter seinen Genossen empfindet. Erst in dem Konflikt dieser Gefühle, in denen als unentwickelter Keim der Gemeinsinn schlummert, mit den selbstsüchtigen Trieben offenbart es sich mehr und mehr, daß die zweckwidrigen und schädlichen Wirkungen den förderlichen und nützlichen unterliegen müssen. Aber erst nachdem dieser Erfolg in unzähligen Fällen als tatsächlicher eingetreten ist, gelangt eine spätere Stufe zur Erkenntnis der Zwecke, die bis dahin aus andern Motiven erstrebt wurden. Damit ist die Rechtsordnung in jenes Stadium zweckbewußter Rechtsbildungen eingetreten, die nun ihrerseits wieder auch die ursprünglichen unegoistischen Antriebe zu geordnetem Zusammenleben in wachsendem Maße verstärken, indem sie die Lebensgüter, die allen Einzelnen durch die Rechtsordnung gesichert werden, zu immer höherer Schätzung gelangen lassen. Diese Schätzung selbst ist jedoch, wie das ganze sittliche Leben des Menschen, eine zwiespältige. Auf der einen Seite schätzt jeder von uns den Wert der sittlichen Lebensgemeinschaft als einen solchen, der ihm selbst zu gute kommt, an dem das eigene Ich sich erfreut, und durch den es in seinen Bestrebungen gefördert wird. Auf der andern Seite gelten jene Lebensgüter jedem als wertvoll durch das, was sie allen anderen, was sie der Menschheit bedeuten. Diese Seite der Betrachtung, ursprünglich in die unbestimmten Stammesgefühle eingeschlossen, gewinnt einen immer größeren Wert und Umfang. Bleiben gleich die Rückschläge, die reicheren Hilfsmittel, die eine gesteigerte Kultur auch dem Egoismus zur Befriedigung seiner Interessen bietet, nicht aus, so ist es

doch vor allem die Entwicklung des Rechtsbewußtseins, welche gegen die düstere Auffassung, die in solchen schädlichen Nebenerfolgen die eigentliche Signatur des sittlichen Zustandes der Zeit erblicken möchte, ihr Veto einlegt.

In diesem gemeinsamen Rechtsbewußtsein bereitet sich schließlich ein letzter und allgemeinster sittlicher Verband vor, dem freilich keine dauernde Gemeinschaft gesetzlicher Institutionen mehr entspricht, der aber nun wegen dieses Mangels zwingender Momente von besonderer Bedeutung ist. Es ist die von Stammesgenossenschaft, Familie und Staat immer unabhängiger sich gestaltende Verbindung der Humanität. Auf die natürliche Verwandtschaft ohne Rücksicht auf nähere Beziehungen gemeinsamer Herkunft und gemeinsamer Sitte gegründet, ist sie der letzte und umfassendste der Verbände, die den Menschen an den Menschen fesseln.

5. Die humanen Lebensformen.

a. Die allgemeine Entwicklung der Humanitätsgefühle.

Dem wilden Zustand sind unsere Humanitätsvorstellungen und das von ihnen getragene Gefühl allgemeiner Menschenliebe völlig fremd. Die Regungen, die der Naturmensch dem Stammesfremden gegenüber empfindet, bewegen sich meist zwischen Furcht und Verachtung. Am ehesten ist er noch der Regung des Mitleids fähig. Der Anblick des sinnlichen Schmerzes erweist sich überall als das stärkste Mittel zur Erzeugung von Mitgefühl. Wo andere leidenschaftlichere Motive nicht im Wege stehen, kann sich aber dies Mitgefühl selbst bei unbedeutenderen Anlässen als gutmütige Gefälligkeit, Gastlichkeit und Freigebigkeit äußern*).

Noch in dem sittlichen Bewußtsein der alten Kulturvölker ist der Humanitätsbegriff ein unentwickelter. Die griechische Philanthropia geht mehr auf die besonderen Beziehungen zwischen einzelnen, durch bestimmte Pflichten verbundenen Personen, die römische Humanitas mehr auf die äußere Form des Verhaltens im Verkehr, als auf eine unserem heutigen Begriff der Humanität entsprechende Gesinnung. Auch hier haben die Wörter eine Bedeutungsentwicklung erfahren, die sich dem veränderten sittlichen Bewußtsein anpaßte.

*) Vgl. einzelne Züge bei Waitz a. a. O. II, S. 217, III, S. 165, VI, S. 105 f.

Zwei Züge sind es namentlich, in denen jene beschränktere Auffassung der antiken Sitte sich ausspricht: erstens das Fehlen jeder humanen Rücksicht Menschen fremder Abstammung gegenüber, und zweitens die Anerkennung der Vergeltungsidee als bestimmend für den persönlichen Verkehr, und die damit zusammenhängende Billigung der Affekte der Rache und des Zorns innerhalb gewisser Schranken. Eine allmähliche Änderung dieser Anschauungen hat sich freilich schon in der alten Kultur vollzogen. Hier gerade haben Dichtkunst und Philosophie einen unverkennbaren Einfluß auf das Volksbewußtsein ausgeübt. Besonders die Philosophie war in dieser Beziehung mindestens ebensosehr die Führerin auf dem Wege zu reineren und allgemeineren Humanitätsideen, wie ein Spiegelbild geänderter Volksanschauungen.

In der heroischen Zeit der Griechen und Römer wie der Germanen gilt es als ein selbstverständlicher Grundsatz, daß eroberte Städte und Dörfer mit allem, was sie bergen, dem Sieger gehören. Waffenfähige Männer werden getötet, Kinder und Frauen mit der übrigen Beute verteilt und in die Sklaverei geschleppt. Daneben gilt es freilich, namentlich bei den Griechen, als eine Regel, deren Befolgung rühmlich ist, in der Unterwerfung des Besiegten Maß zu halten, ohne daß jedoch dieses Verhalten eine eigentliche Pflicht oder gar ein Recht ist, auf das der Unterliegende Anspruch erheben könnte. Weniger um der Schonung willen, die er übt, als wegen der Besonnenheit, die er damit betätigt, ist das Maßhalten des Siegers rühmlich, und es wird überdies als ein Akt der Klugheit geschätzt, da nur der, welcher Milde übt, selbst wieder, wenn das Kriegsglück sich wenden sollte, auf Schonung rechnen kann. Nie darf aber die Milde so weit gehen, daß erlittenes Unrecht ungerächt bleibt. Beleidigungen oder gar tätliche Mißhandlungen hinzunehmen, ohne sie mit gleichem zu vergelten, wird noch bis in die späteren Zeiten für ein Zeichen unrühmlicher Schwäche gehalten. Selbst die Philosophen erheben sich höchstens zu der Anschauung, daß es von einer großen Seele zeuge, wenn man kleine Unbill nicht beachte. So wird in näherer Ausführung des „Nichts zu sehr“ (μηδὲν ἄγαν), des obersten Wahlspruchs der sieben Weisen, dem Chilon das Wort in den Mund gelegt: „Wenn du beleidigt wirst, so versöhne dich, wenn du aber mit Übermut behandelt wirst, so räche dich.“ Und ähnlich lautet der Ausspruch des Thales: „Ertrage Kleines von deinem Nächsten.“ Noch Aristoteles meint, es sei Sklavenart, sich selbst oder seine Angehörigen ruhig mißhandeln zu lassen, aber

tadelnswert sei es, nicht Maß zu halten in seinem Zorn*). Wenn im Gegensatze zu diesen augenscheinlich mit dem nationalen Bewußtsein im Einklang stehenden Äußerungen Plato schon ganz allgemein den Satz verteidigt, daß Unrechtleiden besser sei als Unrechttun, und wenn späterhin die Moral der Stoiker den Zorn unbedingt als eine unedle Leidenschaft verpönt, so reflektiert sich darin zwar eine allmähliche Änderung in dem sittlichen Bewußtsein der Zeiten. Dennoch sind die Lehren dieser Philosophen auch für ihre Zeit sicherlich weit über die allgemeine Anschauung hinausgegangen.

Die Veränderung in den Humanitätsvorstellungen, ohne die aber immerhin solche Lehren schwerlich möglich gewesen wären, hatte sich nun hauptsächlich von zwei Punkten aus vorbereitet. Diese einzelnen Gestaltungen, in denen die allgemeinere Humanität allmählich heranreifte, sind die Verhältnisse der Freundschaft und der Gastfreundschaft.

b. Die Freundschaft.

Welche große Rolle in der antiken, besonders der griechischen Welt die Freundschaft spielte, ist bekannt. Mythisch wird dieses Verhältnis verklärt in einem Theseus und Peirithoos, einem Achilleus und Patroklos, einem Orestes und Pylades. Dies Bild des Freundespaares, das in den verschiedensten Teilen der Mythengeschichte wiederkehrt, ist zugleich Abbild und Vorbild des wirklichen Lebens. Die Beschränkung des Verhältnisses auf zwei miteinander verbundene Freunde verrät die Intensität eines Gefühls, das dem Griechen höher stand als die Bande der Familie. Bezeichnend für die allgemeine Würdigung dieses Lebensverhältnisses ist die eingehende und von einer bei ihm seltenen Gefühlswärme getragene Untersuchung des Aristoteles über die Freundschaft, eine Untersuchung, die gerade wegen ihrer realistischen Färbung durchaus das Gepräge einer Theorie an sich trägt, welche aus den allgemeinen Lebensanschauungen der Zeit hervorgegangen ist**). Wenn Sokrates seinen Schülern riet, vor der Schließung einer Freundschaft das Orakel zu befragen, so erscheint die religiöse Weihe, die er ihr damit zu geben wünschte, vollkommen der Bedeutung entsprechend, die sie in der allgemeinen Schätzung einnahm. Umso charakteristischer aber ist dieser Zug,

*) Aristoteles, Eth. Nikom. IV, 11 und 12.
**) Aristoteles, Eth. Nikom. VIII u. IX.

als die Eingehung des Ehebündnisses einer religiösen Heiligung fast völlig ermangelte*).

Für den idealen Wert, den sich das Verhältnis der Freundschaft schon so frühe errang, war es zweifellos förderlich, daß unter allen Verbindungen zwischen Mensch und Mensch die der Freundschaft am meisten auf freier Wahl beruht. Die Ehe erfreut sich der gleichen Freiheit nur in verhältnismäßig seltenen Fällen: Standes- und Besitzinteressen oder fremde Willenseinflüsse sind bei ihr ungleich mächtiger, namentlich auf früheren Kulturstufen. Ebenso ist die leichtere Lösbarkeit des Freundschaftsbündnisses seiner idealen Gestaltung eher förderlich als hinderlich. Eine Freundschaft, der das Band wechselseitiger Zuneigung abhanden gekommen ist, erlischt von selbst. Die Ehe, die sich schon frühe zu einem Rechtsverhältnis gestaltet, bedarf zum mindesten der ausdrücklichen Willenserklärung zu ihrer Lösung, und diese ist meist von mancherlei äußeren Schwierigkeiten umgeben. Nun haben freilich gerade die Griechen, und zum Teil die besten unter ihnen, ein Sokrates und Aristoteles, nicht versäumt auch den Nutzen der Freundschaft hervorzuheben: das Beistehen in Gefahr, die wechselseitige Förderung, die Freunde sich angedeihen lassen. Doch in dem Kultus der Freundschaft als solcher, in der Freude am Besitz des Freundes, der man ohne solche Nebenrücksichten sich hingibt, liegt, ohne daß es dazu des ausdrücklichen Zugeständnisses bedürfte, der deutliche Beweis, daß uneigennützige Beweggründe als Elemente des Freundschaftsgefühls niemals gefehlt haben. Jene Utilitätsgründe sind eben die leichter zu erkennenden, auf die deshalb eine beginnende Reflexion immer zuerst verfällt. Die tiefer liegenden Motive können zwar nachempfunden und daher künstlerisch zur Darstellung gebracht werden, aber für den Verstand, der seine eigene berechnende Überlegung auf die Objekte überträgt, sind sie so lange inkommensurabel, als er in der ausschließlichen Zergliederung der äußeren Effekte der Handlungen befangen bleibt. Darum ist es nicht ohne Bedeutung, daß die erste philosophische Vertiefung in das Problem der Freundschaft, die sich über jenen äußerlichen Standpunkt völlig erhoben hat, die Rede auf die Liebe, die im platonischen Phädrus dem Sokrates in den Mund gelegt wird, die poetische Form annimmt. Übrigens beschränken sich selbst die nüchterneren Erörterungen des Aristoteles durchaus nicht auf die Schätzung des äußeren Glücks der

*) Xenophon, Memor. II, 4—6. Vgl. oben S. 197.

Freundschaft, sondern die sittliche Gemeinschaft ist dem Stagiriten um ihrer selbst willen ein hohes Gut. Er nennt daher nur die Freundschaft zwischen sittlichen Menschen selbst sittlich und zugleich das mächtigste Mittel für die Förderung der Sittlichkeit des Einzelnen.

Überspringt nun auch die Freundschaft kaum jemals die Schranken gleichen Standes und übereinstimmender Beschäftigung, so ist sie doch gerade vermöge der Freiheit der Neigung, die in ihr den Menschen an den Menschen bindet, das natürliche Mittelglied zwischen dem durch die engsten Naturbedingungen hergestellten Verbande der Stammesgenossen und dem in der allgemeinen menschlichen Gattungsverwandtschaft begründeten Verbande der Humanität. Die Philia wird zur Vorstufe der Philanthropia, indem jene den Nebenmenschen nicht mehr um seiner Blutsverwandtschaft oder um der Gewohnheit des gemeinsamen Lebens willen, sondern wegen seiner allgemein menschlichen Eigenschaften schätzen lehrt. Dennoch bleibt ein Hindernis, das der Entwicklung dieser letzten und höchsten Stufe sittlich-sozialer Verpflichtung lange Zeit im Wege steht, und das durch die Freundschaft als solche nicht überwunden wird: es besteht in dem natürlichen Widerstreben, das der Mensch gegen alles Fremdartige, und das er so insbesondere auch gegen den in Sprache, Sitte und äußerem Habitus fremdartig erscheinenden Nebenmenschen empfindet. Hier tritt nun aber ein anderes Verhältnis vermittelnd ein, das als vorbereitendes für die Entstehung der Humanität auf früheren Kulturstufen eine große Rolle spielt, während es später, nachdem seine Mission erfüllt ist, verschwindet oder eine völlig veränderte Bedeutung gewinnt. Dies Verhältnis ist die Gastfreundschaft.

c. Die Gastfreundschaft.

Schon unser Wort „Gastfreund“ schließt eine Wortverbindung in sich, die auf eine Veränderung des sittlichen Bewußtseins der Zeiten hinweist. Denn der „Gast“, derselben Wurzel wie das lateinische „hostis“ entstammend, ist der Feind und der Fremdling zugleich. Bei den Römern blieb dem „hostis“ die Bedeutung des Feindes erhalten, dem sich dann in scharfer Begriffsscheidung der „hospes“ als der Gast, und der „peregrinus“ als der gleichgültige Fremdling gegenüberstellten. Der Grieche endlich behielt für den Fremdling, den Gast und den Freund fortan nur das eine Wort „Xenos“, dessen Bedeutung, seiner Erweiterung entsprechend, sich milderte.

Nie kann in ursprünglicheren Verhältnissen der Bürger für den Mitbürger ein Gastfreund werden. Wohl aber gewährt dem wandernden Fremdling das Haus ein schützendes Obdach und, so lange er in ihm weilt, den nämlichen Schutz wie den eigenen Insassen. Bis in die älteste Zeit hinauf reicht bei den Griechen diese Hochschätzung der Gastfreundschaft. Die Odyssee rühmt es als eine der hervorragendsten Tugenden des Odysseus, daß er wie kein anderer Fremdlinge gastlich empfangen und entlassen habe. Es gilt als Pflicht, für die Bedürfnisse des Gastes Sorge zu tragen und ihm Ehre zu erweisen, aber nach seinem Namen erst zu fragen, nachdem man alle Obliegenheiten gegen ihn erfüllt hat. Hierin liegt nicht bloß eine äußere Rücksicht auf die Gefühle und eigenen Wünsche des Gastes, sondern es kommt in dieser, mit der Redseligkeit der heroischen Zeit so auffallend kontrastierenden Zurückhaltung namentlich auch die Idee zum Ausdruck, daß das Gastverhältnis als solches, ohne Ansehen der Person und der Abstammung, einen Rechtsschutz mit sich führe.

In der Entwicklung dieser Sitte der Hospitalität wird aber wiederum der Einfluß religiöser Vorstellungen bemerkbar. Die Person des Gastfreundes gilt als heilig, weil sein Verhältnis als identisch mit dem des Schutzflehenden aufgefaßt wird. Ja in gewissem Sinne vereinigt der Fremdling, der das Obdach des Hauses aufsucht, die zwei Gestaltungen in sich, in denen das Verhältnis des Schutzflehenden auftreten kann: die persönliche, indem er sich vertrauensvoll in den Schutz des Hausherrn begibt, und die religiöse, da das Haus selbst als heilig, und der Bruch des Hausfriedens als ein religiöser Frevel gilt, so daß die Verletzung des Gastes in die nämliche Linie rückt mit der Nichtachtung des Schutzrechtes, das der Schutzflehende dann genießt, wenn er unmittelbar in dem Tempel eines Gottes Zuflucht findet. Der Zusammenhang dieser Ideen beruht auf dem Kultus der Hausgötter, deren Bilder in einem heilig gehaltenen Teil des Hauses aufgestellt waren. Ein weiteres Band entstand durch die Gemeinschaft des Mahles, das in der alten Zeit untrennbar ist von dem gemeinsamen Opfer, welches, ein Ausdruck übereinstimmender religiöser Gesinnung, den Fremdling dem Familiengenossen gleichstellt.

Ursprünglich scheint diese religiöse Seite in der Auffassung der Gastfreundschaft, mindestens bei den Kulturvölkern, durchaus die vorwaltende zu sein. Noch in den homerischen Gedichten wird die Verletzung des Gastrechts nicht so sehr als Unrecht gegen die Person

des Gastfreundes, denn als ein Frevel gegen die Götter aufgefaßt. Doch das persönliche Band, das unter dem Schutze dieser religiösen Vorstellungen geknüpft wurde, konnte nicht verfehlen, allmählich einen selbständigen Wert zu erlangen, der mit dem Fortschritt der Kultur und dem wachsenden Verkehr zwischen verschiedenen Stämmen immer mehr an Bedeutung zunahm. Die Pflicht des Gastfreundes gewann nun einen doppelten Inhalt, einen religiösen und einen sittlich-sozialen. Ganz hatte sich wohl dieser in dem allgemeinen Bewußtsein niemals von jenem gelöst; sicherlich aber war dies bei Einzelnen geschehen. Sonst hätte die spätere Philosophie die humane Hospitalität nicht zu einer von religiösen Beziehungen völlig unabhängigen Pflicht erheben können. Überdies fehlte es ja schon dem frühesten Altertum nicht an mannigfachem Handelsverkehr, und mit der allmählichen Zunahme des letzteren mußten auch jene praktischen Motive für die Ausübung des Gastrechts zwischen den verkehrenden Nationen einen wachsenden Einfluß gewinnen*).

Immerhin blieb die Idee einer allgemeinen Humanität in der antiken Welt das Eigentum Einzelner. Im Volksbewußtsein vermochte sie sich gegenüber den nationalen Vorurteilen und egoistischen Interessen niemals allgemeine Geltung zu verschaffen. Das unleugbare Verdienst des Christentums ist es, jene Idee in der Form einer sittlich-religiösen Forderung zum Gemeingut seiner Bekenner gemacht zu haben. Die Veränderungen der politischen und sozialen Bedingungen arbeiteten dieser humanen Tendenz des Christentums in die Hände. Während die Enge des antiken Gemeinwesens der freieren Entwicklung des Humanitätsgefühls als unübersteigbare Schranke im Wege stand, mußte umgekehrt die Gründung weit umfassender politischer Verbände dem Staatsgefühl selbst schon einen humaneren Inhalt geben. Gleichwohl hat sich jene Entwicklung nur allmählich vollzogen. Stand doch in dem Christentum selbst ursprünglich eine national beschränktere Auffassung, die judenchristliche, der weitherzigeren, als deren Träger der Apostel Paulus gilt, gegenüber. Und auch als diese zum Sieg gelangt war, erfuhren die humanen Anschauungen, die in der praktischen Moral des Christentums niedergelegt sind, unausgesetzte Beeinträchtigungen durch das

*) R. v. Jhering, Die Gastfreundschaft im Altertum, Deutsche Rundschau, XIII, 1887, S. 357 ff. Im Hinblick auf diese Bedeutung des Handels schreibt Jhering den Phöniziern den hervorragendsten Einfluß auf die Entwicklung der Gastfreundschaft zu und bringt dafür beachtenswerte Zeugnisse bei.

immer stärker werdende Bewußtsein der besonderen göttlichen Gnade, die den Bekennern der christlichen Lehre zu teil geworden sei. Diese Vorstellungen ließen allenfalls dem Mitleid mit Andersgläubigen Raum; sie liehen aber nicht minder der Grausamkeit der Glaubensverfolgungen einen rechtsgültigen Vorwand. Wie in der Vorzeit das gemeinsame Stammesgefühl, so wurde nun das gemeinsame Glaubensbewußtsein ein Hindernis für die Entwicklung einer freieren Humanität. Gleichwohl bleibt die Überwindung der Hemmungen, welche die nationalen Schranken von Sprache und Sitte der Verbreitung der humanen Ideen entgegensetzten, eine Tat, gegen die jene Mängel, mochten sie auch zeitweilig größer sein als die Übel, an deren Stelle sie traten, im Lichte einer umfassenderen Betrachtung verschwinden. Auch sie ordnen sich schließlich dem allgemeinen Gesichtspunkte unter, daß die sittliche Entwicklung überall aus Gegenwirkungen hervorgeht, die Störungen unvermeidlich machen. Die Zurücklenkung in die ursprüngliche Bahn pflegt dann aber durch den Hinzutritt neuer Motive entschieden zu werden. Ein nächstes Motiv dieser Art ist ein äußeres: es besteht in dem in der modernen Welt einen immer größeren Umfang annehmenden Verkehr der Völker. Auch hier werden wiederum weit abliegende Triebfedern des Handelns den sittlichen Zwecken dienstbar gemacht. Als dereinst der Haß gegen die Ungläubigen, vereint mit einem unbestimmten idealen Streben und gelegentlich mit manchen andern der Sache fremden Motiven, die Christenheit des Abendlandes zu den Kreuzzügen begeisterte, da ahnte sie nicht, daß sich in diesen Unternehmungen ein lebendiges Interesse an den Völkern und Ländern des fernen Ostens entzünden werde, das bis in das Zeitalter der Entdeckungen nicht mehr erlöschen sollte. Das Werk des Fanatismus wurde so zuerst weitergeführt durch die intellektuelle Teilnahme, und den Spuren der letzteren folgten die Bestrebungen einer allmählich zu rein humaner Begeisterung sich erhebenden Menschenliebe. Diese Entwicklung geht Hand in Hand mit der Ausbildung einer Form humaner Betätigung, die, ursprünglich aus der antiken Gastfreundschaft hervorgegangen, in unserer heutigen Kultur die wahre Stellvertreterin derselben geworden ist, der Wohltätigkeit.

d. Die Wohltätigkeit.

Einfachere Verhältnisse des Lebens kennen, da in ihnen die Unterschiede des Besitzes noch nicht dauernd das drückende Gefühl des Mangels entstehen lassen, die Wohltätigkeit nur in keimartigen

Anfängen und, wie dies namentlich das Verhältnis der Gastfreundschaft zeigt, in vorübergehenden und rein individuellen Handlungen. Aber es hat der antiken Welt nicht bloß ursprünglich am Anlaß, sondern auch, als jener Anlaß in reichlichem Maße vorhanden war, an den subjektiven Bedingungen zur Entwicklung einer vollkommeneren Humanität gefehlt. In Rom begann erst in der Kaiserzeit, unter dem sichtlichen Einflusse des Gefühls persönlicher Verpflichtung für das Wohl aller, das die Alleinherrschaft in edleren Naturen erweckte, eine freilich immer notdürftig bleibende Fürsorge für Arme, Kranke und Hilflose. Die Besten unter den Kaisern, ein Nerva, Trajan und Marc Aurel, haben sich durch solche Handlungen hervorgetan. Auch hier bedurfte es aber der religiösen Motive, damit sich die Betätigung der Humanität nicht bloß in gelegentlichen Äußerungen des Mitleids erschöpfe, sondern damit die Hingabe für den Mitmenschen, ohne Rücksicht auf Stammes- und Standesunterschiede, zu einer sittlichen Lebenspflicht erhoben wurde, hinter der alle andern, außer der unmittelbaren religiösen Demütigung, zurücktraten. In diesem höchsten Sinne hat erst das Christentum die Humanität in die Welt gebracht. Obgleich es auch in dieser Beziehung Züge an sich trägt, die schon dem Judentum nicht fremd sind, so wird doch jener Ruhm der Barmherzigkeit, der bei dem Juden immer noch in die Fesseln des Stammesgefühls gebannt bleibt, durch das Christentum erst zu einem Gebot der Menschenliebe, das allen andern Pflichten, außer denen gegen Gott selbst, vorausgeht.

Die nächste Form, in der sich die christliche Wohltätigkeit äußert, ist die Krankenpflege. In den frühesten Christengemeinden noch in der individuellen Form der unmittelbaren Fürsorge für den leidenden Nächsten ausgeübt, nahm sie schon in den ersten Jahrhunderten, im Orient unter dem Einflusse weit verbreiteter Epidemien, umfassendere Gestalten an. Die Gründung von Leprosenhäusern und die Bildung geistlicher Körperschaften, die ihr Leben ausschließlich der Krankenpflege widmeten, bilden die beiden wichtigsten Momente dieser Entwicklung. In doppelter Beziehung verliert hier die Wohltätigkeit ihren individuellen Charakter: einmal durch die zur Gesamtverpflegung eingerichteten Anstalten, und sodann durch den Zusammenschluß der die Pflege Übernehmenden oder Leitenden zu Korporationen, die eigens für diesen Zweck organisiert sind. Dabei bildet es einen bedeutsamen Zug, daß jahrhundertelang die geistlichen Ritterorden, Brüderschaften, an denen die Abkömmlinge der vornehmsten Geschlechter teilnahmen, die Träger dieser Bestrebungen sind. In dem Namen „Xenodochien", der den ersten so gegründeten Pflegeanstalten beigelegt wurde, war übrigens immer noch eine Spur des Ursprungs aus der alten Pflege der Gastfreundschaft erhalten geblieben.

Die zweite umfassendere Betätigung der christlichen Humanität bestand in der Bildung der Missionen. Die Heidenmission gehörte, seit die universellere christliche Glaubensauffassung gegen die engere jüdische zum Siege gelangt war, zu den wichtigsten Glaubensinteressen. Mochte gleich den eifrigen Missionaren die Bekehrung der Heiden zumeist mehr am Herzen liegen als die große Kulturaufgabe, die sie erfüllten, so mußte doch auch hier wieder der erreichte Zweck die Motive veredeln und durch das Beispiel selbstloser Hingabe an eine ideale Aufgabe die tiefste Wirkung äußern. Wenn wir es noch heute gelegentlich erfahren, daß begeisterte Missionare ihre Erfolge vor allem dem Eindruck verdanken, dessen selbstlose Pflichterfüllung auch auf rohe Gemüter sicher ist, so lassen sich daraus wohl die ungeheuren Wirkungen ermessen, die dieses Beispiel dereinst bei besser beanlagten, aber von der Kultur noch wenig berührten Völkern ausüben mußte.

In den Wohltätigkeitsorden des christlichen Mittelalters bereiten sich nun allmählich diejenigen Gestaltungen vor, die in der modernen Gesellschaft die humanen Bestrebungen anzunehmen beginnen, und die sie voraussichtlich mehr noch in der Zukunft annehmen werden. Denn das Bedürfnis und die Antriebe zu dessen Befriedigung halten hier noch keineswegs gleichen Schritt. Die verwickelteren Bedingungen der Kultur und die größeren Glücksfälle wie Gefahren, die sie für den Einzelnen mit sich führt, haben Armut und Elend heute vielleicht mehr als je zu einem weit verbreiteten Übel gemacht, während zugleich durch die Zunahme der intellektuellen Bildung dem Besitzlosen seine ungünstige Glückslage empfindlicher wird, als es ehedem der Fall war. Nun ist es eines der schönsten Vorrechte des Einzelbesitzes, daß er nach freier Wahl Werke der Wohltätigkeit gestattet und so eine gewisse Ausgleichung der durch die Lebensbedingungen entstandenen Unterschiede der Glücksumstände möglich macht. Doch unter dem zerstreuenden Einflusse namentlich des großstädtischen Lebens beginnt diese persönliche Ausübung der Humanität immer größeren Schwierigkeiten zu begegnen, und ihre planlose Tätigkeit führt unvermeidlich Erfolge herbei, die nicht selten zu den echten Wirkungen individueller Humanität im schneidenden Gegensatze stehen. Was die korporativen christlichen Wohltätig-

keitsanstalten vorbereitet, das wird daher ohne Zweifel in größerem Maßstabe und in der Form eines strengeren Zwangs der Staat in Zukunft weiterzuführen berufen sein. Was der Einzelne verlieren mag, indem die Hauptleistungen der Humanität von ihm auf die Gemeinschaft übergehen, das wird umsomehr der Sache zu gute kommen. Unser heutiges Verwaltungssystem enthält bereits mannigfaltige Anfänge zu diesen karitativen Formen gesellschaftlicher Tätigkeit. Aber kein Einsichtiger kann zweifeln, daß es sich hier vor allem darum handelt, die materielle und moralische Leistungsfähigkeit des Staates zu steigern, wenn er jenen humanen Aufgaben in vollem Umfange gerecht werden soll.

Viertes Kapitel.

Die Natur- und Kulturbedingungen der sittlichen Entwicklung.

1. Der Mensch und die Natur.

Die Annahme, daß der geistige Charakter des Menschen durch die Einwirkungen bestimmt werde, welche die umgebende Natur auf ihn ausübt, ist eine so naheliegende, daß die philosophische wie die historische Betrachtung schon häufig die Naturbestimmtheit der Volkscharaktere sowie die geschichtlichen Wirkungen derselben nachzuweisen versucht hat. Daß nicht minder der sittliche Charakter solchen Wirkungen unterworfen sei, wird sich nun nicht bestreiten lassen, wenn man auch über deren Bedeutung möglicherweise verschiedener Meinung sein kann. Dabei spalten sich aber jene Wirkungen sichtlich wieder in zwei wesentlich verschiedene Einflüsse. Der erste ist ein objektiver: er besteht in den physischen Lebensbedingungen, in welche die Natur den Menschen bringt. Der zweite ist von subjektiver Art: er besteht in der Wirkung, welche die Anschauung der Natur auf das menschliche Gemüt äußert. Die natürlichen Lebensbedingungen herrschen auf den niedrigeren Stufen materieller und geistiger Kultur vor; ihr Einfluß schwindet allmählich, wenn die Hilfsmittel zunehmen, mit denen der menschliche Erfindungsgeist das Leben vor äußeren Gefahren sichert und es unabhängiger macht von der Gunst und Ungunst der Bodenbeschaffenheit und des Klimas. Dagegen wachsen

die geistigen Wirkungen, welche die Natur durch ihren unmittelbaren Eindruck auf das menschliche Gefühl hervorbringt, in dem Maße, als die geistige Bildung die Empfänglichkeit verstärkt. Hierdurch geschieht es, daß beiderlei Bedingungen in gewissem Grade einander ablösen: auf den Naturmenschen wirkt die Natur fast nur in der Form der natürlichen Lebenseinflüsse, auf den Kulturmenschen wirkt sie außerdem durch das Medium des ästhetischen Natursinns.

a. Die natürlichen Lebensbedingungen.

Ihre frühesten und fühlbarsten Einwirkungen übt die Natur durch die Anforderungen aus, die sie an die körperliche und geistige Leistung des Einzelnen stellt, indem sie ihn in die Notwendigkeit versetzt, durch Arbeit sein Leben zu fristen. Keinen Fluch gibt es, der zu so reichem Segen geworden wäre wie jener Fluch der biblischen Schöpfungssage: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen." Wenn der Mensch ein sittliches Wesen geworden ist, so verdankt er dies nicht zum wenigsten der Tatsache, daß die Erde für ihn kein Paradies ist. Bedarf es eines äußeren Zeugnisses für diese Wahrheit, so liegt dasselbe vor allem in der Erfahrung, daß, wo der Mensch mühelos von den Erzeugnissen der Natur sein Leben fristet, wo gleichzeitig das Klima Bekleidung und Obdach nicht dringend erforderlich machen, wie auf vielen der Südseeinseln, unter allen Elementen der Kultur die sittlichen am meisten verkümmert geblieben sind. Nicht dort, wo die Natur jedem in Fülle gibt, was er bedarf, sondern wo die harte Not des Daseins jeden zum feindlichen Mitbewerber des anderen macht, haben die Tugenden des Mitleids und der tätigen Mithilfe sich entwickelt. Aber auch in den besonderen Richtungen, welche die sittliche Kultur genommen, verraten sich überall die Einflüsse, die die Naturumgebung auf die Lebensführung ausübt.

Die niederste Stufe innerhalb der primitiven Kultur des Naturmenschen nimmt das Leben des Jägers ein, wie es der Ureinwohner Nordamerikas neben primitivem Ackerbau überall führte und zum Teil heute noch führt. Zumeist ohne festere Wohnsitze erlegt der Jäger das Wild, das sein Leben fristet, wo er es finden kann. Für die Zukunft zu sorgen, verbietet die Natur dieses dem Augenblick dienenden Erwerbs. Die Felle der erlegten Tiere gewähren die notdürftigste Kleidung, das Holz der durchstreiften Wälder liefert die Hütte, die als Obdach dient. Die Gefahren, die der stete Kampf

mit den Tieren und der leicht sich daraus entwickelnde Kampf mit fremden Stammesverbänden mit sich bringt, fördern das Gefühl der Treue gegen den Genossen und machen, im Verein mit der Abhärtung, der Gleichgültigkeit gegen Schmerz und Gefahr, Züge heroischer Aufopferung zu einer nicht ungewöhnlichen Erscheinung. Dabei stählt die Gewohnheit einsamen Auflauerns auf das zu erspähende Wild die Beharrlichkeit und macht zugleich abhold geräuschvollem Verkehr. Ausdauer, Festigkeit, Treue, Verschlossenheit, Gleichmut in den Wechselfällen des Schicksals sind daher die ethischen Charakterzüge, die unter solchen Bedingungen die Natur dem Menschen aufgeprägt hat.

Eine Stufe höher steht das Leben des Nomaden. Zwar zwingt ihn seine Lebensweise mehr noch als den Jäger zu einem Wandern ohne festes Obdach, da die Nahrung der Viehherden, die ihm seinen Unterhalt liefern, schneller erschöpft ist als das Wild des Jagdbezirks, der die Hütte des Jägers umgibt. Weit ausgedehnte Steppenlandschaften, wie sie die nomadisierenden Mongolenstämme Zentralasiens durchstreifen, erscheinen daher von der Natur vorausbestimmt zur Nomadenwirtschaft. Doch diese letztere bedingt zugleich ein dauernderes Zusammenleben und eine festere Verbindung der Genossen, während sich unter ihrem Einflusse ausgedehntere Handels- und Verkehrsverhältnisse entwickeln. Die sittlichen Vorzüge einer solchen Kultur bleiben nicht aus. Während die Treue gegen den Stamm und der Gehorsam gegen den Vorgesetzten die hauptsächlich gepflegten sozialen Tugenden sind, gegenüber denen die mehr individuellen sittlichen Eigenschaften der zuvor geschilderten Stufe, die Verschwiegenheit, der Heroismus im Unglück, zurücktreten, entwickeln sich gleichzeitig List, Verschlagenheit, Betrug und Lüge als die niemals ausbleibenden Nachteile eines friedlichen Verkehrs zwischen verschiedenen, zum Teil einander stammesfremden Völkern.

Die dritte und höchste Stufe innerhalb dieser durch die Einflüsse der Naturumgebung bestimmten primitiven Entwicklung wird erreicht durch die Kultur des Bodens. Hier erst wird die Arbeit zu einer strenger geregelten, anhaltenderen. Zugleich wird der Mensch an den Boden gefesselt, den er bebaut. Eine ausgebildetere und stabilere staatliche Organisation, ein geregelterer Verkehr verstärken die Motive zur Ausübung sozialer Pflichten; sie vergrößern freilich auch die Antriebe zu manchen verwerflichen Eigenschaften. Wo die Bebauung des Bodens, wie bei den Völkern Innerafrikas, ganz in die Hände des Menschen gelegt ist, weil man die Züchtung des Tieres für diesen Zweck noch nicht kennt, da drängt die Schwere dieser Arbeit zu jener Ständescheidung, die den Arbeitenden zum unterjochten Lasttier und den Gebietenden zum launenhaften Despoten macht. Wird die Gewohnheit, den Mitmenschen als Arbeitstier zu gebrauchen, durch das Gefühl der Stammesgemeinschaft einigermaßen gezügelt, so rückt umsomehr der Kriegsgefangene oder selbst der um Geld erkaufte Stammesfremde fast völlig auf die Stufe des Tieres herab, dessen Kräfte auszunützen man sich berechtigt glaubt. So ist die Sklaverei, die das Jäger- und Nomadenleben nicht kennen, überall an die Entwicklung des Landbaus geknüpft. Soweit heute noch Sklaverei besteht, ist Innerafrika mit seiner ausgedehnten Bodenwirtschaft ihre Wiege. Auf der nämlichen Grundlage hat sich dann bei den Griechen und Römern die Anschauung entwickelt, daß überhaupt die Beschäftigung mit den der Notdurft des Lebens bestimmten Arbeiten des freien Mannes unwürdig sei, eine Anschauung, die in dem sittlichen Bewußtsein des Altertums so fest wurzelte, daß selbst die Philosophen, die eine humanere sittliche Lebensauffassung vorbereiteten, ein Plato und Aristoteles, die Sklaverei für eine naturgemäße, sittlich gerechtfertigte Institution erklärten.

Sicherlich tun wir von unserem heutigen Standpunkte aus recht, diese Anschauung zu mißbilligen. Aber zugleich ist kein Punkt so sehr wie dieser geeignet, die Lehre einzuprägen, daß in dem allgemeinen Verlauf der Entwicklung sittliche Güter nur durch das Opfer vorübergehender sittlicher Mängel erreichbar sind. Man kann sagen, daß die Ethik der Griechen schon um deswillen eine unvollkommene bleiben mußte, weil sie auf der Voraussetzung des Gegensatzes der freien Arbeit und der Sklavenarbeit aufgebaut war. Doch muß man zugleich hinzufügen, daß alles, was die geistige Kultur des Altertums Großes hervorgebracht hat, und darum auch alles, was unsere eigene sittliche Lebensanschauung jener Kultur verdankt, schwerlich anders als eben unter den äußeren Bedingungen möglich war, unter denen sie sich tatsächlich entwickelte.

b. Die allgemeine Entwicklung des Naturgefühls.

Wie der Mensch in seinen äußeren Lebensbedürfnissen von der Natur abhängt, von den Hilfsmitteln, die sie ihm bietet, und von den Gefahren, mit denen sie ihn bedroht, ebenso wird er in

seiner inneren Anschauungswelt von der Naturumgebung bestimmt. Diese Wirkungen stehen im engsten Zusammenhange mit dem geistigen Sein des Menschen, wie es in Mythus, Religion und Sitte sowie in den ästhetischen Bedürfnissen des Gemüts zu Tage tritt. Auch hier ist aber der Einfluß der Natur kein unveränderlicher. Auf den modernen Europäer wirken die gleichen Berge, Flüsse und Wälder anders ein, als sie vor Jahrtausenden auf seine Vorfahren gewirkt haben. In diesem Wechsel spiegeln sich Veränderungen der ästhetischen Weltanschauung, die zugleich mit Veränderungen der sittlichen Lebensansicht verbunden sind*).

Man hat vielfach angenommen, der Natursinn sei ganz und gar ein Erzeugnis moderner Kultur, oder er habe mindestens noch der Blütezeit des antiken Lebens gefehlt, um sich erst bei dem Verfall desselben, ähnlich wie so manche andere Spuren moderner Anschauungen, zu zeigen. Der ursprüngliche verhalte sich, so meint man, in dieser Beziehung zu dem heutigen Menschen ähnlich wie noch jetzt der Landmann zu dem gebildeten Städter, wo ebenfalls der erstere an den Schönheiten einer Landschaft, die den zweiten entzückt, gleichgültig vorübergeht. Doch diese Vergleichung ist in keiner Beziehung zutreffend. Sie übersieht, daß es die uns völlig verloren gegangene mythologische Form des Denkens ist, in der das ursprüngliche Naturgefühl sich betätigt. Aus dem bis in die Anfänge menschlicher Kultur zurückreichenden mythologischen ist aber erst jenes ästhetische Naturgefühl, dessen Wirkungen wir heute empfinden, durch eine allmähliche Entwicklung hervorgegangen. Die hauptsächlichste Vorbedingung dieser Entwicklung bildete die Umwandlung der Naturgötter in sittliche Mächte, eine Umwandlung, in deren Folge sich die Götter von der Natur lösten, um mehr und mehr in unsichtbare Mächte überzugehen, die jedoch im Schicksal und in der Stimme des Gewissens nun umsomehr allgegenwärtig waren. In dem Maße als dadurch die Natur ihre unmittelbare lebendige Wirklichkeit verlor, bemächtigte sich nun ihrer das menschliche Gemüt, um seine inneren Zustände in ihr wiederzufinden. Der Trieb, die eigenen Gefühle nach außen zu tragen, und sie dann wieder auf sich wirken zu lassen, bleibt so dieser ganzen Entwicklung gemein. Nur ist er auf der mythologischen

*) Vgl. A. Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern, 1882—84. Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit, 1888.

Stufe ein erst dunkel bewußter, so daß dem Menschen die Gefühle, die sein Inneres bewegen, aus der Natur als fremde und doch verwandte Wesen entgegentreten. Nachdem der Zauber dieser der lebendigen Wirklichkeit gleichgestellten Vorstellungen allmählich verblasst ist, bietet sich gleichwohl die Verwandtschaft der Gefühlswirkungen gewisser Naturerscheinungen mit selbständig entstandenen Seelenstimmungen noch ungesucht dar; ja nur umso freier betätigt sich diese Verwandtschaft, da sie sich des Zwangs bestimmter mythologischer Ausdrucksformen entledigt hat. In natürlichen Gleichnissen und Bildern fließt nun dem Dichter aus der Natur ein Reichtum sinnlicher Verkörperungen eigener Gemütsbewegungen zu, wobei zugleich das Einzelne die mannigfaltigsten Bedeutungen annehmen kann, je nach den besonderen Bedingungen der Seelenstimmung und den wechselnden Verbindungen, deren die Eindrücke fähig sind. So entledigt sich das ästhetische Naturgefühl der Fesseln, die ihm die mythologische Vorstellung auferlegte, um in jedem Augenblick nach freiem Bedürfnis mythische Anschauungen hervorzubringen, die mit dem seelischen Zweck, dem sie gedient haben, vergehen und neuen Bildungen Platz machen. Auf jeder dieser Stufen übt aber der Eindruck der Natur ethische Wirkungen aus, die eine ähnliche Entwicklung wie die ihnen zu Grunde liegenden Gefühle zurücklegen.

c. Das mythologische Naturgefühl.

Das mythologische Naturgefühl, dem die Naturerscheinungen vollkommen gegenständlich gewordene innere Triebe sind, gewinnt aus der Anschauung der unabänderlichen Regelmäßigkeit der Naturvorgänge für die ähnlich gesetzmäßige Normierung der eigenen Lebensverrichtungen eine mächtige Anregung, welche der durch die physischen Bedürfnisse selbst geforderten Regelmäßigkeit des Lebens zu Hilfe kommt (vgl. Kap. III, S. 143). Mit dem äußeren Zwang verbindet sich so ein inneres Gemütsbedürfnis, das sein eigenes Tun als ein dem Naturprozeß verwandtes auffaßt. Das Göttliche, das der Mensch in die Natur verlegt, nimmt er wieder aus ihr, indem ihm die Handlungen der Götter als Vorbilder menschlichen Tuns erscheinen. So werden ihm die Ordnungen der Natur zu Vorbildern geordneter menschlicher Sitte, und der Begriff des Gesetzes, der in der menschlichen Gesellschaft erst sein eigentliches Wesen entfaltet, um durch eine späte Reflexion endlich noch einmal

des Mythus entstanden ist und, soweit wir die menschliche Natur kennen, nur auf diesem Boden entstehen konnte.

d. Das ästhetische Naturgefühl.

Der erste Schritt zu einem Wandel dieser Anschauungen vollzieht sich, indem nicht mehr, wie im ursprünglichen Mythus, natürliche und sittliche Weltordnung miteinander verschmelzen, sondern indem die äußere Ordnung der Dinge nur noch als ein Symbol oder auch als ein sinnenfälliges Zeugnis der inneren sittlichen Ordnung des Lebens erscheint, ein Schritt, der mit der Umwandlung der Naturgötter in sittliche Mächte unmittelbar zusammenfällt. Das befreite Naturgefühl, das nun umso inniger die Verwandtschaft äußerer Eindrücke mit den inneren Seelenstimmungen sympathisch empfindet, ist darum jener Scheu vor gewaltsamen Veränderungen der Naturordnung keineswegs ledig geworden. Ja der Übergang der mythologischen in die ästhetische Stimmung macht, wie die Verwandtschaft mit den eigenen Gefühlen, so auch die vorbildliche ethische Bedeutung der Naturordnungen nur zu einer umso tiefer empfundenen. Aus der entgötterten Welt ist darum der göttliche Hauch noch nicht gewichen. Er ist nur allgegenwärtiger, freier von äußerlich überkommenem, aber innerlich nicht nacherlebtem Glauben geworden. Noch wird in Wahrheit die Natur selbst als ein Göttliches empfunden; nur die einzelnen Naturgegenstände hören auf als menschenähnliche Götter zu gelten. Die religiöse Bedeutung dieser Anschauung tritt überall bei den griechischen Dichtern der klassischen Zeit, am sprechendsten aber im platonischen Timäus, diesem vollendeten Beispiel einer das Mythische zu ästhetischer Symbolik erhebenden philosophischen Dichtung, hervor. In der Weltordnung hat die schöpferische Gottheit das Sittengesetz verkörpert. Die Natur wird daher bewußter denn früher als Versinnlichung des Göttlichen, das selbst wieder mit dem sittlich Guten eins ist, erfaßt; und sie vermag umsomehr durch diesen Gedanken, der in sie gelegt wird, ästhetisch erhebend zurückzuwirken, da sie der menschenähnlichen Beweger ledig geworden ist, die in ihrer gesetzlosen Willkür allzu sehr Ebenbilder menschlichen Lebens waren, als daß sie sich überall zu Vorbildern desselben geeignet hätten. Es ist nicht bedeutungslos, daß dieser Übergang der mythologischen in die ästhetische Naturanschauung mit der ersten Erkenntnis physischer Weltgesetze zusammenfällt. Indem diese die mythologische Anschauung unwiederbringlich zerstören, steigern sie zugleich die Erhabenheit des Bildes, das sich der ästhetischen Betrachtung darbietet.

Dennoch brachte die wissenschaftliche Vertiefung in die Naturprobleme unvermeidlich eine Gefahr mit sich, die der erhabeneren Naturanschauung, die sie gewährte, entgegenwirkte. Diese Gefahr entsprang aus der verstandesmäßigen Betrachtung der Natur, die allmählich auch die Wirkung auf den Betrachtenden in ihrem Sinne umgestalten und so jenem ethischen Eindruck, den das Ganze der Naturordnung dereinst auf das menschliche Gemüt ausgeübt, ein Ende bereiten mußte. Wie an die erste wissenschaftliche Erfassung der Gesetzmäßigkeit der Weltordnung der Übergang der mythologischen in die ästhetisch-religiöse Betrachtung, so ist daher an die exaktere Entwicklung der Naturwissenschaft der allmähliche Untergang auch dieser späteren, noch immer den objektiven ethischen Wert der Natur anerkennenden Auffassung geknüpft. Die Natur hört nicht auf, durch die ästhetischen Wirkungen, die sie hervorbringt, auch ethisch zu wirken; aber sie entfaltet diese Wirkung nur durch die ethischen Gedanken, die das dichterisch gestimmte Gemüt willkürlich in sie hineinlegt; und dieses ist sich seines Tuns mindestens insofern bewußt, als es an den objektiv ethischen Gehalt der Naturerscheinungen selbst nicht mehr glaubt. Die Zeit hat aufgehört, wo zwar der mythologische Inhalt der Naturerscheinung verloren gegangen, dafür aber der religiöse in einer umso reineren, weil ausschließlich ästhetischen Form erhalten geblieben war. Die Natur ist jetzt nicht bloß entgöttert, sondern auch entgöttlicht: sie spiegelt, wie in der mythologischen Periode, in allen ihren Gestaltungen nur menschliche Gefühle und Leidenschaften wieder, aber sie spiegelt sie als menschliche, und darum kann die Phantasie hier, wie auf der vorangegangenen Stufe, frei sich betätigen, ohne an überkommene Vorstellungen gebunden zu sein.

Mit dem mythologischen Denken hat so diese letzte Stufe die liebevolle Vertiefung in das Einzelne, mit der unmittelbar vorangegangenen hat sie die subjektive Freiheit des Geistes gemein. Über beiden steht sie dadurch, daß der Mensch in der Natur nur sich selbst wiederfindet. Er sucht sie auf, um in seinem eigenen Wesen von ihr erregt zu werden, und, wo sie ihm nicht unmittelbar diesen Wunsch erfüllt, da gestaltet er sie um nach seinen Bedürfnissen. Darum ist hier die Scheu vor der Natur, ebenso wie das religiöse

Gefühl, das sich an ihre Gesetzmäßigkeit knüpft, geschwunden, und den menschlichen Zwecken, denen die Natur dienen muß, entspricht es, daß in ihr das Liebliche und Rührende mehr als das einfach Schöne, das Furchtbare und Überraschende mehr als das ruhig Erhabene die Phantasie, die nach äußern Bildern ihrer inneren Stimmungen sucht, gefangen nimmt.

Dem Ineinsleben mit der Natur, das so dieser Form des Natursinnes eigen ist, entsprechen aber neue ethische Wirkungen, die gerade aus der Unmittelbarkeit, mit der das menschliche Gefühl mit dem äußerlich Angeschauten verschmilzt, ihre Macht über das Gemüt gewinnen. Doch wegen ihrer bloß subjektiven Bedeutung sind diese Wirkungen nun so vielgestaltig, wie die menschlichen Gemütsbewegungen selber. Sie können sittliche Triebe verstärken und der künstlerischen Darstellung ethischer Motive eine zuvor nicht erreichte Lebendigkeit verleihen; aber die zwingende Gewalt, mit der dereinst die Idee einer Natur und Leben umfassenden Weltordnung in der Naturanschauung gegenständlich sich einprägte, hat aufgehört. Auch darin betätigt sich innerhalb der größeren Mannigfaltigkeit die größere Freiheit dieses Naturgefühls. In der Kunst tritt der Gegensatz zu der vorangegangenen Entwicklung besonders in der innigen Verwebung der Naturschilderung mit der Darstellung menschlicher Gefühle und Leidenschaften hervor, wobei bald das menschliche Gemüt, bald umgekehrt die Natur als das primum movens erscheint, bald aber auch beide, Inneres und Äusseres, so unmittelbar ineinander fließen, daß von einem Früher oder Später nicht geredet werden kann. Für die Macht dieser Naturstimmung legt die Tatsache das lauteste Zeugnis ab, daß sich nun zum ersten Male Poesie und bildende Kunst Lebensgebiete erobern, die im wirklichen Leben freilich nie ohne eine ethische Bedeutung gewesen waren, die aber doch jetzt erst der dichterischen Idealisierung allgemeiner zugänglich werden. Das wichtigste dieser von der Kunst neu eroberten Lebensgebiete ist das der Liebe. Wie wäre die Liebe, wie sie die moderne Kunst als ihr unerschöpfliches Grundthema namentlich in Lyrik und Roman verwertet, denkbar ohne unser modernes Naturgefühl, ohne jene unmittelbare Verschmelzung des äußeren Eindrucks und der inneren Stimmung, von der die Goethe'sche Dichtung ein so unnachahmliches Beispiel gibt? Und wie sehr steht hinter der ethischen Bedeutung der Liebe in der heutigen Dichtung die Rolle zurück, die dem Liebesgott Eros in der antiken Kunst zufällt! Eine Ahnung der ungeheuren ethischen

Macht dieses Motivs begegnet uns wohl zum ersten Male in dem wunderbaren Dithyrambus auf den Eros, den Plato im Phädrus seinem Sokrates in den Mund legt.

Der größeren Freiheit und Vielgestaltigkeit, in der sich das bloß von subjektiven Seelenstimmungen geleitete Naturgefühl betätigt, entspricht nun freilich nicht allein die Fähigkeit dieses Gefühls, ethischen Motiven jeden Inhalts sich anzupassen, sondern es entspringt daraus auch ein Umschmelzen der Natureindrücke im Interesse der subjektiven Individualität, das den guten wie den schlimmen Seiten der letzteren gleichmäßig gerecht wird. Dem subjektiv gewordenen Naturgefühl haben sich früher unbekannte Beziehungen der Natur zum Gemütsleben offenbart. Doch jene objektive Bedeutung, die dereinst die Naturordnung als ein Vorbild sittlicher Weltordnung besaß, ist ihm unverständlich geworden. So kommt es, daß gerade auf dieser Stufe mit dem tiefsten Naturgefühl und dem feinsten Sinn für gewisse ethische Lebensrichtungen schwere sittliche Mängel sich verbinden können. Kleinlicher Egoismus und aufopfernde Liebe, hartherzige Grausamkeit und zarte Empfindsamkeit wohnen häufiger im modernen als im antiken Charakter beisammen; ja manche dieser Verbindungen sind eben wegen des Strebens der Kontraste nach Ausgleichung nicht ungewöhnlich. So ist die Mischung sentimentaler Gefühlschwelgerei und blutdürstigen Menschenhasses, wie sie der Charakter eines Robespierre in sich birgt, ein echtes Erzeugnis jener modernen Naturschwärmerei, welche für die Gefühle, die sie zu pflegen wünscht, Anregungen aus der Natur schöpft, aber jene Scheu vor der Natur nicht mehr kennt, die den vielleicht minder gefühlsstarken, dafür aber keuscheren und reineren Natursinn früherer Zeiten beseelt hatte.

2. Die Kultur und die Sittlichkeit.

a. Der Begriff der Kultur.

Der Begriff der Kultur ist von der cultura agri, der Bebauung und Bewirtschaftung des Bodens, ausgegangen. Dieser ursprünglich engeren Bedeutung entspricht zugleich der Anfang der Kultur selbst. Denn alle Kultur hat mit dem Übergang zu einer planmäßigen Bewirtschaftung des Bodens und zur seßhaften Lebensweise begonnen. Hier stehen daher Natur- und Kulturbedingungen des sittlichen Lebens in unmittelbarem Zusammenhange. Indem die Anfänge der Kultur

mit innerer Notwendigkeit aus den Veränderungen der äußeren Lebensverhältnisse hervorgehen, setzen sie aber zugleich ein geistiges Leben voraus, das sich nicht passiv den Natureinflüssen hingibt, sondern diese selbsttätig nach menschlichen Lebenszwecken zu gestalten und umzuwandeln sucht. Darum nimmt nun in seiner erweiterten Bedeutung der Begriff der Kultur jene Veränderungen in sich auf, die aus der allmählich über alle Lebensgebiete sich ausbreitenden Beherrschung der natürlichen Bedingungen entspringen. Der ursprünglichen Naturbestimmtheit tritt so die Kultur als aktive Beeinflussung der Natur im Interesse menschlicher Lebenszwecke gegenüber. Diese Wirkung des Geistes auf die Natur ist von tiefgehenden Rückwirkungen auf das geistige Leben selber begleitet, indem die Erfindung der Hilfsmittel, die der Beherrschung der Natur dienen sollen, eine fortwährende Steigerung und Vervollkommnung der geistigen Fähigkeiten herbeiführt. So kommt es, daß schließlich der Begriff der Kultur auf alle diese Enderfolge der Kulturtätigkeit, auf die intellektuellen, sittlichen und ästhetischen Erwerbungen menschlicher Geistesarbeit, nicht minder wie auf die äußere Vervollkommnung des Daseins, angewandt wird. An die Stelle der Natur ist nun der menschliche Geist selbst als das zu verändernde Objekt getreten. Die cultura mentis wird hier als ein der cultura agri analoger Vorgang gedacht, und rein intellektuelle, von dem Zweck der Beherrschung der Natur weit abliegende Beschäftigungen treten mit ein in die Reihe der Kultureinflüsse.

Eine Untersuchung der ethischen Wirkungen der Kultur wird zunächst von der ursprünglichen Bedeutung der letzteren auszugehen haben. Die Regelung des Besitzes, die Erfindung der Werkzeuge, die Vervollkommnung der Verkehrsmittel sind die hauptsächlichsten dieser primitiven Kulturfaktoren, an die dann als ihre Rückwirkung jene Kultur des Geistes sich anschließt, die auf den höheren Stufen dieser Entwicklung den Hauptinhalt des Kulturbegriffs für sich in Anspruch nimmt.

b. Die Regelung des Besitzes.

Unter allen Kulturbedingungen die früheste ist die Ausbildung geordneter Besitzverhältnisse. Die Regelung des Besitzes erscheint überall unter den ältesten Normen der Sitte, und sie erweist sich als die hauptsächlichste Aufgabe einer beginnenden Gesetzgebung. Derjenige Besitz aber, der sich zunächst eine gesicherte Anerkennung erringt, ist der Grundbesitz. In seinen Anfängen

ist er überall Gesamteigentum. Den Naturmenschen zwingt die Schwierigkeit der Bebauung des Bodens zu gemeinsamer Arbeit; auch der Ertrag dieser ist daher allen gemeinsam. Nachdem die Anfänge der Gentilverfassung entstanden sind, betrachtet die Sippe den Boden, den sie urbar gemacht hat, und den sie mit gemeinsamen Kräften gegen äußere Feinde verteidigt, als einen gemeinsamen Besitz, von dem sie jedem ihrer Angehörigen einen Teil zur Benützung zuweist. Auf doppelte Weise ändern sich diese primitiven Verhältnisse, von denen sich bei Natur- wie Kulturvölkern da und dort noch Spuren erhalten haben*). Einerseits geht das den Einzelfamilien zur Benützung zugewiesene Land allmählich in deren freies Eigentum über; anderseits führt die eintretende Ständescheidung zur Entstehung eines herrschenden und zugleich besitzenden Standes und eines dienenden oder hörigen, dem dann allmählich ein Teil des Bodens als Lehen zugewiesen wird, um schließlich, ähnlich wie im vorigen Fall, in seinen freien Besitz überzugehen**). Die Bildung des Privateigentums auf dem Weg einer Ausscheidung aus dem Gesamteigentum und seine allmähliche Befreiung von den ihm noch längere Zeit anhaftenden Lasten und Beschränkungen ist demnach beiden Entwicklungen gemeinsam. Eine Erinnerung an diese mühsame Erringung des eigenen Bodens ist aber in den Vorrechten und Schutzmaßregeln, mit denen überall die frühesten Rechtsordnungen den Grundbesitz umgeben, erhalten geblieben. So erkennt noch das solonische Gesetz den beweglichen Besitz nicht als dauerndes Eigentum an, und sie ist daher bemüht, die Verpflichtungen, die sich auf ihn beziehen, ebenso zu mildern, wie sie umgekehrt auf den Schutz und die Erhaltung des Landbesitzes bedacht ist. Nicht minder beruht der dem Servius Tullius zugeschriebene Vermögenszensus durchaus auf der Voraussetzung, daß der Landbesitz die Größe des Vermögens bestimme.

Schon im Altertum ist jedoch allmählich, zusammenhängend mit der Scheidung der Stände und namentlich mit der Bildung einer Klasse freier Arbeiter, die neue Form des beweglichen Kapitalbesitzes entstanden. Das Privatkapital, dieser in der Form von

*) Vgl. E. de Laveleye, Das Ureigentum. Deutsch von Bücher, 1873. Bücher, Die Wirtschaft der Naturvölker, 1898. Über hierhergehörige Erscheinungen in Polynesien Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 168, 792.

**) Vgl. hierzu J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 2. Ausg. S. 491 ff. W. Arnold, Zur Geschichte des Eigentums in den deutschen Städten, 1861.

Tauschmitteln niedergelegte Überschuß ersparter Arbeit, hat dann eine wachsende Bedeutung gewonnen und besonders in der römischen Gesetzgebung Einrichtungen zu seiner Anerkennung und seinem Schutze, nebenbei auch solche zur Verhütung seines Mißbrauchs hervorgerufen. Sobald nun aber diese beiden Formen des Eigentums, Grundbesitz und bewegliches Kapital, unter annähernd gleichen Bedingungen des rechtlichen Schutzes in Konkurrenz traten, mußte unvermeidlich der bewegliche mehr und mehr über den unbeweglichen Besitz den Sieg davontragen, da jener einer vielgestaltigeren Verwertung und einer fast unbegrenzten Anhäufung fähig war. Diese Verschiebung der Wertverhältnisse des Besitzes, wie sie in der Neuzeit, befördert durch die sonstigen Fortschritte der materiellen Kultur, eintrat, ist von den weittragendsten ethischen Folgen begleitet gewesen. So lange der Grund und Boden vorzugsweise als gesichertes Eigentum gilt, wird dem ererbten Vermögen, gegenüber dem erworbenen, der Vorzug eingeräumt. Ja an das letztere heftet sich leicht, wie dies vor allem in der besten hellenischen Zeit geschah, die Vorstellung einer des freien Mannes nicht würdigen Beschäftigung und Lebensstellung. Diese Anschauung, aus dem fortwirkenden Gefühl der Stammes- und Familiengemeinschaft hervorgegangen, ist ihrerseits ganz dazu angetan, das letztere zu stärken. Den ererbten Besitz zu bewahren und ihn ungeschmälert den Nachkommen zu hinterlassen, gilt als Pflicht der Pietät gegen die Vorfahren. In diesem Sinne rühmt sich der alte Kephalos im Eingange der platonischen Republik, zwischen seinem Reichtümer erwerbenden Großvater und seinem verschwenderischen Vater habe er die rechte Mitte gehalten, da er seinen Söhnen etwas weniges mehr hinterlasse, als er selber empfangen*). Bis in unsere Tage hat sich ein Rest dieser Anschauungen, zum Teil untermischt mit der älteren Bevorzugung des Grundbesitzes, in allen denjenigen gesetzlichen Bestimmungen und wirtschaftlichen Bestrebungen erhalten, die eine Teilung des Grundbesitzes zu verhüten suchen. Doch die vorwaltende Entwicklung der Kultur hat zugleich mehr und mehr dazu geführt, den Wert des Erwerbs in den Vordergrund zu rücken, und damit dem beweglichen vor dem festen Besitz auch in ethischer Beziehung den Vorrang zu erringen.

Der Naturmensch arbeitet nur unter dem Zwang der augenblicklichen Not. Die Kultur erweitert auch hier den Gesichtskreis.

*) Plato, Republ. I, 4.

Aber noch der Grieche der klassischen Zeit arbeitet zunächst für die Gegenwart. Der moderne Mensch erst will vor allem für die Zukunft erwerben. Jener sucht durch den Gebrauch, den er von seinem Eigentum zu persönlichen und gemeinnützigen Zwecken macht, der Tradition seiner Vorfahren treu zu bleiben; dieser wünscht, wo er über die Befriedigung der Ansprüche, die er selbst und die Gesellschaft an den Ertrag seiner Arbeit stellen, hinauszugehen vermag, für seine Kinder zurückzulegen, und nicht selten leitet ihn dabei der Wunsch, daß ihnen das Leben müheloser werden möchte, als es ihm selber geworden. Daß jede dieser Anschauungen ihre sittlichen Vorzüge und Nachteile hat, wird niemand bestreiten. Für uns gilt es nicht, zwischen ihnen zu wählen, da der Gang der Kultur niemals umgekehrt werden kann. Wenn die sittlichen Grundlagen der Besitzverhältnisse in der Zukunft Änderungen erfahren sollten, wie es wahrscheinlich ist, so kann dies nicht geschehen, indem das Alte wiederum neu wird, sondern nur indem aus dem Neuen abermals Neues hervorgeht. Liegt der sittliche Wert der antiken Anschauung in Gemeinsinn und Pietätsgefühl, so ist die moderne dagegen von einem lebendigeren Interesse für den engeren Kreis der Familie erfüllt, einem Interesse, das in gleichem Maße zunahm, als die Kreise der bürgerlichen und politischen Gemeinschaft sich erweiterten. Dadurch liegt aber allerdings auch die Gefahr egoistischer Engherzigkeit dem modernen Menschen näher, und der gesteigerte Erwerbstrieb führt, indem er die Leistungsfähigkeit für sittliche Zwecke vergrößert, gleichzeitig sittliche Gefahren herbei. Geiz, Habsucht, Ausbeutung und Übervorteilung anderer, Genußsucht und völliges Versinken in materielle Interessen sind Eigenschaften, zu deren Ausbildung die moderne Kultur ebenso reiche Hilfsmittel wie zur Betätigung sittlicher Tugenden bietet.

c. Die Erfindung der Werkzeuge.

Mit den Besitz- und Erwerbsverhältnissen in nächster Beziehung steht das Werkzeug. Zu den Arbeitswerkzeugen im weiteren Sinne gehört auch das Haustier. Seine Zähmung und Züchtung ist eine der frühesten erfinderischen Taten, die von der Begründung des Landbaues ausgegangen sind. Indem das arbeitende Tier den Menschen entlastet, mildert es den Unterschied zwischen dem Freien und Unfreien. Hat auch die Sklaverei lange noch neben der Benutzung der Zugtiere fortbestanden, so ist doch das Los der Sklaven

von dem Augenblick an ein menschlicheres geworden, wo sie nicht mehr selbst den Pflug über das Feld führten oder, wie im alten Ägypten, die Steine zu den Bauten der Könige und Vornehmen herbeischleppten. Dem Naturmenschen ist das Tier der gefährlichste Feind: vor ihm sucht er Zuflucht in finsteren Höhlen oder auf dem ungesunden Pfahlwerk, das er in Seen und Sümpfen errichtet. Dem beginnenden Kulturmenschen ist es ein hilfreicher Wohltäter geworden: es hat ihn mit Nahrung versorgt, ihm den Pflug aus der Hand genommen, seinen Rücken entlastet, und zu allem dem hat es seinen Erfindungsgeist zur Schaffung künstlicher Werkzeuge angetrieben, die es möglich machten, die tierische Muskelkraft zweckmäßig zu verwerten. Uralt ist die Erfindung der Ackerbauwerkzeuge und des Wagens; aber wo der Mensch auf die Ausnützung seiner eigenen Kraft beschränkt blieb, wie noch heute in manchen Gegenden Innerafrikas, da sind diese Werkzeuge auf ihrer primitivsten Stufe verblieben. Erst das Zugtier hat durch seine größere Leistungsfähigkeit auch jene ersten Erfindungen der Technik leistungsfähiger gemacht.

Weit überholt freilich hat alles, wozu im Laufe einer langen Kultur tierische Arbeit den Menschen angeregt, die Verwertung der toten Naturkräfte, die so sehr ein Werk der neuesten Kultur ist, daß die sittlichen Folgen, die aus diesem Umschwung hervorgehen müssen, heute wohl erst in ihren Anfängen sich übersehen lassen. Nicht nur das Tier, auch der Mensch selbst ist aus lange gewohnten Gebieten der Arbeit verdrängt worden. Der rein mechanischen ist allmählich ein Teil jener Leistungen gefolgt, die eine frühere Zeit nicht ohne die fortwährende Anstrengung intellektueller Kräfte auszuführen vermochte. Unsere Maschine sucht nicht bloß die Muskelkraft, sondern auch die Intelligenz des Handwerkers zu ersetzen. Die unzähligen kleinen Summen geistiger Arbeit, die das alte Handwerk in der Einzelproduktion verausgabte, werden durch jenen einmaligen Akt erfinderischer Leistung erspart, der sich in der Konstruktion der Maschine betätigt. Dadurch ist die Einzelarbeit des Menschen wieder auf die rein mechanische Stufe herabgedrückt, nur daß gegen früher diese mechanische Leistung selbst auf das kleinste Maß beschränkt wurde. Die Intelligenz und Kraft eines Kindes, das auf wenige leichte Handgriffe eingeübt ist, kann unter Umständen eine schwierige technische Leistung zu stande bringen. Unvermeidlich steigt und sinkt aber nicht nur der äußere Wert, sondern auch die sittliche Schätzung der Arbeit mit der Höhe der Leistungsfähig-

keit, die zu ihr erfordert wird. In dem technischen Fortschritt der Kultur liegt daher die schwere Gefahr eines gewaltigen sittlichen Rückschritts. Hat das arbeitende Tier dereinst den Unterdrückten aus der Sklaverei befreit, so droht die Maschine den Besitzlosen wieder zum Sklaven zu machen. Dieser Gefahr kann nur sein Auge verschließen, wer die Schläge nicht merkt, die den Rücken eines Andern treffen. Aber verkehrt wäre es freilich, auch hier Hilfe zu hoffen, indem man den vergeblichen Versuch machte, das Rad der Weltgeschichte wieder rückwärts zu drehen. Die Gefahren, welche die Kultur mit sich führt, kann nur der weitere Fortschritt der Kultur wieder beseitigen. Zum Teil mag hier die Hilfe von der Vervollkommnung der technischen Werkzeuge selbst kommen, die, indem sie die Aufgabe der Entlastung von mechanischer Arbeit vollenden, der Ausübung jener intellektuellen Kräfte umso freieren Raum lassen, die niemals durch tote Werkzeuge zu ersetzen und daher niemals in ihrem Werte herabzudrücken sind. In einer andern, freilich äußerlichen Richtung hat dieser ihre eigenen Nachteile ausgleichende Einfluß der Technik längst schon begonnen: in dem umfassenderen materiellen und geistigen Verkehr, der sich durch die maschinenmäßige Verwendung der bewegenden Naturkräfte entwickelt. Doch das Beste wird auch hier der sittlichen Gesinnung zu tun bleiben, wie sie teils in dem freien gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen zueinander, teils in der Gesetzgebung sich betätigt. Sind doch auch jene älteren Formen sittlicher Gebundenheit, die eine nun großenteils hinter uns liegende Kulturentwicklung mit sich führte, die Sklaverei und die Leibeigenschaft, nicht zum wenigsten solchen inneren Motiven erlegen, in die allmählich der Antrieb äußerer Bedingungen sich verwandelte.

d. Die Vervollkommnung der Verkehrsmittel.

Zwischen der technischen Verbesserung der Hilfsmittel des Daseins und seiner Veredlung durch die geistige Kultur nimmt der Verkehr eine mittlere Stellung ein. Er selbst beruht ganz und gar auf der Anwendung technischer Hilfsmittel. Ein Verkehr, der über die engsten und vorübergehendsten Beziehungen hinausging, hat sich erst mittels des Wagens und der Schiffahrt zu entwickeln begonnen. Das Zeitalter des Dampfes und der Elektrizität aber nähert sich mit raschen Schritten dem Ziel, wo die auf unserer Erde vorhandenen Entfernungen kein erhebliches Hindernis für ihre Durchmessung mehr abgeben, und wo alle Teile der dem Einflusse der

Kultur unterworfenen Menschheit in einem ununterbrochenen geistigen Zusammenhang stehen.

Auch hier hat sich das Hilfsmittel den Zweck erst geschaffen. Noch als die ersten schüchternen Versuche mit den neuen Werkzeugen des Verkehrs gemacht wurden, bewegten sich bekanntlich die Vorstellungen über ihre Tragweite in den engen Grenzen der früheren Erfahrung. Das Hilfsmittel hat aber hier nicht nur ungeahnt und fast ungewollt den Zweck geschaffen, sondern es hat auch die Hindernisse beseitigt, die ältere Lebensgewohnheiten und internationale Rechtszustände ihm bereiteten. In diesem Wechselspiel der Erfolge hat sich der Verkehr selbst wieder als ein Mittel erwiesen, das neue, ungeahnte und in der Regel erst kurz vor ihrem Eintritt mit Bewußtsein gewollte Erfolge herbeiführte. Wir sind noch heute mitten in dieser durch den schnell wachsenden Verkehr entstandenen sozialen und internationalen Umwälzung begriffen und vermögen daher deren letzte Erfolge nicht zu übersehen. Nur zwei Ergebnisse sind nicht zu verkennen. Das eine besteht in der Erweiterung des wirtschaftlichen Güterverkehrs, wodurch partielle Notlagen immer leichter ausgeglichen und die Existenzen, die, von ihrer Arbeit lebend, der Gunst und Ungunst wirtschaftlicher Verhältnisse am meisten ausgesetzt sind, vor verderblichen Schwankungen ihrer Lebenslage geschützt werden. Die Erde ist groß genug, um alle Notstände ausgleichen zu können, die sie im einzelnen vermöge der Naturbedingungen, unter denen sie steht, hervorbringt; aber erst der Verkehr läßt diese Eigenschaft allmählich zur Wirkung kommen. Das zweite, in seinen weiteren Folgen vielleicht noch wichtigere Resultat ist der größere Umfang persönlicher Betätigungen, der dem Einzelnen erschlossen wird. Der Arbeitsmarkt, dereinst ein örtlich oder mindestens provinziell beschränkter, ist mehr und mehr ein nationaler und teilweise selbst internationaler geworden. Je weniger infolgedessen das Interesse der Völker Störungen dieses wachsenden friedlichen Verkehrs erträgt, umso stärker werden die Bürgschaften gegen kriegerische Verwicklungen. Der Gedanke internationaler Schiedsgerichte, vor einem Jahrhundert noch als utopische Träumerei verspottet, ist unter der zwingenden Macht der Verkehrsinteressen schon mehr als einmal zur Wirklichkeit geworden. Die größere Freiheit des persönlichen Verkehrs, zusammen mit der gesteigerten Erzeugung und Bewegung materieller Güter, hat endlich jenes Aufblühen und Anwachsen der Städte verursacht, die, so schlimm die Schattenseiten des großstädtischen Lebens auch sein mögen, doch der Anspannung technischer Erfindungskraft und der Verbreitung intellektueller Bildung seine Dienste leistet. Wenn in älteren Zeiten Kunst und Wissenschaft nur unter dem Schutz der Höfe gedeihen konnten, so bieten sich heute ihrer Entfaltung fast ebensoviele Pflegestätten, als Zentren städtischen Lebens einen größeren Aufwand für öffentliche Zwecke möglich machen. Infolge dieser umfassenderen Zwecke findet zugleich das gemeinnützige Wirken der Einzelnen reichere Gelegenheit sich zu äussern, und die Größe der allgemeinen Interessen läßt leichter engherzige Sonderbestrebungen verstummen.

Daß freilich gerade der Verkehr auch sittliche Nachteile mit sich führt, ist augenfällig, und daß dadurch für ganze Zeiten der Vorzug der gesteigerten Kultur ein fragwürdiger werden kann, ist nicht zu bestreiten. Abgesehen von den Gefahren, die das städtische Leben durch die allzuleichte Gelegenheit zur Befriedigung persönlicher Wünsche, durch die Verführung zu gewinnbringenden Beschäftigungen ohne solide Arbeit, durch den Zusammenfluß unsittlicher Elemente, die das Getreibe der Stadt als den günstigen Boden für ihre der Gesellschaft feindlichen Bestrebungen aufsuchen, bietet — die ungeheure Schnelligkeit, mit welcher der moderne Verkehr materielle Güter wie Gedanken in Umlauf setzt, übt an und für sich schon auf jeden eine zerstreuende Wirkung aus. Die moralische Kraft, deren der Einzelne bedarf, um sich auf die Verfolgung bestimmter Lebensziele zu richten, ist darum vielleicht eine größere als ehedem, indes zugleich die öffentliche Pflicht neben dem eigenen Lebensberuf eine gesteigerte Aufmerksamkeit für jene unzähligen Angelegenheiten verlangt, die das allgemeine Interesse beschäftigen. Nimmt man hinzu, daß überall die materielle wie die geistige Produktion an Umfang ins ungeheure gewachsen ist, und daß die Hilfsmittel, die den neuen Erwerb bald in die zunächst beteiligten, bald in die weitesten Kreise verbreiten, unendlich geschäftiger sind als früher, so kann man sich der Überzeugung nicht verschließen, daß das Leben für den modernen Menschen zwar im einzelnen leichter, im ganzen aber um vieles schwerer geworden ist. Es stellt ihm größere Aufgaben, und es stellt an ihn größere Forderungen, selbst außerhalb der ihm zunächstliegenden Lebensziele. Ein Maß von Kraft, das ehedem dem Mittel der Ansprüche genügen mochte, kann heute unter deren Last zusammenbrechen. Gleichwohl lassen diese Schatten der Kultur den Wunsch nicht aufkommen, daß ihr Werk ungetan geblieben wäre. Wie für den Einzelnen große Unter-

nehmungen nicht möglich sind ohne große Gefahren, so ist die Kultur kein Gut, das allen, die von ihm berührt werden, unmittelbar reife sittliche Früchte beschert, sondern dieses Gut setzt nur in den Stand, im Guten wie im Schlimmen mehr zu erreichen, als ohne dasselbe erreichbar wäre.

e. Die geistige Kultur.

In dieser Beziehung steht mit der Entwicklung der Besitzverhältnisse, der technischen Hilfsmittel und des Verkehrs auf gleicher Linie der von ihnen bestimmte letzte Faktor der Kultur, der die Wirkungen aller andern zusammenfaßt: die geistige Kultur. Je allgemeiner die intellektuelle Bildung ist, je mehr ein gewisses Maß derselben zur Forderung wird, die nicht nur der Einzelne an sich selbst, die Familie an ihre Glieder, sondern sogar der Staat an seine Bürger stellt, umsomehr wird dadurch das hauptsächlichste Hindernis beseitigt, das der praktischen Humanität die tatsächliche Ungleichheit der Menschen in den Weg legt. Die Forderung der allgemeinen Menschenliebe behält immer den Charakter eines theoretischen Postulates, solange eine tiefe Kluft geistiger Bildung den Menschen vom Menschen trennt. Ein weitgereister Naturforscher hat die Äußerung getan, er liebe den Neger, wenn er sich in einer möglichst großen räumlichen Distanz von ihm befinde; doch diese theoretische Liebe verwandle sich in instinktive Abneigung, sobald er dem schwarzen Menschenkind unmittelbar gegenüberstehe. Es ist aber nicht sowohl der abweichende physische Habitus als die völlige Verschiedenheit des Denkens und Fühlens, welche die Annäherung erschwert. Sobald die gemeinsame Bildung übereinstimmende Vorstellungen und Interessen erweckt hat, lernen wir allmählich über jene äußeren Unterschiede hinwegsehen.

Doch die Gleichheit der Bildung schließt nicht etwa Gleichheit des Wissens und Könnens in sich. Diese findet nicht bloß an der tatsächlichen Ungleichheit der menschlichen Anlagen ihre Grenzen, sondern sie verträgt sich auch schlechterdings nicht mit jener Vielseitigkeit der Bestrebungen, die ihrerseits eine notwendige Folge der Entwicklung der Kultur und der Bildung ist. Vielmehr beschränkt sich die Forderung der Gleichheit naturgemäß auf diejenigen Lebensgebiete, die wirklich allen gemeinsam sind, auf die allgemein menschlichen Interessen also, die teils aus der Zugehörigkeit zur nämlichen bürgerlichen Gesellschaft, teils aber, über diese hinausreichend, aus den übereinstimmenden sittlichen und ästhetischen Anschauungen und

Gefühlen entspringen. Unsere modernen Bildungsbestrebungen wandeln darin nicht selten auf Irrwegen, daß sie diese Gemeinschaft der Bildung, die allein erstrebenswert und beglückend ist, mit einer Übereinstimmung des Wissens und Könnens verwechseln, die, wenn überhaupt erreichbar, für die ungeheure Mehrzahl der Menschen ein Unglück oder mindestens eine überflüssige Last wäre. Hand in Hand mit jenen falschen Bildungsbestrebungen geht dann das falsche Streben nach Gleichheit, das nicht in den von Beruf, Lebensstellung und äußeren Glücksgütern unabhängigen sittlichen Eigenschaften, sondern umgekehrt gerade in diesen äußeren Dingen die Gleichheit herzustellen sucht. Auch dieses Streben freilich ist nicht ganz ohne ein sittliches Motiv. Insoweit es aus der Ansicht entspringt, daß eine gewisse Sicherheit der äußeren Lebensführung erforderlich sei, wenn jene Gleichheit der sittlichen Bildung ermöglicht werden solle, hat es in der Beschränkung auf diese Forderung seine Berechtigung. Denn unter allen bedenklichen Moralprinzipien ist das der sogenannten Selbsthilfe eines der zweideutigsten. Vortrefflich für den, der den Willen und die Kraft hat sich selbst zu helfen, heilsam für den, dem es nur an der nötigen Energie des Handelns fehlt, aber wertlos für jenen, der zu schwach ist, um den Kampf zu bestehen, ist es ein Verbrechen im Munde desjenigen, der es auf andere anwendet, denen er nicht helfen will. Da die Gleichheit der Bildung sich niemals auf die Gleichheit des Wissens und Könnens beziehen kann, so wird sie auch niemals die Unterschiede der Leistungsfähigkeit der Menschen, der Stellung und des Einflusses, die sie sich durch jene erringen, beseitigen können. Es sei denn, daß es möglich wäre, der Fiktion gewaltsam Geltung zu schaffen, daß alle Anlagen und alle Leistungen einander gleichwertig seien. Gegen die Gleichheit der Anlagen hat aber die Natur ihr Veto eingelegt, und die gleiche Wertschätzung aller Leistungen kann gegen unsere intellektuellen, ästhetischen und ethischen Urteile nicht standhalten. So bleibt denn nur eine Gleichheit als möglicher und wirklicher Zweck übrig: sie besteht in dem gleichen Recht zur Erwerbung der geistigen Güter, welche die Kultur hervorgebracht hat. Dieses Recht schließt, wenn es nicht eine leere Form bleiben soll, die Forderung ein, daß, so verschieden die Lebensstellungen der Einzelnen auch sein mögen, keinem durch den Kampf mit der Not des Daseins die Teilnahme an jenem der Menschheit gemeinsamen Besitze versagt sei. Diese Forderung bleibt jedoch ein sittliches Postulat, das von der Kultur selbst ebensosehr bedroht wie unterstützt wird, und das daher nicht

als ihr Ergebnis, sondern als ihre notwendige ethische Ergänzung sich darstellt.

f. Die sittlichen Vorteile und Nachteile der Kultur.

Hierin ist die Antwort schon angedeutet, die uns die Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens auf die alte Streitfrage gibt, ob die Kultur die Sittlichkeit fördere oder nicht. Der ethische Einfluß der Kultur ist überall ein doppelseitiger. Wie sie der Vertiefung und Verfeinerung der sittlichen Begriffe Vorschub leistet, so eröffnet sie nicht minder der Abweichung vom Guten die mannigfaltigsten Wege. Sie schafft neue Verbrechen, die, wie verschiedene Gestalten des Betrugs und der Fälschung, erst durch die Bedingungen der Kultur hervorgerufen werden; und sie gibt den ältesten Formen der Rechtsverletzung, dem Raub und dem Mord, neue Waffen in die Hand, die, in dem Maße als sie selbst Erfindungskraft und planmäßige Vorausberechnung in Anspruch nehmen, die moralische Schwere des Verbrechens vergrößern. Dazu kommt, daß Motive, die auf einer früheren Stufe ihre moralische Wirkung nicht verfehlen, auf einer späteren unwirksamer werden. Indem die verwickelten Verhältnisse der Gesellschaft die Aussicht eröffnen, daß der Urheber einer Tat unerkannt bleibe, büßt die Furcht vor der Strafe ihre abschreckende Wirkung ein. Von den schlimmsten Folgen wird aber namentlich die Erschütterung der religiösen Beweggründe des sittlichen Handelns. Für den, dessen Sittlichkeit bloß in der Furcht vor einer künftigen Wiedervergeltung ihre Quelle hat, fällt jede Veranlassung weg, sich vor Schuld zu bewahren, wenn ihm der Glaube an diese Wiedervergeltung verloren geht. Nun bringt freilich die geistige Kultur neue und unegoistische Triebfedern der Sittlichkeit hervor, die im einzelnen Fall jenen Verlust reichlich ersetzen können. Aber nicht immer halten Gewinn und Verlust sich die Wage. Ganze Zeitalter leiden, wie der Sittenverfall in der römischen Kaiserzeit eindringlich lehrt, unter der Schwere des Schicksals, daß ihnen die alten Motive der Sittlichkeit verloren gegangen sind und sie neue noch nicht gewonnen haben.

So stehen überall der höheren ethischen Vervollkommnung, zu der die Kultur die Hilfsmittel bietet, die stärkeren Antriebe zur Immoralität und die Hilfe, die sie bereitwillig auch dieser gewährt, gegenüber. Hiedurch kommt es, daß auf einer primitiven Kulturstufe der moralische Zustand ein gleichförmiger ist. Wie der Naturmensch schon in seinem physischen Habitus geringe individuelle Unterschiede bietet, so sind auch auf moralischem Gebiet die Abweichungen nach oben und unten von einem mittleren Zustande unerheblichere. Könnte darum nicht, wenn man nur auf die Gesamtsumme der Güter und Übel blickt, der größere Wert des Guten, der auf der Höhe der Kultur erreichbar ist, durch die Steigerung des Schlechten überwogen werden? Und würde dann nicht jener ursprüngliche Zustand, wo der Mensch zwar das Gute noch nicht in seinen schönsten, aber auch das Schlechte nicht in seinen häßlichsten Formen kennt, an sich vorzuziehen sein? In der Tat, diese Frage ist aufzuwerfen. Aber es ist ebenso gewiß, daß sie niemals zu beantworten ist, wenigstens in dem Sinne nicht, in dem eine solche Antwort allein einen ethischen Wert hätte, unter der Voraussetzung nämlich, daß dem Menschen die Wahl zwischen verschiedenen Kulturstufen freistünde, ähnlich wie er zwischen verschiedenen möglichen Handlungen die bessere wählen kann. Niemand aber kann sich das Zeitalter wählen, in dem er zu leben wünscht. Wir können die Helden der homerischen Welt oder das Rittertum des Mittelalters bewundern; wir können sogar subjektiv der sittlichen Anschauungsweise der einen vor der einer anderen Zeit, ja vor der unserer eigenen den Vorzug geben. Aber es gibt keine Zeit und keine Kultur, die wir als ein allgemein gültiges Vorbild für alle Zeit hinstellen könnten. Denn dies würde das Verlangen in sich schließen, daß das geistige Leben rückwärts gehe oder stille stehe. Darin bestand das Ungesunde und bisweilen Lächerliche der Bestrebungen der Romantik, daß sie das Mittelalter nicht bloß bewunderte, sondern es in der modernen Kunst und sogar in dem modernen Leben wiederherstellen wollte, daß also z. B. Protestanten katholisch wurden, weil das Mittelalter katholisch gewesen war. Jeder Mensch steht in seiner Zeit und innerhalb ihrer Kultur, und eine andere ist für ihn außer Frage. Wenn diese Kultur sittliche Gefahren in sich birgt, die eine andere nicht gekannt, so liegt also darin nur eine Aufforderung für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft, diesen Gefahren entgegenzuwirken, und mitzuhelfen, daß die günstigen Elemente der Kultur über die ungünstigen den Sieg davontragen.

Selbst vom Standpunkte jener bloß subjektiven Wertschätzung aus, die gewisse Kulturstufen um ihrer sittlichen Eigenschaften willen bevorzugt, ohne sie darum wieder zurückrufen zu wollen, ist aber zu beachten, daß wir die sittlichen Tatsachen nicht, wie etwa die Gegenstände der Natur, als in allen ihren Eigenschaften gegeben ansehen dürfen, die so, wie sie sind, angenommen oder verworfen

werden müssen. Wie das sittliche Leben des Einzelnen in dem freien Willen seine ursprüngliche Quelle hat, so unterliegen auch seine äußeren Bedingungen wieder der freien Wahl dessen, der sie auf sich einwirken läßt. Wenn die höhere Kultur ebensowohl größere Gefahren wie reichere Hilfsmittel zur Vervollkommnung des sittlichen Lebens bietet, so sind dies nicht Naturkräfte, die unter allen Umständen einander ganz oder teilweise aufheben müssen, sondern entgegengesetzte Motive, zwischen denen zu wählen ist. Frägt man daher nicht, welche Folgen die Kultur überhaupt mit sich führen kann, sondern — wie die Frage, da Kultur und Sittlichkeit einander durchkreuzende, nicht sich deckende Gebiete sind, von Rechts wegen allein gestellt werden darf — welche Hilfsmittel sie dem Willen zur Verfügung stellt, der sich zum Guten entschieden hat, so kann nicht mehr bezweifelt werden, auf welcher Seite der Vorzug zu suchen sei.

3. Allgemeine Ergebnisse.

a. Die psychologischen Elemente der Sittlichkeit.

Die Begriffe gut und böse, sittlich und unsittlich sind in den vorangegangenen Betrachtungen vorläufig überall in ihrem einem ziemlich unbestimmten Sprachgebrauch entnommenen Sinne verwendet worden, wobei dahingestellt bleiben mußte, ob diese Begriffe wirklich in dem allgemeinen Bewußtsein hinreichende Klarheit besitzen, und ob sie überhaupt bestimmt zu begrenzen seien. Da nun die sittlichen Vorstellungen, wie wir sahen, mit den veränderlichen Bedingungen der Naturumgebung wie des Kultureinflusses selbst sich verändern, so kann der Zweifel entstehen, ob das sittliche Leben wirklich ein zusammenhängender Tatbestand sei, und nicht vielmehr in verschiedene, zum Teil gar nicht sich deckende Erscheinungen zerfalle. Wechseln nicht gut und böse, Tugend und Laster so ungeheuer in der Auffassung der Menschen, daß diese Begriffe immer nur innerhalb beschränkterer Zeitperioden und Lebenskreise einen annähernd ähnlichen Inhalt besitzen, während sie darüber hinaus gänzlich voneinander abweichen, ja möglicherweise in Gegensätze sich umwandeln? Ein Achill oder Odysseus, in denen die Zeit, die zuerst den homerischen Gedichten lauschte, Vorbilder männlicher Tugend sah, wie anders erscheinen sie dem stoischen Philosophen oder gar dem brahmanischen Weisen und frommen Christen, denen

Zorn und Rache, List und Betrug, selbst wenn diese in dem Dienste rühmlicher Zwecke zu stehen scheinen, als verabscheuenswerte Verbrechen gelten! Gegenüber dieser so schwankenden Natur der sittlichen Vorstellungen im allgemeinen Bewußtsein erhebt sich dringend die Frage, ob es überhaupt allgemeingültige Elemente des Sittlichen gibt, oder ob nicht vielleicht das Einzige, was als ein gemeinsames Merkmal anzuerkennen ist, sich darauf beschränkt, daß überall gewisse Handlungen gebilligt und andere mißbilligt werden, wobei aber der Inhalt dieser einem verschiedenen Werturteil unterworfenen Tatsachen der allerverschiedenste sein könnte. Diese Frage ist umso wichtiger, als offenbar die allgemeinen Elemente der sittlichen Vorstellungen, sofern solche überhaupt existieren, diejenigen sein müssen, von denen die wissenschaftliche Untersuchung der sittlichen Erscheinungen auszugehen hat.

Die Bemerkung liegt nahe, jene Veränderlichkeit der sittlichen Vorstellungen möge ihren Grund darin haben, daß alle geistigen Vorgänge der Entwicklung unterworfen sind, und daß daher eine, zwar nicht allgemeingültige, so doch alleingültige Bedeutung denjenigen Elementen des Sittlichen zukomme, die sich bei der letzten und höchsten Entwicklungsstufe desselben als die maßgebenden erkennen lassen. Doch auch diesem Gesichtspunkte gegenüber kann wieder die Frage erhoben werden, ob denn schon mit Sicherheit irgendwo diese letzte und höchste Stufe erreicht, und ob nicht hier, wie bei andern Entwicklungen, mindestens die Keime zu den späteren Zuständen bereits in den früheren enthalten seien. Keine geistige Entwicklung ist denkbar ohne eine bestimmte Kontinuität der Gefühle und Vorstellungen. Wie das Denken des Mannes mit dem des Kindes trotz aller Verschiedenheit durch zahlreiche Fäden verbunden ist, so werden daher auch auf sittlichem Gebiet Elemente nicht fehlen können, die hier einen ähnlichen Zusammenhang bewirken, und denen in diesem Sinne Allgemeingültigkeit zukommt.

Als solche allen Entwicklungsstufen des sittlichen Lebens gemeinsame Elemente werden vor allen Dingen gewisse formale Eigenschaften der sittlichen Vorstellungen anzuerkennen sein. Eine formale Bedeutung besitzt aber zunächst die Tatsache, daß das Sittliche in Gegensätzen sich ausprägt, an die überall die Urteile der Billigung und Mißbilligung geknüpft sind. Hiezu kommt als zweite formale Eigenschaft die, daß als sittlich erstrebenswert gewisse Güter gelten, deren Genuß eine dauernde Befriedigung ver-

spricht. Dieser Gedanke der Dauer prägt sich namentlich in den religiösen Vorstellungen aus, die unter Zuhilfenahme der Vergeltungs- und der Unsterblichkeitsidee die sittliche Befriedigung zu einer zeitlich unbegrenzten, also absolut dauernden zu erheben suchen.

Doch diese formalen Bestimmungen reichen sichtlich durchaus nicht zu, um das sittliche Lebensgebiet von andern abzugrenzen, und sie selbst weisen über sich hinaus. Unsere Billigung und Mißbilligung ist stets bedingt durch einen bestimmten Inhalt wertvoller Handlungen, und jene Eigenschaft der Dauer, die der sittlichen Befriedigung vor andern Affekten zukommt, kann gleichfalls nur aus der eigentümlichen Natur des Sittlichen entspringen. Nun ist es von vornherein unzulässig, den allgemeingültigen Inhalt des Sittlichen Bedingungen zu unterwerfen, die nicht selbst schon allgemein menschlicher Art sind, also z. B. solchen, die einer bestimmten, wenn auch noch so frühen Kulturstufe angehören. In so ferner Vorzeit auch Familie, Staat und äußere Rechtsordnung sich gebildet haben, ihre Ursprünglichkeit ist allzu fragwürdig, als daß wir sie mit der Entstehung der sittlichen Vorstellungen selbst auf gleiche Linie stellen oder gar die letzteren aus ihnen ableiten dürften. Vielmehr müssen wir umgekehrt annehmen, daß alle jene gesellschaftlichen Formen, in denen sich die sittlichen Anschauungen betätigen, erst aus diesen oder mindestens unter ihrer Mitwirkung entsprungen sind. Was bleibt uns aber dann als spezifischer Inhalt des Sittlichen anderes übrig, als gewisse psychologische Elemente, die keine spezifischen äußeren Bedingungen, sondern nur die überall gleiche Natur des Menschen selber voraussetzen? In der Tat sind uns nun solche Elemente in gewissen Trieben entgegengetreten, die zwar in sehr verschiedener Weise entwickelt sein können und darum sehr vielgestaltig in der Erfahrung sich äußern, die aber doch an sich immer und überall die nämlichen bleiben. Sie sind es, die jene beiden großen Erscheinungsgebiete hervorbringen, die wir als die hauptsächlichsten Grundlagen des sittlichen Lebens kennen lernten: die religiösen Anschauungen und das gesellschaftliche Leben, Gebiete, die dann freilich wieder in der mannigfaltigsten Weise sich gestalten und in die vielseitigsten Wechselwirkungen miteinander treten.

Diesen zwei großen Gruppen allgemeiner Tatsachen entsprechen nun zwei psychologische Grundmotive, deren allgemeingültige Natur auf der Konstanz beruht, mit der sie im menschlichen Bewußtsein wirksam werden: die Ehrfurchts- und die Neigungsgefühle. Beide beziehen sich ursprünglich auf gänzlich verschiedene Objekte: die Ehrfurchtsgefühle auf übermenschliche Wesen und Kräfte, die Neigungsgefühle auf die Mitmenschen. Auf jenen beruht zunächst das religiöse, auf diesen das soziale Leben des Menschen. Beide Grundtriebe treten dann aber in die mannigfaltigsten Verbindungen und gewinnen so einen sich wechselseitig verstärkenden Einfluß auf die von ihnen abhängigen Lebensgestaltungen. Insbesondere erwächst jene erweiterte Humanität, welche die höchsten Blüten des gesellschaftlichen Lebens hervorbringt, ursprünglich auf religiösem Boden. Die ganze Entwicklung der Sittlichkeit, so ungeheuer weit ihre Stufen infolge der angedeuteten Wechselwirkungen und des Einflusses nebenhergehender intellektueller Momente voneinander abliegen, beruht so auf der Betätigung jener beiden Grundtriebe der menschlichen Natur. Die Entwicklung dieser Triebe führt aber nicht bloß auf übereinstimmende psychologische Elemente zurück, sondern sie ist auch bestimmten psychologischen Gesetzen unterworfen, die trotz aller Verschiedenheit der Einzelgestaltungen des Lebens einen nicht minder allgemeingültigen Charakter besitzen.

b. Die psychologischen Gesetze der sittlichen Entwicklung.

Die Entwicklung der sittlichen Anschauungen zerfällt, wo immer sie uns in zureichender Vollständigkeit gegeben ist, in vier Stadien, deren charakteristische Merkmale hauptsächlich durch das wechselseitige Verhältnis der verschiedenen nebeneinander herlaufenden Einzelentwicklungen bestimmt werden. Das erste dieser Stadien können wir das vorsittliche nennen. Es ist freilich selbst bei den primitivsten Naturvölkern nicht mehr ganz unberührt von Motiven, die schon in die folgende Stufe hinüberreichen. Immerhin können wir mit größter Wahrscheinlichkeit aus der ganzen weiteren Entwicklung auf seine Existenz zurückschließen. In diesem vorsittlichen Stadium fühlt sich zwar der Mensch an den Genossen der gleichen Horde enger gebunden als an den Stammesfremden. Er lebt daher in Gemeinschaft. Die Horde gewährt ihm Schutz und Befriedigung der Lebensbedürfnisse. Aber die Spuren des Sympathiegefühls, das ihn an den Genossen bindet, werden überwuchert von ungebändigter Selbstsucht. Der Dämonenglaube zeitigt zwar die Affekte der Furcht und des Schreckens; doch von religiösen Ehrfurchtsgefühlen ist schwerlich schon eine Spur zu finden. Mythologische Anfänge ohne religiöse Bestandteile, soziale Verbindungen ohne die Wirksamkeit

irgend merklicher ethischer Motive charakterisieren daher dieses erste, vorsittliche Stadium. Das zweite Stadium ist das der Erweckung primitiver sittlicher Motive. Das Stammesgefühl wächst in gemeinsamer Tätigkeit und in der Abwehr fremder Gewalt. Die ursprüngliche Dämonenfurcht entläßt durch den beginnenden Ahnenkult die ersten religiösen Gefühle. Die so unter dem Aufkeimen der Sympathie- und Ehrfurchtsgefühle und der wachsenden Rückwirkung dieser auf jene beginnenden Anfänge des sittlichen Lebens scheinen überall von gleichartiger Beschaffenheit zu sein: die sozialen Triebe sind von beschränkter Natur, noch immer durch ein rohes Selbstgefühl überwuchert. Noch sind es nur äußere Vorzüge, solche, die dem Träger selbst und seinen Genossen nützlich sind, die als Tugenden geschätzt werden. Dieser Zustand ändert sich dann allmählich durch den Einfluß religiöser Vorstellungen und durch die Wechselwirkungen, in welche die religiösen Gefühle mit den sozialen Trieben treten. Es beginnt damit das dritte Stadium, in dem nun, den Unterschieden religiöser und sozialer Bedingungen entsprechend, eine wachsende Differenzierung der Lebensanschauungen eintritt, so daß dieses Zeitalter als das der Sonderung der sittlichen Anschauungen bezeichnet werden kann. Das vierte Stadium wird endlich durch einen Wandel der religiösen Ideen eingeleitet, mit dem sich in allmählich wachsendem Maße der Einfluß des Nachdenkens über die gemeinsamen Eigenschaften und Zwecke der menschlichen Natur verbindet, ein Einfluß, der sich im Sprichwort, in der Dichtung, in mannigfachen, in Sitte und Brauch fortwirkenden Lebensmaximen zu äußern beginnt und seinen Höhepunkt schließlich in der philosophischen Ethik erreicht. Indem diese beiden Einflüsse, der religiöse und der philosophische, mehr und mehr dem sittlichen Leben eine humane Tendenz verleihen, verwischen sich unter ihrer Wirkung wieder die Unterschiede nationaler Anschauungen. Dieses Prinzip der sukzessiven Differenzierung und Unifizierung der sittlichen Begriffe wird gleicherweise durch den Bedeutungswandel der sprachlichen Bezeichnungen wie durch die Geschichte der religiösen und sozialen Kultur bestätigt.

Innerhalb der so bestimmten Entwicklung macht nun aber noch ein allgemeineres Prinzip seine Einflüsse geltend, dessen Verkennung, wie man wohl sagen darf, an so manchen verfehlten ethischen Theorien die Hauptschuld trägt: das Prinzip der Heterogonie der Zwecke. Mit diesem Namen wollen wir die allgemeine Erfahrung bezeichnen, daß in dem gesamten Umfang menschlicher

Willensvorgänge die Wirkungen der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, so daß hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Wirkungen hervorbringen, an denen sich nun der gleiche Prozeß der Umwandlung von Erfolg in Motiv wiederholen kann. Der Zusammenhang einer Zweckreihe besteht demnach nicht darin, daß der zuletzt erreichte Zweck schon in den ursprünglichen Motiven der Handlungen, die schließlich zu ihm geführt haben, als Vorstellung enthalten sein muß, ja nicht einmal darin, daß die zuerst vorhandenen Motive die zuletzt wirksamen selbständig hervorbringen, sondern er wird wesentlich dadurch vermittelt, daß infolge nie fehlender Nebeneinflüsse der Effekt einer Handlung mit der im Motiv gelegenen Zweckvorstellung im allgemeinen sich nicht deckt. Gerade solche außerhalb des ursprünglichen Motivs liegende Bestandteile des Erfolgs können aber zu neuen Motiven oder Motivelementen werden, aus denen neue Zwecke oder Veränderungen der ursprünglichen hervorgehen. Diese durch die Wirkungen bedingten Veränderungen der Motive können bald allmählich, bald schnell erfolgen. Teils hiervon, teils von dem Umfang der Zweckreihe hängt es ab, wie nahe oder wie fern das erste Motiv und der zuletzt erstrebte Zweck einander liegen.

Das Prinzip der Heterogonie der Zwecke ist es, das hauptsächlich über den wachsenden Reichtum sittlicher Lebensanschauungen Rechenschaft gibt, in deren Erzeugung sich die sittliche Entwicklung betätigt. Auch geht aus ihm hervor, wie falsch man diese Entwicklung auffaßt, wenn man annimmt, was uns auf einer späteren Stufe als Beweggrund einer Handlung entgegentritt oder wahrscheinlich dünkt, das sei von Anfang an für diese bestimmend gewesen. Vielmehr aus dem vorsittlichen ist in stetigen Übergängen das sittliche Leben hervorgegangen. In dem Zusammenleben des Menschen haben die sinnlichen Geschlechts- und Gemeinschaftstriebe allmählich sittliche Elemente in sich aufgenommen. Gleichzeitig ist aber das mythologische Denken mit religiösen Bestandteilen durchsetzt worden, und soziale und religiöse Motive in ihrem Zusammenwirken ließen so schließlich die vollkommeneren Gestaltungen des sittlichen Lebens aus sich hervorgehen. Dem Mythus entstammt die Religion, den Bedürfnissen und Trieben der zur Horde Vereinigten die Sitte, und aus Sitte und Religion in ihrer Wechselwirkung ist die Sittlichkeit hervorgewachsen, ein Erzeugnis, in dem sich jene Faktoren so sehr durchdringen, daß es keine einzige bedeutsamere Erscheinung

des sittlichen Lebens gibt, an der nicht beide beteiligt wären. Im allgemeinen ist es die Sitte, die dem sittlichen Tun seine äußere Form gibt, ihm die Lebensgebiete anweist, in denen es sich betätigt, indes die Religion die Verinnerlichung des sittlichen Bewußtseins auf sich nimmt. Nachdem so Sitte und Religion die Sittlichkeit aus sich geboren, tritt endlich diese mehr und mehr selbständig ihren Erzeugern gegenüber, als ein Gebiet von Gesinnungen und Handlungen, das zwar auf die Sitte zurückwirken, und das mit der religiösen Gesinnung fortan Beziehungen unterhalten kann, das aber an sich nunmehr unabhängig von beiden geworden ist. So ist die reife Sittlichkeit das mündig gewordene Kind von Religion und Sitte.

Indem nun in dieser Entwicklung jede Stufe als die Vorbereitung auf die folgenden erscheint, verbietet es sich zugleich, dem zukünftigen Geschehen Grenzen zu ziehen, die nur in unserer gegenwärtigen Auffassung begründet sind. Die Wirklichkeit ist immer reicher als die Theorie. Darum mag es uns höchstens vergönnt sein, in allgemeinen Umrissen den Weg vorauszuerkennen, den die nächste Zukunft nehmen wird. Die sittlichen Zwecke überhaupt aber sollen wir nicht in den engen Umkreis unserer unmittelbaren Wünsche und Hoffnungen bannen. Das Einzelne will betrachtet sein „sub specie aeternitatis". Dabei ist freilich nicht mit dem Philosophen, der diesen Ausspruch getan, die Unendlichkeit als eine gegebene, von uns unmittelbar im Begriff zu erfassende, sondern sie ist als eine werdende zu betrachten, als eine unendliche Aufgabe, deren Teile wir erkennen, indem wir sie lösen.

4. Das sittliche Leben und die sittlichen Weltanschauungen.

In den Tatsachen des sittlichen Lebens sind die allgemeinsten Grundlagen für die Erkenntnis der Motive, Zwecke und Normen des sittlichen Handelns enthalten. Diese Erkenntnis wird aber erst von dem Augenblick an zu einem selbständigen Ausdruck des sittlichen Bewußtseins, und zugleich zu einem neuen Faktor des sittlichen Lebens selbst, wo sich die Reflexion jener Tatsachen bemächtigt, um über Grund und Zweck der bis dahin instinktiv befolgten sittlichen Forderungen Rechenschaft abzulegen. Auf diese Weise tritt nun die Ausbildung sittlicher Weltanschauungen den Tatsachen des sittlichen Lebens ergänzend zur Seite.

Gliedern wir die Entwicklung dieser Weltanschauungen, der geläufigen Einteilung der Geschichte folgend, nach den drei großen Perioden des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit, so bewahrt diese für das weitere Gebiet der historischen Zusammenhänge bekanntlich vielfach unzulängliche Scheidung gerade für die sittlichen Lebensanschauungen am ehesten eine Berechtigung. Denn hier in der Tat bilden das Auftreten des Christentums einerseits und die mit der Ausbildung der modernen nationalen Literaturen Europas Hand in Hand gehende Erneuerung des geistigen Lebens in Kunst, Wissenschaft und Religion anderseits so bedeutsame Marksteine der Entwicklung, daß dagegen alle sonstigen Einflüsse, so wichtig sie an sich immerhin sein mögen, in die zweite Linie zurücktreten. Freilich weist aber diese Gliederung zugleich auf eine Beschränkung hin, die sich der Versuch einer Entwicklungsgeschichte der sittlichen Weltanschauungen auferlegen muß, wenn er nicht in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen den verbindenden Faden verlieren und das bleibend Wertvolle, das in dem sittlichen Bewußtsein der Gegenwart nachwirkt, hinter so manchem relativ Gleichgültigen oder mindestens für uns nicht mehr Verwertbaren verschwinden lassen will. Denn so sehr man von vornherein dem Glauben sich zuneigen mag, daß die sittlichen Anlagen und darum auch die sittlichen Ziele der Menschheit übereinstimmende seien, so gewiß ist es, daß die direkten Einflüsse geschichtlicher Vergangenheit, unter denen unser heutiges sittliches Bewußtsein steht, im wesentlichen eingeschlossen sind in dem, was wir der Kultur des griechischen und römischen Altertums verdanken, und was in der mit dem Zerfall dieser Kultur zusammengehenden Ausbreitung des Christentums über die Völker Europas seine letzte Quelle hat. Ihr einigendes Band findet aber schließlich das Ganze dieser Entwicklung in seinem Verhältnis zur antiken Kultur. Denn wie der Übergang dieser Kultur in das Christentum den ersten, so bezeichnet der Rückgang auf ihre Errungenschaften im Anfang der Neuzeit den zweiten großen Einschnitt in dem Werdegang der sittlichen Weltanschauungen.

In der Ausbildung dieser Weltanschauungen setzt sich nun fort, was uns in den Tatsachen des sittlichen Lebens als ein unmittelbares Produkt der äußeren und inneren Bedingungen des menschlichen Daseins entgegentrat. In diesen Tatsachen sind die letzten, der bewußten Erkenntnis ihrer Bedeutung anfänglich noch ermangelnden, dann im weiteren Verlauf mehr und mehr selbst schon von be-

stimmten ethischen Vorstellungen getragenen Voraussetzungen eingeschlossen, aus denen sich allmählich die sittlichen Weltanschauungen gestalten. Indem sich diese in den mannigfachsten Versuchen betätigen, über Sinn und Zusammenhang des sittlichen Lebens Rechenschaft zu geben, wirken sie aber wieder auf das Leben zurück. In beiden Beziehungen, als Ausdrucksformen und als Faktoren der sittlichen Entwicklung, bilden sie fortan besonders wertvolle Zeugnisse derselben. Decken sie sich auch nicht in allen Punkten mit dessen wirklichem Inhalt, so zeigen sie doch auf das deutlichste, was einer Zeit als sittlich wertvoll gilt, und was nicht, und was diese als die letzten Beweggründe der subjektiv durch das eigene Gewissen, objektiv durch Religion, Sitte und Recht sanktionierten Willensnormen ansieht.

In dieser doppelten Beziehung, als eine zu klarem Bewußtsein erhobene Vorstellung von der Bedeutung des zuvor instinktiv geübten sittlichen Tuns, und als eine unter Umständen nach mannigfachen Richtungen auseinandergehende Reflexion über dessen Beweggründe, bildet die Entwicklungsgeschichte der sittlichen Weltanschauungen eine naturgemäße Fortsetzung der Entwicklung der Sittlichkeit selbst, wie sie uns in den Tatsachen des sittlichen Lebens gegeben ist. Die ethischen Lehren der Philosophen sind eine wichtige, aber sie sind keineswegs die einzige Quelle einer solchen Geschichte der sittlichen Selbstbesinnung. Vieles, was schon in Sitte und Recht, sodann was in Sage und Dichtung, im Sprichwort und in sonst überlieferten Lebensmaximen zum Ausdruck kommt, gehört nicht weniger hierher. Auch in diesem besonderen Fall hat daher die Philosophie hauptsächlich darin ihren Wert, daß in ihr der Geist der Zeit selber sich spiegelt. In solchem Sinne, nicht als individuelle Überzeugungen einzelner Denker, sondern als Zeugnisse der sittlichen Lebensanschauungen ihrer Zeitalter sollen im folgenden die ethischen Systeme der Philosophen herangezogen werden. Darum bleibt hier vieles Einzelne unberücksichtigt, was für eine Geschichte der philosophischen Ethik von Bedeutung wäre. Überdies aber kann es sich für den vorliegenden Zweck ebensowenig um eine eingehende Geschichte des sittlichen Bewußtseins handeln, wie das Vorangegangene eine irgend vollständige Schilderung der Grundlagen des sittlichen Lebens zu geben beabsichtigte. Vielmehr soll auch hier nur versucht werden, innerhalb der oben angegebenen Grenzen die Entwicklungsgeschichte der sittlichen Weltanschauungen in ihren Hauptumrissen und mit Rücksicht auf die wichtigeren ethischen Probleme zu schildern.

Hierbei bilden nun in der Fülle der Zeugnisse, die wir der Literatur und den sonstigen Überlieferungen der Völker entnehmen können, die ethischen Reflexionen der Philosophen allerdings in doppelter Beziehung besonders wertvolle Zeugnisse. Erstens liegt es von vornherein in der Tendenz der philosophischen Betrachtung, die sittlichen Ideen womöglich auf ihre Quellen zurückzuverfolgen, und sie nicht bloß in einzelnen Richtungen, sondern in ihrem ganzen Zusammenhang zu berücksichtigen. Zweitens aber führt gerade diese Vertiefung in die Probleme in der Regel zugleich eine Einseitigkeit der Betrachtung mit sich, wie sie den sonstigen Zeugnissen des sittlichen Bewußtseins nicht oder mindestens nicht in gleichem Grade eigen ist. Indem die Philosophie den letzten Quellen des sittlichen Bewußtseins nachforscht, fühlt sie sich, dem auch hier sich regenden Einheitstrieb der Vernunft folgend, meist erst befriedigt, wenn sie diese Quellen sämtlich wieder aus einer einzigen abgeleitet hat. So entstehen in den ethischen Systemen der Philosophie durchgängig einseitig gezeichnete Bilder der sittlichen Anschauungen des Zeitalters selbst, und von dem ethischen Gesamtcharakter einer Zeit gewinnt man dann erst eine einigermaßen zutreffende Vorstellung, wenn man alle jene von abweichenden Standpunkten aus gezeichneten Bilder zusammennimmt. Besteht hierin zweifellos eine Unvollkommenheit der in den ethischen Systemen niedergelegten sittlichen Weltanschauungen, so liegt doch auch ein gewisser Vorzug darin, daß durch jene Sonderung die verschiedenen ethischen Motive, die eine Zeit bewegen, in eine klarere Beleuchtung rücken, und daß in ihnen ein wichtiger Faktor der sittlichen Entwicklung selbst zum Ausdruck kommt: der Kampf der sittlichen Weltanschauungen.

Zweiter Abschnitt.

Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen.

Erstes Kapitel.

Das griechisch-römische Altertum.

1. Die Ethik der Griechen.

a. Die Lebensanschauungen der homerischen Welt.

In den homerischen Gedichten tritt uns eine sittliche Weltanschauung entgegen, die man lange Zeit für eine dem griechischen Denken von Anfang an eigene gehalten hat, welche im großen und ganzen selbst noch in der Blütezeit des hellenischen Lebens geherrscht habe. Das ist nach allen Merkmalen geistiger Entwicklung eine innerlich unmögliche Vorstellung. Die homerische Kultur ist nichts weniger als eine primitive: sie setzt eine lange, unserem Blick freilich entschwundene Vergangenheit voraus; und ebensowenig konnte die Weltanschauung, von der sie getragen ist, von dauerndem Bestande sein, wie sie denn auch in der uns zugänglichen geschichtlichen Zeit manche Wandlungen erfahren hat. Aber sie ist nicht nur der Zeit nach eine begrenzte, nach rückwärts wie vorwärts, sondern sie ist sichtlich das Eigentum der Bevorzugten, die auf den Höhen der Gesellschaft stehen. Was in den niederen Schichten des Volkes gedacht und geglaubt wurde, davon schweigt das homerische Epos. Alles spricht aber dafür, daß eben hier alte Glaubensvorstellungen und alte Sitte fortan gepflegt wurden, um dann in späterer Zeit, als sich das mittlere Bürgertum zur herrschenden Macht erhob, ebenfalls wieder in den Vordergrund zu treten.

Doch, wie dem auch sei, Wirklichkeit ist sie einmal gewesen, diese homerische Welt. Ihre Lebensanschauung ist schwerlich die der sagenhaften Vergangenheit, die das Epos schildert; aber sie ist

die der Vornehmen und Edeln seiner eigenen Zeit, und sie hat vermöge der Eigenart des griechischen Volksgeistes, und vielleicht nicht ganz ohne den Einfluß dieser homerischen Dichtungen selbst, auf Jahrhunderte hinaus nachgewirkt, zuerst als lebendiges Vorbild eines auch noch dem späteren Griechen begehrenswert erscheinenden Lebens, dann allmählich nicht weniger durch den Widerspruch, den dieses bei allen edeln Zügen doch rohe Kulturideal bei einer feiner fühlenden und ernster gerichteten Zeit fand. So bleibt die homerische Weltanschauung, so wenig sie eine ursprüngliche ist, und so wenig sie eine bleibende war, doch auch für uns noch der Ausgangspunkt jener Anschauungen über Wert und Unwert des Daseins, über Ursprung und Zweck des menschlichen Lebens, die sich bei den Griechen gebildet hatten und sich dann von ihnen aus in der abendländischen Welt weiterentwickelten. Das Einzigartige, für uns heute noch unwiderstehlich Bezaubernde dieser homerischen Weltanschauung liegt aber in der lebensfreudigen, tatkräftigen Stimmung, die über ihr ausgebreitet ist, in einer Stimmung, die in ernster Arbeit, in der stählenden Übung der Kräfte und deren Erfolgen zugleich den höchsten Genuß sieht, und sich alle die düstern Gedanken, die solche Stimmung stören könnten, fernzuhalten sucht. Überall gilt dem homerischen Griechen das *wirkliche* Leben mit seinen Freuden und Schmerzen, seinen Gütern und Enttäuschungen als der einzige Grund und Zweck des Handelns. Auch die Götter haben für ihn nur eine Bedeutung als Stifter und Erhalter der natürlichen Lebensordnung. Und das Leben glücklich zu gestalten, ist das Ziel alles menschlichen Strebens. So gewinnt hier die *Eudämonie*, die Glückseligkeit, jene herrschende Bedeutung, die sie in der praktischen Ethik der Griechen bis in die späteren Zeiten bewahrt hat. Die Kehrseite dieser lichtfreudigen Lebensauffassung bilden innerhalb der religiösen Vorstellungen die Schilderungen des Lebens nach dem Tode. Der Hades, das Reich der Schatten, gilt als eine düstere Stätte freudlosen Daseins. Keine Hoffnung erfüllt dieses Dasein mit Bildern eines glücklichen, dem irdischen überlegenen Lebens; nur die Schrecken des Todes, der Eindruck des Abschieds von allem, was dem Menschen teuer ist, setzt sich in jenes dunkle unterirdische Reich fort. Auch die strafende Gerechtigkeit der Götter gehört daher ursprünglich ganz und gar dem irdischen Leben an*). Liegt aber auch alles Glück und alle Freude des Lebens im Diesseits,

*) Vgl. oben Abschn. I. S. 91.

so besteht doch der Wert desselben nicht etwa nur in äußeren Glückgütern, noch auch sucht man sich über Schmerz und Unglück hinwegzutäuschen. Vielmehr, das Glück will durch Übung aller Kräfte des Körpers und Geistes, durch Zügelung der Begierden, durch ausdauernde Beharrlichkeit errungen sein. Sind Tapferkeit und Beharrlichkeit dem homerischen Griechen die vornehmsten Tugenden, so sind daher nicht minder unentbehrlich Klugheit und Besonnenheit. Nicht bloß der siegreiche Heldenmut eines Achilleus und die reife Lebensweisheit eines Nestor, sondern auch die den Feind überlistende Verschlagenheit eines Odysseus gelten als rühmenswert, indeß Eitelkeit, Prahlerei, Schmähsucht, wie sie in einem Thersites verkörpert sind, Spott und Verachtung herausfordern.

Von der kränklichen Blässe der Reflexion ist diese homerische Ethik noch unberührt. Sie schildert Vorbilder tugendhaften Verhaltens und ihre Kehrseiten. Auch an Regeln fehlt es nicht ganz, die da andeuten, wie man sein und handeln müsse, um glücklich zu werden. Aber von der Frage, was denn das Glück sei, ist kaum die Rede, oder, wo dies geschieht, da wird, abgesehen von der Fülle der äußeren Lebensgüter und ihrem Genuß, das Glück in den Eigenschaften gesehen, die den Einzelnen vor andern auszeichnen, und in der Tüchtigkeit der Leistungen, in denen er diese Eigenschaften betätigt. Auch diesen Zug hat die Ethik der Griechen bis in späte Zeiten bewahrt. Neben jener Grundvoraussetzung der Eudämonie, als des selbstverständlichen Ziels menschlichen Strebens, ist in ihr die Tugend immer der herrschende Begriff geblieben, wenn auch dieser ebenso sich gewandelt hat, wie das Wort Arete selbst. Als glücklich und tugendhaft zugleich gilt aber nicht nur dem homerischen Griechen, sondern zumeist auch noch dem der späteren Zeit der Mensch, dessen geistige und körperliche Kräfte ungehemmt sich entfalten können, der durch die allseitige Übung dieser Kräfte sich und andere erfreut, so daß ihm Ansehen bei den Mitlebenden und rühmliches Andenken bei den Nachkommen gesichert sind. Als glücklich gilt sodann der, der mit Nachkommen gesegnet ist, die in ähnlicher Weise sich auszeichnen; als glücklich endlich aber auch der Hellene gegenüber dem Barbaren, wenngleich hier die homerische Welt den schroffen Gegensatz späterer Zeiten noch nicht kennt, ebenso wie in ihr der Gegensatz zwischen Herrn und Sklaven durch die noch bestehenden patriarchalischen Zustände wesentlich gemildert erscheint. Immerhin ist in dem lebendigen Stammesgefühl der homerischen Helden schon die Grundlage gegeben zu jenem Staatsgefühl

der besten hellenischen Zeit, die es als eines der höchsten Güter ansieht, einem blühenden, in den Werken des Friedens wie des Krieges vor andern sich auszeichnenden Staat anzugehören. Hieraus entspringt dann jene freilich wohl auch späterhin nur bei Einzelnen zu klarem Buwußtsein gelangte Gesinnung, nach der die staatliche Gemeinschaft unbedingt dem Einzeldasein übergeordnet, der Einzelne um des Staates und nicht der Staat um des Einzelnen willen da sei. Vor den Stammes- und Staatsgenossen sich auszuzeichnen, Ruhm zu erringen unter den Mitlebenden, Ruhm noch bei den Nachkommen, das gilt darum für den Einzelnen als ein Glück, das ein Herodot, der gewiß auch hierin der Wortführer der Gebildeten seiner Zeit ist, höher schätzt als alle äußeren Güter.

Hat die homerische Weltanschauung das Leben und Denken der Griechen, mindestens in den oberen Schichten der Gesellschaft, auf Jahrhunderte hinaus beeinflußt, so würde das sicherlich nicht denkbar sein, wäre sie nicht ein echter Ausdruck des griechischen Volksgeistes selbst gewesen, mochte sie auch besonderer Kulturbedingungen zu ihrer Entfaltung bedürfen. Diese Weltanschauung ist aber eine so eigenartige, trotz der hohen Entwicklung geistiger Kräfte, die sie voraussetzt, so ursprüngliche, bei aller Kindlichkeit des Glaubens und Wissens wiederum so besonnene, daß ihr Bild durch die Vergleichung mit andern Kulturen und Zuständen nur getrübt werden kann. Sie ist innerhalb der griechischen Welt ebensowenig ein Zeitalter der „Aufklärung", wie sie etwas anderes als einige oberflächliche Analogien mit unserm „Mittelalter" gemein hat. Solche Ausdrücke sind daher nur geeignet, falsche Ideenassoziationen zu erwecken, die der Eigenart dieser Kultur und dieser Lebensanschauung Eintrag tun.

b. Der Kampf zwischen Religion und Philosophie.

Doch die Lebensauffassung der homerischen Welt konnte, so tiefe Nachwirkungen sie im griechischen Volksbewußtsein zurückließ, doch vor allem in ihren religiösen Grundlagen, dann aber auch in der sittlichen Wertung der Menschen und Dinge nicht unverändert bleiben. Die wachsende Macht des Bürgertums brachte allmählich Anschauungen zur Geltung, die lange in den niederen Schichten des Volkes ein verborgeneres Dasein gefristet haben mochten. Hatten die siegreichen Kämpfe gegen die Barbaren das Staatsbewußtsein der Hellenen mächtig gehoben, so brachten sie zugleich neue, auf fremdem Boden entstandene Ideen unter

ihnen in Umlauf. Die Entwicklung des städtischen und des staatlichen Lebens, die miteinander zusammenfielen, erhöhten die geistige Beweglichkeit. Der in den ionischen Pflanzstädten Kleinasiens beginnende Handel erweiterte den Gesichtskreis, und allmählich begann ein selbständiges Interesse an Erd- und Völkerkunde Einzelne auch aus dem Mutterlande zu fremden Völkern zu führen und die Kunde von diesen, von ihren Göttern und von ihren Unternehmungen in Krieg oder Frieden unter den Griechen zu verbreiten. So wurde allmählich der naive Glaube an die homerische Götterwelt erschüttert. Schon bei Herodot spielt die Reflexion über den Wert des menschlichen Lebens und über das Verhältnis des Menschen zur Gottheit eine stark hervortretende Rolle. Daß niemand vor seinem Ende glücklich zu preisen sei, daß die Götter den Übermut demütigen, und daß der Mensch nicht nur die Strafe, sondern auch, wenn es ihm glücklich geht, den Neid der Götter zu fürchten habe, das ist eigentlich die ständige Moral seiner Erzählungen. Vollends in den Dichtungen der Tragiker tritt uns weit überwiegend der Ernst des Lebens und zuweilen nicht unvernehmlich der Groll über eine Weltordnung entgegen, die den Schuldlosen mit dem Schuldigen leiden läßt. Schon bei Äschylus äußert er sich zunächst mehr in schweren Zweifeln an der Gerechtigkeit der Götter, als in solchen an den Göttern selbst, bis freilich auch dieser Zweifel vernehmlich in den Schöpfungen des dritten der drei großen Tragiker, des Euripides, anklingt. Damit beginnt zugleich bei Dichtern und Rednern jener Preis der guten alten Sitte, der, wenn er auch nicht immer beweist, daß die alte Sitte wirklich gut war, doch ein ziemlich sicheres Zeichen geänderter sittlicher Lebensanschauungen zu sein pflegt.

In diese Bewegung greift nun, von den griechischen Kolonien ausgehend, die Entwicklung der Philosophie ein. Sie ist vielleicht mehr Ausdruck der neuen Zeitstimmung, als daß sie selbst auf diese erheblich gewirkt hätte. Denn es sind zunächst einzelne Männer, die sich, wahrscheinlich nur von wenigen ihrer Zeitgenossen verstanden, mit den Waffen des strengen Denkens an die grossen Probleme des Daseins heranwagen. Der Geschichte der Wissenschaft gelten diese Männer heute noch als die ersten, die von der phantastischen Naturbetrachtung der mythischen Kosmogonien zu dem Versuch, das Wesen der Welt in Begriffen zu erfassen, fortgeschritten seien. Jener älteste Abriß einer Geschichte der Anfänge der Philosophie, die wir in dem ersten Buch der aristotelischen Metaphysik besitzen, beeinflußt hier bis auf den heutigen Tag unsere Schätzung dieser ältesten Denker. Weil es dem Aristoteles in dieser Einleitung seinem Thema gemäß nur auf eine Schilderung und Kritik der vorangegangenen kosmologischen Lehren ankam, so gelten uns jene noch heute schlechthin als „Kosmologen“ und „Physiker“. Und doch fehlt es nicht an Spuren, die darauf hinweisen, daß diese Zeit des 7. und 6. Jahrhunderts eine Zeit gewaltiger ethischer und religiöser Bewegungen gewesen ist, die vor allem in eben jenen „Kosmologen“ einen energischen Ausdruck fanden. Von zwei Punkten ist, so scheint es, diese Bewegung ausgegangen. Auf der einen Seite steht der Pythagoreismus sichtlich in enger Fühlung mit uralten orphischen Geheimkulten. Er ist wahrscheinlich aus solchen hervorgegangen, indem unter dem Einfluß des beginnenden wissenschaftlichen Denkens das Streben sich regte, für die in jenen Kulten gepflegten Vorstellungen von der Seele und dem künftigen Leben eine Begründung zu suchen*). In dem pythagoreischen Bund, der selbst mehr den Charakter einer religiösen Sekte als den einer philosophischen Schule besitzt, tritt uns so zum ersten Male eine tief in die ethische Entwicklung der kommenden Zeiten eingreifende Erscheinung entgegen, die sonst zumeist nur in spärlichen Andeutungen erhalten blieb: das ist der in diesen Jahrhunderten stark zunehmende Einfluß eines religiösen Sektenwesens, das neben der öffentlichen Religion in den Mysterienkulten ein verborgeneres Dasein führte, das aber allmählich auf Glauben und Gesinnung einen wachsenden Einfluß gewann. In diesen Sekten wird gerade der Gedanke eifrig gepflegt, den die homerische Lebensanschauung sich so ferne wie möglich gehalten, und der auch der späteren Religion der Griechen, soweit er in ihr eine Rolle spielt, wohl nur aus diesen Kulten zufließt: der Gedanke an das Jenseits, an Tod und Unsterblichkeit, und, was damit eng zusammengeht, die Verschiebung der Vergeltungsvorstellungen aus dem diesseitigen in das jenseitige Leben. Daß damit neben den bacchischen und orgiastischen Ausartungen, die besonders da sich bemerklich machten, wo das Treiben dieser Kulte in die Öffentlichkeit trat, im ganzen diese religiösen Sekten eine ernstere Lebensrichtung begünstigten, dafür ist der pythagoreische

*) Erwin Rhode, Psyche, 2. Bd., 3. Aufl., S. 137 ff. Schon Th. Ziegler hat übrigens, hier im Gegensatze zu Zeller, die Bedeutung des Pytagoreismus wesentlich auf ethischem Gebiet gesehen. (Die Ethik der Griechen und Römer, 1881, S. 27.)

Bund mit seiner Forderung der Reinheit des Lebens, seiner Askese, seiner strengen Gymnastik des Körpers und Geistes, die nun nicht mehr als ein erfreuendes Spiel, sondern als ernste Pflichterfüllung geübt wird, endlich mit seiner Hinneigung zu spartanischen Sitten und Staatseinrichtungen ein sprechendes Zeugnis. In der aus dem Orient auf griechischen Boden verpflanzten Seelenwanderungslehre aber äußert sich gleichzeitig das Streben, jenen religiösen Unsterblichkeitshoffnungen samt den an sie geknüpften Vergeltungsvorstellungen eine immerhin wissenschaftliche Form zu geben; und indem diese Form von den Vorstellungen weit abwich, in denen sich die öffentliche Religion ein Fortleben nach dem Tode dachte, regte sich hier die nämliche Selbständigkeit des Denkens, wie sie auch in den kosmologischen Spekulationen der pythagoreischen Schule den überkommenen mythischen Weltbildern gegenübertrat.

Hier steht nun zugleich der Pythagoreismus mit jener andern Gedankenbewegung in naher Beziehung, die den zweiten Ausgangspunkt der neuen ethischen Richtung dieses Zeitalters bildet, und die daneben energisch bemüht ist, die kosmogonische Dichtung durch ein begreifendes Verständnis der Welt zu ersetzen. Sie ist es, die, nachdem sie bei den alten milesischen Physikern begonnen, in den Schöpfungen Heraklits und der Eleaten am mächtigsten nachwirkt. Wenn einige, wie Aristoteles berichtet, von Thales, dem ersten der milesischen Physiker, gesagt hatten, an die Stelle des Okeanos und der Thetys habe er das Wasser gesetzt, so wirft dieses Wort, wahrscheinlich ohne es zu wollen, ein helles Licht auf die gewaltige religiöse Bedeutung dieser neuen Art der Weltbetrachtung. Die alten homerischen Götter konnten ihr gegenüber nicht mehr standhalten; und unausbleiblich mußte diese religiöse Umwälzung nun auch tiefgreifende Veränderungen des sittlichen Bewußtseins mit sich führen. „Die Gottheit ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr," sagt Xenophanes. „Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden, wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst das Aussehen hätte." Von Homer und Hesiod heißt es: „Alles haben sie den Göttern angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig Betrügen." Heraklit aber spricht: „Homer verdiente aus den Preiswettkämpfen verwiesen und mit Ruten gestrichen zu werden." Und: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat

kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein lebendiges Feuer." Hier kann von einem Kompromiß mit der alten Religion nicht die Rede sein. Solche Worte, gewaltig, wie ihnen nur manche aus dem Munde der Propheten des alten Bundes verglichen werden können, erheben die Forderung einer neuen religiösen Weltanschauung, die mit der seitherigen nichts mehr gemein hat. Daß diese Forderung auch die einer neuen sittlichen Lebensanschauung in sich schließt, das erhellt aber klar aus dem verdammenden Urteil, mit dem hier die homerische Welt in der sie repräsentierenden Dichtergestalt getroffen wird. Und noch andere Worte von hohem sittlichem Ernst, die aus einer von der Sonne Homers nicht beschienenen, weit abliegenden Welt zu kommen scheinen, klingen uns aus so manchem Satz Heraklits entgegen. Über das Glück heißt es: „Bestände das Glück in körperlichen Lustgefühlen, so müßte man die Ochsen glücklich nennen, wenn sie Erbsen fressen." Gegen die Sühnezeremonien: „Reinigung von Blutschuld suchen sie vergebens, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot geraten, sich mit Kot abwaschen wollte." Ferner: „Frevelmut soll man eher löschen als Feuersbrunst," und: „Eigendünkel ist eine fallende Sucht." Über gut und böse heißt es: beide seien eines, da doch auch die Ärzte durch ihre Guttaten nur die Krankheit aufheben. Das Denken aber wird der größte Vorzug genannt, und „die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend". Doch „der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Grund hat sie"*). Sicherlich, das ist eine andere religiöse und sittliche Weltanschauung als die homerische. Selbst Demokrits Eudämonismus, so sehr er in dem Genuß des wirklichen Lebens seine Befriedigung findet, wie weit ist er doch entfernt von den Idealen der homerischen Welt! Über den Lebensregeln, die uns von ihm erhalten sind, liegt eine ungetrübte Heiterkeit des Gemüts, ein in der tiefen Überzeugung von den bleibenden geistigen Werten des Daseins ruhender Friede ausgebreitet, zu dem, wie man hier erst begreift, jenes wunderbare Gebäude einer unwandelbaren gesetzlichen Weltordnung, das er in seiner Atomistik entwarf, die harmonische äußere Ergänzung bildet; und wie verkehrt es ist, diesen Denker um einiger naturphilosophischer

---

*) Ich folge hier den trefflichen Übersetzungen von H. Diels, Die Fragmente der vorsokratischen Philosophen, 1903, S. 49 ff.

Analogien willen mit dem Schlagwort des Materialismus abtun zu wollen, springt klar in die Augen. „Wer nach geistigen Gütern strebt,“ so spricht Demokrit, „der strebt nach göttlichem Gewinn, wer nach leiblichem, nach irdischem.“ Und weiterhin: „Gut ist noch nicht Nichtfreveln, sondern nicht freveln wollen.“ „Adel der Zugtiere besteht in der Wohlbeschaffenheit ihres Körpers, der der Menschen in der guten Verfassung ihres Charakters.“ „Wer Unrecht tut, ist unglücklicher, als wer Unrecht leidet.“ „Wer niemanden liebt, kann auch von niemanden geliebt werden.“ „Aus der Klugheit erwachsen diese drei Früchte: wohl denken, wohl reden, recht handeln“ *). Freilich, Gedanken wie diese können nur das Eigentum weniger, weit über die Menge emporragender Menschen sein. Immerhin sind sie aus ihrer Zeit hervorgegangen, und eine Zeit, die solche Gedanken reifte, muß auch sonst starke Antriebe ethischer Selbstbesinnung in sich enthalten haben.

c. Das Zeitalter der sophistischen Aufklärung.

Fast in überstürzter Hast hat die nun kommende Zeit diese ethische Selbstbesinnung gesteigert und sie in weite Kreise getragen. Indem die politischen Geschicke auf lange hinaus Athen zum Mittelpunkt der geistigen Bildung und damit zum Sammelpunkt vorwärts strebender Geister machten, begann hier mit dem perikleischen Zeitalter jene erste, wirkliche Aufklärungsperiode, welche die Geistesgeschichte erlebt hat. Wenn sie im Hinblick auf die Männer, die die Hauptträger der Bildung dieser Zeit waren, die „sophistische“ genannt wird, so tut man dabei freilich gut, zunächst sich der Ideenverbindungen zu entschlagen, die der Name des Sophisten wachzurufen pflegt, seit Plato seine vernichtenden Streiche gegen die Sophistik geführt hat. Mochten diese die eiteln und herabgekommenen späteren Vertreter dieser Klasse mit Recht treffen, die Bedeutung der Sophistik überhaupt wird davon nicht berührt. Wenn diese Männer als die ersten aus der Unterweisung in den Fundamenten der allgemeinen Bildung und aus der Anleitung zu den Kenntnissen und Künsten, deren man in dem regen öffentlichen Leben bedurfte, einen Beruf machten, so war dieser neue Beruf eben aus den Bedürfnissen der Zeit hervorgewachsen; und wenn sie für die Ausübung desselben Bezahlung nahmen, so war

*) Fragmente der vorsokratischen Philosophen, griechisch u. deutsch von H. Diels, S. 402 ff.

das nicht minder eine Folge jener Erhebung des minder begüterten Mittelstandes zu Ansehen und Einfluss, in der sich selbst schon die neue Zeit ankündigte. Bezeichnend genug für die Verbreitung dieser neuen geistigen Bewegung ist es, daß diese Lehrer der Beredsamkeit und anderer, namentlich im politischen Leben nützlicher Kenntnisse aus den verschiedensten Gegenden Griechenlands herstammten. Wenn Athen zum bevorzugten Schauplatz der Tätigkeit dieser Wanderlehrer wurde, so war das wiederum nur eine Folge der dominierenden Stellung, die es auch auf geistigem Gebiet errungen. Wie der Beruf der Sophisten ein Erzeugnis der Zeit war, so ist aber nicht minder die Lebensanschauung, die ihre Führer vertreten, aus den Bedingungen dieser Zeit hervorgegangen. War der alte naive Götterglaube schon durch die vorangegangene Philosophie erschüttert, so waren die kosmologischen Spekulationen, in denen diese das Welträtsel zu lösen versuchte, durch die Widersprüche, in die sie miteinander traten, ihrerseits zweifelhaft. Bereits bei den jüngeren Eleaten und den Schülern Heraklits war daher eine starke Skepsis auch gegenüber diesen Begriffsdichtungen hervorgetreten. Vor allem jedoch war das Interesse selbst ein anderes geworden. Das Wort, das einmal Sokrates aussprach, daß man von den Wiesen und Bäumen nichts lernen könne, es bezeichnet treffend die wachsende Gleichgültigkeit gegen die Naturphilosophie. Der Mensch, sein Wesen, sein Tun, seine Schöpfungen in Sprache, Sitte, Staat — das sind die herrschenden Probleme dieser griechischen wie jeder späteren Aufklärungszeit. Die Stellung aber, die sie danach zur Religion einerseits und zur Wissenschaft anderseits einnimmt, sie wird schlagend durch die zwei Worte bezeichnet, die den geistigen Führer dieser ganzen Aufklärungsbewegung, den Protagoras, zu ihrem Urheber haben: „Was die Götter betrifft, so weiß ich nicht, daß sie sind, noch daß sie nicht sind; denn dies zu wissen hindert die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens,“ und: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, und der nicht seienden, daß sie nicht sind.“ Nicht der Glaube an die Götter wird durch den ersten dieser Sätze zurückgewiesen, sondern der Anspruch, ihr Wesen erkennen zu wollen. Religion und Wissenschaft haben nichts mehr miteinander zu tun, und der einzige Gegenstand dieser ist schließlich der Mensch. Er allein ist das Maß der Dinge: die Welt ist so, wie sie ihm erscheint. Damit braucht die Erkenntnis keineswegs auf den subjektiven, individuell veränderlichen Sinnenschein eingeschränkt zu

werden, und Protagoras selbst hat schwerlich schon diese verneinende Skepis vertreten, mit der dann freilich die spätere Sophistik zu prunken pflegte*). Selbstherrlich aber tritt er ihr in dem gegenüber, was er aus eigener Kraft hervorbringt. Darum ist das menschliche Denken und Handeln nicht bloß der nächste und wichtigste Gegenstand menschlichen Interesses, sondern es ist auch derjenige, der eigentlich allein und unmittelbar unserem Erkennen erschlossen ist. Was Wunder, daß diese sophistische Aufklärung hier alsbald der selbstgewissen Überzeugung verfällt, daß uns das Wesen des Menschen aus der eigenen Reflexion über unser Tun und Lassen vollkommen bekannt sei. Wie der aufgeklärte Philosoph selbst ein verständig überlegender Mann ist, so ist ihm alles, was die Menschheit je hervorgebracht hat, Erzeugnis verständiger Überlegung, und der Wert dieses Erzeugnisses besteht in seiner nutzbringenden Anwendung. Die berühmte Frage, ob „aus Natur oder Satzung" (φύσει oder θέσει) was der Mensch erreicht und erzeugt habe, Sprache, Sitte, Recht und Staat, entstanden — das ist die Frage, deren Aufstellung dieses Zeitalter als ein solches der Aufklärung schon hinreichend kennzeichnet. Bis dahin hatte man die natürlichen Erzeugnisse des menschlichen Zusammenlebens als ein Gegebenes hingenommen, wie die Natur selbst. Indem man die Frage erhob, ob diese naive Anschauung die richtige sei, hatte man sie innerlich schon verneinend beantwortet. „Aller Dinge Maß ist der Mensch" — warum sollte er nicht vor allem auch das Maß der Dinge sein, die er selber hervorgebracht hat? Die Frage würde berechtigt sein, wenn nicht die Antwort, welche die sophistische Aufklärung auf sie gibt, selber eigentlich allzu naiv wäre. Weil der Mensch das Maß aller Dinge ist, die er erzeugt, deshalb ist diejenige Eigenschaft des Menschen, die man aus eigener Übung am genauesten kennt, die Reflexion, Ursprung und Maß aller menschlichen Gebilde. Auch das sittliche Leben ist ein Produkt verständiger Überlegung. Der Mensch handelt als einzelner wie in der Gesellschaft so, wie es ihm selbst am besten dünkt, und das Beste ist jedesmal das für ihn Nützlichste. So mündet die Moral der sophistischen

*) Daß das Bild des Sophisten, das die platonischen Dialoge entwerfen, namentlich dieser späteren Sophistik entnommen ist, wird heute wohl allgemein anerkannt. Auf die wesentlich andere Stellung, die Protagoras einnimmt, hat hauptsächlich E. Laas (Idealismus und Positivismus, I, 1879, S. 18 ff.) und dann neuerdings Th. Gomperz (Griechische Denker, I, 2. Aufl., S. 352 ff.). hingewiesen.

Aufklärung unvermeidlich im Egoismus. Schwerlich hat die ältere Sophistik, an deren Spitze Protagoras steht, dies schon in dem Sinne getan, daß sie die selbstsüchtigen Motive des Einzelnen als schlechthin allein maßgebend für sein Tun ansah, sondern, wie der Satz von dem Maß der Dinge vom Menschen überhaupt galt, so mochte auch als die allgemeine Quelle menschlichen Handelns der Egoismus gelten, ohne daß man dabei die Notwendigkeit einer gewissen Selbstregulierung der Interessen verkannt haben wird. Immerhin hat die Sophistik mit dem Charakter der Zeit, deren Ausdruck sie war, darin wohl gleichen Schritt gehalten. Je mehr im Laufe dieser Zeit das öffentliche Leben selbst zum Schauplatz eines Wettlaufs nach Reichtum und Macht wurde, bei welchem der Staat nicht mehr als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Ausbeutung persönlicher Interessen erschien, umsomehr versuchten auch diejenigen, die es unternahmen, die jüngere Generation zu solchem Wettkampf heranzubilden, eine theoretische Rechtfertigung dieser unerfreulichen Wirklichkeit. Lag es doch ohnehin bei dem vorherrschenden Betrieb der Rhetorik, dessen man sich befleißigte, nahe genug, den Grundsatz, der als Probe rednerischer Meisterschaft galt, „die schwächere Sache zur stärkeren zu machen", auf Handel und Wandel überhaupt zu übertragen. Doch, wie dem auch sei, der entscheidende Charakter der Sophistik auch auf ethischem Gebiet ist zweifellos der, daß sie die Reflexion zum Maßstab nicht nur, sondern zum Motiv des menschlichen Handelns nimmt. Eine Reflexionsethik auf dem verhältnismäßig naiven Standpunkt der Betrachtung, der hier allein möglich war, konnte aber füglich kaum ein anderes als den Egoismus zur Grundlage haben, mochte dabei immerhin in der Art, wie diese geltend gemacht wurde, hier schon, so gut wie in den späteren, ähnlich angelegten ethischen Systemen, ein nicht unerheblicher Spielraum bleiben. Wie das sittliche Leben selbst aller Wahrscheinlichkeit nach mit der wenig gebändigten Herrschaft selbstsüchtiger Triebe begonnen hat, so konnte auch dieser erste Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Moral kaum ein anderes als das eigennützige Interesse zum leitenden Motiv nehmen, und man würde unrecht tun, wollte man die Ergebnisse einer solchen Reflexion und die Aussprüche tiefster Lebensweisheit, wie sie uns von einem Heraklit oder Demokrit überliefert sind, mit gleichem Maße messen. Bei diesen handelte es sich eben immer noch um unmittelbar erfaßte praktische Lebensnormen. Hier aber wurde, so viel sich sehen läßt,

der erste Versuch gemacht, den in der Natur des Menschen liegenden Quellen des sittlichen Tuns nachzugehen.

In diesem Streben steht nun der Mann, der als der erste in der Erforschung dieser Quellen in die Tiefe gedrungen ist, weil er die praktische Lebensweisheit der älteren Denkergeneration mit dem unermüdlichen Trieb nach Erkenntnis der menschlichen Natur verband, Sokrates, an sich durchaus mit der Sophistik auf gleichem Boden. Er ist ein Sohn des gleichen Zeitalters der Aufklärung. Zwar ist er von einem ungleich lebendigeren religiösen Gefühl erfüllt. Ob er aber den Volksgöttern wesentlich anders gegenüberstand als seine sophistischen Zeitgenossen, darf man bezweifeln. Wenn er dem delphischen Gott seine besondere Ehrfurcht bezeigte, so geschah das wohl weniger um der sonstigen mythologischen Attribute dieses Gottes, als um jenes Wahlspruchs der Selbsterkenntnis willen, den der Gott mit dem Philosophen gemein hatte. Den kosmologischen Mythen und ihren Fortbildungen in der Philosophie vollends stand auch er, ebenso wie der Natur selbst, gleichgültig gegenüber. Ebenso ist das Medium, in dem sich das sokratische Denken bewegt, das gleiche: das der Reflexion, der verständigen Überlegung über die nützlichen und schädlichen Folgen menschlichen Tuns, wobei ohne weiteres die Ergebnisse dieser Reflexion als die Beweggründe des Handelns selber betrachtet werden. So ist auch dem Sokrates der Mensch, und zwar der Mensch der Aufklärung, der über Zweck und Mittel reflektierende, das Maß der Dinge. Auch seine Moral ist eine Verstandesmoral, die, wie es auf dieser relativ naiven Stufe nicht anders sein konnte, eigentlich immer wieder auf den individuellen Nutzen als den entscheidenden Gesichtspunkt zurückkommt. Daraus erklären sich denn auch so manche Aussprüche, wie sie namentlich in der xenophontischen Überlieferung enthalten sind, und an deren Echtheit zu zweifeln kein zureichender Grund vorliegt, Aussprüche, die uns heute mit der Vorstellung eines sittlichen Reformators schwer vereinbar scheinen. Wenn er aber trotz alledem ein solcher Reformator, wenigstens für die Kreise, auf die er Einfluß gewann, wirklich geworden ist, so lag dies eben daran, daß sich hier die reflexionslustige und utilitarische Stimmung dieser Aufklärungszeit mit einem Charakter vom höchsten sittlichen Ernste verband. Der Zwiespalt, der sich zwischen seinem tiefen sittlichen Gefühl und den dürftigen Denkmitteln, über die er verfügte, erhob, trieb ihn dann um so energischer an, nun diesen Denkmitteln wenigstens alles das abzugewinnen, was sich ihnen mit

ernstem Bemühen entringen ließ. Damit hängt die zweite Seite der Bedeutung dieses Mannes zusammen, der ungeheure Einfluß, den er als Erfinder und Meister der Induktion und einer auf positive Begriffbildung gerichteten Dialektik auf die kommende Wissenschaft ausgeübt hat, eine Seite seines Wesens, die, wenn man sie in den Vordergrund stellt, leicht dazu verführen kann, in Sokrates, wie es in der Tat geschehen ist, in erster Linie nur den bahnbrechenden Denker der theoretischen Philosophie zu sehen. Daß diese Ansicht freilich von der ihm eigenen Wertschätzung der Dinge weit abführt, und daß Sokrates selbst in seiner Methode nie etwas anderes gesehen hat als ein Mittel, das der sittlichen Selbsterkenntnis dienen sollte, ist augenfällig. Indem er diese Methode, aus der Zergliederung einzelner Meinungen und Tatsachen die festen sittlichen Begriffe zu finden, die als Richtschnur für das menschliche Handeln dienen könnten, in seiner Gesprächführung übt, bleibt sein Standpunkt ganz und gar derjenige der Reflexionsmoral, wie das schon in dem ausschließlichen Wert sich kundgibt, den er der Erkenntnis beilegt. Aber diese Reflexionsmoral gewinnt doch in dem Maße einen tieferen Inhalt, als seine Untersuchung von Anfang an von hohem sittlichem Ernst getragen, und als sein Denken überall auf die Scheidung des Unwesentlichen und Veränderlichen vom Bleibenden und Wertvollen gerichtet ist. So gelten ihm denn auch alle die Beweggründe als nichtig oder mindestens als untergeordnet, die auf die Befriedigung vorübergehender Lust oder vorübergehenden Nutzens ausgehen, die aber als die wahrhaft menschenwürdigen, die eine dauernde Befriedigung erwecken. Allerdings lassen ihn diese Erwägungen einen seinem Inhalte nach sicher definierten Tugendbegriff nicht gewinnen, daher sich denn auch in seinen Ausführungen nicht nur das Gute und das Nützliche und Angenehme bisweilen vollständig zu decken scheinen, sondern selbst verhältnismäßig untergeordneten Arten des Nützlichen ein ethischer Wert zuerkannt wird. Die ganze Lebensanschauung des Sokrates würde man nach solchen einzelnen Äußerungen falsch beurteilen. Denn so unzulänglich im ganzen sein Standpunkt der ethischen Reflexion auch sein mag, so liegt doch der sophistischen Skepsis gegenüber, die überall die subjektive Veränderlichkeit betont, in jener Forderung der Dauer ein wichtiger Fortschritt. Wird bei der Wahl der Motive dem allein, was nachhaltige Befriedigung gewährt, der Vorzug eingeräumt, so ist damit diese Wahl zur Sache einer weit ausblickenden vernünftigen Überlegung gemacht, die von den vorübergehenden die bleibenden Güter scheidet.

Darum fließt aus jener Forderung unmittelbar der sokratische Satz, daß *Tugend und Wissen eins seien*, daß also niemand wissentlich Böses tun könne. Außerdem kann aber das bleibend Wertvolle, wie es für das einzelne Bewußtsein ein feststehendes ist, so auch nicht von Subjekt zu Subjekt wandelbar sein, sondern es muß einen *allgemeingültigen* Wert besitzen. In diesem Sinne schließt sich an den Satz, daß Tugend Wissen, der andere, daß *die Tugend lehrbar sei*. Nur ein Wissen, das seinen festen Grund in den allgemeinen Gesetzen der Menschennatur hat, kann von dem einen mitgeteilt werden an andere. Das ist der volle Gegensatz zu jener Sentenz des Gorgias, nach der, selbst wenn es ein Wissen gäbe, dieses nicht mitteilbar sein würde.

Doch noch eine weitere Folgerung wird durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit des Tugendbegriffs nahe gelegt. Wenn was für den einen auch für den andern gut und nützlich ist, so kann es nicht mehr geschehen, daß die Interessen der Einzelnen wirklich in Streit geraten, sondern wo ein solcher droht, da muß durch vernünftige Erwägung aller wahren Interessen eine Lösung gefunden werden. Zweifellos ist diese Folgerung von Sokrates am wenigsten in seiner Lehre zum Ausdruck gebracht worden. Seine Aufmerksamkeit war allzusehr der individuellen Lebensführung zugewandt, als daß die darüber hinausgehenden Forderungen zu ihrem gebührenden Rechte gelangt wären. Wenn er nach Xenophons Zeugnis gelegentlich äußerte, derjenige Mann scheine des größten Lobes wert, der seinen Feinden im Bösestun, seinen Freunden im Wohltun zuvorkomme*), so scheint hier sein individueller Nützlichkeitsstandpunkt wenig von der landläufigen Volksmoral abzuweichen. Freilich aber darf man nicht vergessen, daß solche einzelne Aussprüche von den Gelegenheiten abhängen, bei denen sie getan wurden, und daß sie daher nicht immer auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Bedeutsamer für Charakter und Tendenz der sokratischen Lehre ist der Hinweis auf die *zwei* Quellen der Sittengebote, auf die geschriebenen Gesetze des Staates und die ungeschriebenen der Götter**). Er ist hier der philosophische Interpret einer Scheidung, die in dem sittlichen Bewußtsein seiner Zeit sich vollzogen hatte, der Scheidung in das *innere moralische Sittengebot* und in die *äußere Rechtsordnung*. In dem Gehorsam gegen beide besteht ihm das

*) Xen., Mem. II 3, 14.
**) Xen., IX 4, 12—25.

Kennzeichen des gerechten Mannes. Hier aber ist zugleich der Punkt, wo sein eigenes Beispiel über den Inhalt seiner Lehren hinausgeht. Seinen eigensten Lebensberuf fand Sokrates in der Belehrung seiner Mitbürger. Zu der ethischen Selbsbesinnung, die ihm Bedürfnis geworden, auch andern nach Kräften zu verhelfen, dies erkannte er als seine höchste sittliche Pflicht, von der er nicht lassen konnte, ohne seinem Leben seinen Inhalt zu nehmen. Doch nicht minder war er von der Überzeugung durchdrungen, und er hat ihr seinen Schülern gegenüber wiederholt Ausdruck gegeben, daß der Gehorsam gegen die Staatsgesetze die Pflicht eines jeden sei. Dem Konflikt zwischen dieser allgemeinen Pflicht des bürgerlichen Gehorsams und der individuellen Pflicht der inneren Berufstreue, die er als ein sittliches Gebot empfand, wußte er nicht anders zu begegnen, als indem er willig dem Todesurteil seiner Richter sich fügte, so leicht es ihm gewesen wäre, durch die Flucht aus dem Kerker oder durch das Versprechen des Verzichts auf seine Lehrweise dem Tod zu entgehen. Mit Recht hat man darum bemerkt, Sokrates sei in den Tod gegangen, weil ihm das Leben ohne jenen freiwillig gewählten Beruf nicht mehr lebenswert schien, und so sei dieser Tod nur eine Bestätigung des nämlichen Eudämonismus, den er in seiner Lehre verkünde. In der Tat, von einem kategorischen Imperativ der Pflicht, dessen Verdienst im kantischen Sinne in der Pflichterfüllung *ohne* Neigung bestünde, kann bei ihm keine Rede sein. Wohl aber handelt es sich hier um ein Glücksbedürfnis, das mit der Pflicht selber zusammenfällt, weil nur die Pflichterfüllung als erfreulich und erstrebenswert gilt. Dazu ist die sokratische Ethik zu sehr eine selbst erlebte gewesen, als daß ihm pflichtgemäßes Leben und befriedigendes Leben (δικαίως ζῆν und εὖ ζῆν) überhaupt als verschiedenes hätte erscheinen können. Doch ein anderes bleibt die Betätigung einer solchen Einheit im eigenen Leben, ein anderes das lehrhafte Aussprechen derselben. Wenn sonst jene meist hinter diesem zurückbleibt, so besteht umgekehrt die Größe dieses Mannes darin, daß seine Lehre nur eine unvollkommene Annäherung an die sittliche Tat seines Lebens ist. Wenn diese Tat hinwegfiele, was wäre uns heute die sokratische Ethik? Was sie uns ist, das verdankt sie in Wahrheit nicht seiner Lehre, sondern seinem Leben, und vor allem dem Einfluß, den dieses Leben auf den größten philosophischen Ethiker der Griechen, der sich seinen Schüler nannte, gehabt hat, auf *Plato*.

d. Die Entstehung des Idealismus und der Religionsphilosophie.

Eine geistige Umwälzung von unermesslicher Tragweite, die auf die spätere Weltanschauung der Griechen und auf die ganze Folgezeit bis in unsere Tage herab ihre Wirkungen ausgeübt hat, vollzog sich im unmittelbaren Anschlusse an die sokratische Lehre. Der Mann, dessen Werk diese Umwälzung war, hat aber, so groß sein persönlicher Anteil an ihr sein mochte, sichtlich zugleich unter dem Antrieb der allgemeinen Stimmung gehandelt, die sich gegen die sophistische Aufklärung und gegen die öffentlichen Zustände richtete, für die man, wie so oft, Symptom und Ursache verwechselnd, jene verantwortlich machte. Der Wunsch nach einer geordneten, von sittlichem Geist getragenen Staatsleitung, die Sehnsucht nach einer Religion, die den längst erschütterten Götterglauben ersetzen könne, hatte sich weiter Kreise bemächtigt. Dies sind, so viel sich sehen lässt, die Antriebe, die den größten der sokratischen Schüler in der Arbeit eines langen Lebens jenes wunderbare Lehrgebäude vollenden ließen, in dem sich das Beste, was bis dahin der hellenische Geist hervorgebracht, mit Gedanken verband, die, der Zeit vorauseilend, die Bedürfnisse kommender Geschlechter prophetisch vorauszusehen schienen. Wohl mochte dem Sprößling einer alten Adelsfamilie der spartanische Staat als leuchtendes Vorbild besserer Zustände vorschweben, wohl mochte ihm auch in der mystischen Theologie der orphischen und anderer Geheimkulte manches als tiefsinniges Symbol einer reineren Gotteserkenntnis erscheinen. Aber das Einzigartige dieses platonischen Idealismus bleibt dies, dass er selbst aus jener Aufklärung hervorging, deren Vertreter er in erbitterter Fehde sein Leben lang bekämpfte, und zu der die platonische Ideenwelt einen Gegensatz bildet, wie selten ein größerer in der Geschichte des menschlichen Denkens bestanden hat. Denn aus dem reifsten Erzeugnis des Aufklärungszeitalters, aus der sokratischen Ethik, der sokratischen Induktion und Begriffsdialektik hat sich in allmählichem Fortschritt, weiter zurückliegende Gedanken in sich aufnehmend und neu gestaltend, die platonische Ideenwelt entwickelt.

So schlug der siegreiche Gegner der sophistischen Aufklärung diese zum Teil mit den Waffen, die sie selber geschmiedet hatte. Als Sokratiker, ganz sich selbst in den Geist des Meisters, dem er seine Worte in den Mund legt, hineindenkend, bewegen sich Platos

früheste Dialoge durchaus um jenen Grundbegriff der Ethik, der zumeist unausgesprochen das letzte und höchste Problem des sokratischen Denkens gewesen war, um den Begriff des Guten; und noch bewegen sich hier die Versuche, diesen Begriff zu bestimmen, innerhalb der nationalen Anschauungen. Die Tapferkeit, die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit und vor allen die maßhaltende Besonnenheit, die Plato als die vorzüglichsten Tugenden hervorhebt, galten ja allgemein dem Griechen als solche. Auch in der Auffassung der Motive dieser Tugenden entfernt er sich zunächst kaum von seinem Vorbilde, indem er im einzelnen nachzuweisen sucht, daß das tugendhafte Handeln glückbringend und nützlich sei*). Nur darin verrät sich von früh an das Einheitsbedürfnis des künftigen Metaphysikers, daß er eine innere Verschiedenheit der einzelnen Tugenden nicht anerkennt, sondern der Einheit des Wissens entsprechend auch die Einheit der Tugenden behauptet**). Keine von ihnen könne ohne die andern bestehen, da sie alle beherrscht werden von der Weisheit, als deren einzelne Teile oder Anwendungen die andern betrachtet werden. Schon in den letzten Dialogen dieser sokratischen Periode, wie im „Kriton“ und „Gorgias“, treten nun aber auch bereits die ethischen Motive des ganzen späteren Systems des Philosophen deutlich zu Tage. Indem Plato, vielleicht mehr unter dem Eindruck des sokratischen Todes als der sokratischen Lehre, den Satz: Unrecht leiden sei besser als Unrecht tun, zu einem ethischen Postulat erhebt, dem er in allen seinen Folgen nachzugehen sucht, wird er zu der Überzeugung gedrängt, daß das Gute seinen ihm allein zukommenden, für sich bestehenden Wert hat, der als solcher nicht mit dem Begriff des Nützlichen oder Angenehmen zusammenfalle. Dennoch würde der Gedanke unerträglich sein, zwischen der Lust und dem Guten bestehe ein dauernder Widerstreit. So bleibt kein anderer Ausweg, als der vorübergehenden Lust die unbegrenzt dauernde gegenüberzustellen. Diese, im sinnlichen Leben unerreichbar, kann aber nur in einem übersinnlichen Dasein gesucht werden***). Diese ethische Forderung verbindet sich nun weiterhin mit dem sokratischen Satz, daß Tugend und Wissen eins seien. Auch das Gute, das Objekt aller Tugenden, ist an sich nur Eines: es ist die weltbeherrschende Macht, die sich ebenso betätigt in

*) Protag. 36, 354—359.
**) Ebend. 18, 329 ff.
***) Rep. I 3, 329, V 20, 476 ff., und bes. IX und X.

den Gestaltungen der Natur wie in dem Denken und Handeln des Menschen. Damit wird das Gute zugleich zum Inhalt des Gottesbegriffs. Doch der Versuch, unter dieser Voraussetzung ein Weltbild zu gestalten, findet an der Tatsache des Unvollkommenen und Bösen eine Schranke. Die sinnliche Welt kann darum nur ein unvollkommenes Abbild einer idealen übersinnlichen Welt sein, ein Verhältnis, das dem zwischen den Begriffen und den sinnlichen Vorstellungen entspricht. In unsern Begriffen tragen wir die Erinnerungen an eine übersinnliche, rein geistige Welt in uns; die Sinneseindrücke sind nur die äußeren Anlässe zur Erweckung solcher Erinnerungen. Jedem Objekt des Denkens entspricht so eine Idee, und das Gute ist die höchste der Ideen, der alle andern untergeordnet sind. In der Welt der Ideen herrscht vollständige Harmonie: jede einzelne steht mit der Idee des Guten in Übereinstimmung. In der räumlichen, sinnlichen Welt dagegen wird die Reinheit der Ideen getrübt: hier können die einzelnen untereinander wie mit der Idee des Guten in Widerstreit treten. So entsteht das Böse und Unvollkommene, das in einem künftigen, übersinnlichen Dasein wird überwunden werden, ebenso wie es in einem dieser Gebundenheit an die Sinnlichkeit vorausgegangenen noch nicht vorhanden war.

Daß das ethische Motiv dieser Weltanschauung durchaus mit dem der religiösen Vergeltungsvorstellungen übereinstimmt, ist augenfällig. Die Verwandtschaft mit der mystischen Theologie der Kulte, in denen diese Vorstellungen gepflegt wurden, ist darum wohl in der Neigung Platos zu erkennen, gerade hier seine philosophischen Gedanken in mythologische Bilder zu verhüllen. In dem Rahmen dieser mythologischen Bilder treten dann auch solche Bestandteile der alten Vergeltungsvorstellungen wieder auf, die in der philosophischen Gestaltung der Ideenlehre keinen Platz finden konnten, wie der Gedanke einer Bestrafung der Sünder und eines Läuterungsprozesses der Schuldigen*). Bedeutsamer noch ist ein anderer, ebenfalls in die mythische Form gekleideter, aber in seinem Kern echt philosophischer Gedanke, der die Frage der Entwicklung der sittlichen Ideen in dem empirischen Bewußtsein berührt. Mit dem Satze, daß dieses die Ideen in der Form der sinnlichen Vorstellungen schaut, ist eine innere Beziehung dieser Vorstellungen zu den Ideen, vor allem auch zur Idee des Guten vorausgesetzt. Aber es ist

*) Phädrus 248 ff. Phädon 109—115. Rep. X. 614 ff.

zugleich gefordert, dass diese Idee nicht in unverhüllter Gestalt dem Bewusstsein gegeben sei, sondern ebenfalls in einer sinnlichen Form, aus der erst das dialektische Denken den der Idee adäquaten Begriff erzeugt. Diese sinnliche Form des Guten ist nach Plato das Schöne. So führt er hier den alten hellenischen Gedanken einer inneren Einheit des καλόν und des ἀγαθόν in seine Philosophie ein. Im Phädrus knüpft er diesen Gedanken an das mythologische Bild des Eros, des Liebesgottes, an, der als ein von den Göttern stammender Wahnsinn von dem Liebenden Besitz ergreife, indem er an dem Anblick des Schönen die Liebe entzünde, die eine Sehnsucht der Seele nach dem unvergänglichen Urbild des Schönen sei. Unter allen Ideen ist die der Schönheit die strahlendste, daher sie auch in ihren irdischen Abbildern durch den klarsten unserer Sinne, durch das leuchtende Auge erkannt wird. So entzündet sich an dem Anblick der Schönheit die Erinnerung an die Ideenwelt. Aber diese durch das schöne Objekt erweckte Erinnerung legt selbst wieder eine Entwicklung zurück, ähnlich wie sich ja auch die Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung allmählich zum Begriff erhebt. Die niederste Stufe ist die Liebe zum einzelnen schönen Körper; die zweite die Liebe zum Schönen in mannigfachen Gestalten, die noch am Sinnenschein haftet, doch in ihm schon dem Allgemeinen sich zuwendet. Die dritte ist die Liebe zur Schönheit der Seele, zur sittlichen Schönheit. Auch sie ist zuerst dem Einzelnen, der einzelnen sittlichen Persönlichkeit zugewandt, erhebt sich dann aber auf der vierten und höchsten Stufe zu jenem allgemeinen Sein, das der Inhalt der Wissenschaft und als solcher das vollkommenste Abbild der Ideenwelt selbst ist. Schon die sinnliche Liebe enthält jedoch diese letzte Form in ihrem Keime. Denn die Liebe des Freundes zum Freunde, durch die körperliche Schönheit angefacht, erhebt sich zur geistigen Liebe, und indem diese durch das gemeinsame Streben nach Wissen gepflegt wird, entspringt aus ihr endlich die Liebe zur Idee des Guten und Schönen selbst, das so als der wahre, wenngleich nur dunkel erkannte Gegenstand auch jener niederen Formen erscheint*).

Dieser erste Versuch, zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen eine innere Beziehung zu suchen, ist für Platos Ethik folgenreich. Durch sie ist diese vor einer Gefahr bewahrt geblieben, mit welcher der Gegensatz zwischen der Vollkommenheit der Ideen-

*) Phädrus 237—257.

welt und der Unvollkommenheit des sinnlichen Daseins sie bedrohte. Daß gleichwohl auch Plato dieser Gefahr, der Neigung zur Askese und Weltflucht, nicht ganz entging, dafür bildet namentlich der unter dem mächtigen Eindruck der Sterbestunde des Sokrates stehende „Phädon" ein sprechendes Zeugnis. Hier wird ausgeführt, daß die Seele, da sie dereinst wieder in ihre übersinnliche Heimat zurückkehre, schon auf Erden der Trennung von dem sinnlichen Leibe so viel als möglich sich nähern solle, indem sie, der Sinnenlust entsagend, sich auf sich selber zurückziehe*). Wenn diese Stimmung auf die Dauer nicht die Übermacht gewinnen konnte, so ist dies vielleicht in erster Linie dem lebendigen Gefühl für die ethische Macht des Schönen und der Überzeugung zuzuschreiben, daß die schöne Idee der sinnlichen Form zu ihrer Betätigung nicht entbehren könne. Unter dem mäßigenden Einfluß dieser Überzeugung steht daher die sittliche Lebensanschauung seiner reiferen Jahre, wie sie vor allem in seinem größten ethischen Werke, in dem „Staat", niedergelegt ist.

Wohl bleibt auch hier der Grundgedanke der Ideenlehre der vorwaltende, daß die Sinnenwelt in einem übersinnlichen, rein geistigen Sein ihren bleibenden Hintergrund habe, dessen dunkle Erinnerung die Seele in sich trage, und in das sie als in ihre Heimat zurückstrebe. Aber die sinnliche Welt ist zugleich ein Bild der Ideenwelt, und sie wird dies umsomehr, je mehr es dem von der Weisheit geleiteten sittlichen Handeln gelingt, die Idee des Guten in die Wirklichkeit überzuführen. Indem der Mensch dies vollbringt, gleicht seine Tätigkeit der des Weltschöpfers, der, selbst eins mit jener herrschenden unter den Ideen, die Natur in ihren verschiedenen Gestaltungen geschaffen hat, indem er die Ideen an ihnen teilnehmen ließ, wie dies Plato in dem „Timäus" in mythischer Form ausführt. Wie aber die Idee des Guten hier nicht in einer einzelnen Naturgestaltung, sondern nur in dem Zusammenhang des Weltganzen zu ihrer Verwirklichung gelangt, so ist auch der Mensch in der beschränkteren Sphäre seines sittlichen Handelns nicht als Einzelner, sondern nur als Gesamtheit, im Staate befähigt, das Gute hervorzubringen. Nach dem Maß, in dem der Staat diesen Zweck erreicht, bestimmt sich sein sittlicher Wert. Von diesem Gesichtspunkte aus zeichnet Plato ein Staatsideal, bei dem ihm die Weltschöpfung und besonders die Schöpfung des

*) Phädon 79—84, 107.

Menschen in gewissem Sinn ein Vorbild der durch den Menschen zu vollbringenden Staatsschöpfung ist. Wie die menschliche Seele in drei Teile geschieden ist, in die erkennende, die fühlende und die begehrende, von denen die erste die Herrschaft über die beiden letzteren führt, so soll der Staat in drei diesen Seelenteilen entsprechende Stände geschieden werden: in den der Regierenden, dem als dem Träger des Vernunftprinzips die Pflege der Gerechtigkeit, die Obhut über die Staatseinrichtungen und die Erziehung der Jugend in die Hand gegeben ist; den Stand der Krieger, der den Schutz des Staates nach außen zu sichern hat; und endlich den Stand der Landbebauer und Gewerbetreibenden, dem die niederen, für die Notdurft des Lebens unerläßlichen, doch an sich nach der Meinung des aristokratischen Philosophen ethisch wertlosen Beschäftigungen obliegen. Diesen drei Ständen entsprechen drei Haupttugenden, zugleich die Betätigungen jedes der drei Teile der Seele: die Weisheit, die Tugend der Vernunft, die Tapferkeit, die Tugend des mutigen Seelenheils, des θυμός, die Besonnenheit, die Tugend der begehrenden Seele, der ἐπιθυμία. Diese Tugenden sind freilich, ebensowenig wie die ihnen entsprechenden Teile der Seele, getrennt voneinander zu denken. Zwar kann von den niederen Ständen nicht die höhere, wohl aber muß von den Regierenden zugleich jede der niederen Tugenden verlangt werden. So entsteht durch die Vereinigung dieser drei Tugenden in ihrem richtigen Maßverhältnis die vierte, die Gerechtigkeit. Sie ist es, auf deren Betätigung ganz und gar die Erhaltung der Staatsordnung beruht; denn sie sorgt dafür, daß die einzelnen Teile, jeder auf seinem besonderen Gebiete und nach seiner besonderen Tugend, harmonisch zu einem Ganzen sich fügen*).

Zwei Züge sind es, die dieser platonischen Ethik, so sehr sie auch zunächst auf einen kleinen Kreis Auserwählter beschränkt bleiben mochte, doch als einem geistigen Symptom dieser Zeit, vor allem aber um ihrer Wirkung auf kommende Zeiten willen ihre hohe Bedeutung sichern. Der eine besteht in der engen Verbindung von Religion und Philosophie. Aus dem langen Kampf der Philosophie gegen die Götter des Volksglaubens waren hier als bleibende Errungenschaften eine philosophisch geläuterte Religion und eine von religiösem Gefühl getragene Philosophie erstanden. So ist die platonische Ideenlehre, indem sie diese beiden Seiten vereinigt,

*) Rep. IV.—VI.

gleichzeitig der erste Versuch einer Religionsphilosophie und das erste in der Geschichte hervorgetretene System des philosophischen Idealismus. Wie nahe fortan beide verbunden blieben, das bezeugte trotz seiner ungleich mehr der Wirklichkeit zugewandten Denkweise Aristoteles, als er seiner Metaphysik auch den Namen der *Theologie* beilegte. Der zweite hervorstechende Zug der platonischen Ethik, der für die Stellung zu den praktischen Fragen des Lebens maßgebende, ist sodann die Hintansetzung der *individuellen* sittlichen Zwecke gegenüber den *allgemeinen, politischen*. Wohl ist der Staat auch für den Einzelnen das Hilfsmittel, das ihn durch die Erziehung und eine vernunftgemäße Lebensordnung zur Tugend gelangen läßt. Doch über dieser individuellen Aufgabe steht doch der Staat selber, da nur er, niemals der Einzelne, die volle Harmonie der Tugenden erreichen kann. Auch die früher, auf dem beschränkteren sokratischen Standpunkt der individuellen Moral von ihm so stark betonte Forderung der Einheit der Tugenden wird daher nun wesentlich ermäßigt. Da der Einzelne fast nur noch als dienendes Glied des Ganzen erscheint, so kann es genügen, wenn er nur die *eine* der Tugenden, die seiner Lebensstellung entspricht, in sich entwickelt. Darin allein bleibt auch hier noch die Einheit gewahrt, daß bei den Lenkern des Staates alle Tugenden verbunden sein müssen. An die Stelle der früher behaupteten Identität ist daher die *Beherrschung* der niedrigeren Tugenden durch die höchste, die Weisheit, und die Verbindung ihrer aller zu der harmonisierenden Tugend getreten, zur Gerechtigkeit.

e. Die Entdeckung des ethischen Wertes der Affekte.

Die sittlichen Lebensanschauungen, die sich bis dahin unter dem Einfluß der Philosophie entwickelt hatten, waren auf dem Boden jener natürlichen Reflexion entstanden, die in der vernünftigen Überlegung die Quelle aller menschlichen Handlungen, in der Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen den Zweck der sittlichen Erziehung erblickt. In dem sokratischen Satz, daß Tugend und Wissen eins seien, erscheint diese natürliche Reflexionsmoral in ihrer edelsten und zugleich in ihrer am schärfsten ausgeprägten Form. Auch die platonische Ethik bewegte sich umsomehr auf dem gleichen Boden, zu einem je mächtigeren Werkzeug indessen die dialektische Übung des Denkens geworden war. Wo dieses Hilfsmittel nicht zureichte, da nahm der philosophische Dichter zum symbolisierenden Mythus seine Zuflucht. Aber indem die platonische

Philosophie eine Vertiefung in die ethischen Probleme anregte, wie sie die vorangegangene Zeit und wie sie vor allem auch Sokrates nicht gekannt, konnte es nicht ausbleiben, dass die wirklichen seelischen Kräfte, die hinter den Erscheinungen des sittlichen Lebens verborgen liegen, allmählich die Aufmerksamkeit auf sich lenkten. Diese Kräfte in dem Walten der Affekte, in der Selbsterhaltung des Willens und des Charakters entdeckt zu haben, ist das unvergängliche Verdienst des *Aristoteles*. Diese Entdeckung treibt ihn zugleich an, den Bedingungen nachzugehen, in denen das sittliche wie das politische Leben seine Wurzeln hat. So stellt er seine Ethik wie Politik auf den Boden der Erfahrung. Die Theologie wird in die Metaphysik verwiesen. Doch das Wollen und Handeln und das gemeinsame Leben gehören der diesseitigen Welt an. Der Hauptgegensatz zwischen Plato und diesem seinem größten Schüler liegt darum nicht auf dem Felde der Metaphysik — hier ist im letzten Grunde doch auch Aristoteles Theologe aus der platonischen Schule geblieben — sondern auf *praktischem* Gebiet. Hier stand der aus der Ferne Hergewanderte, der Sprössling eines in der nüchternen Beobachtung des Menschen geübten Ärztegeschlechtes, von vornherein dem Leben und Treiben seiner Umgebung als ein unbeteiligter Beschauer, den menschlichen Leidenschaften als ein besonnener Beobachter gegenüber. So wurde er der Schöpfer einer realistischen Ethik und Politik, die auf die Philosophie und durch sie auf die sittlichen Weltanschauungen der kommenden Jahrhunderte nicht weniger gewirkt hat, wie der platonische Idealismus. Nicht was das Gute an und für sich oder in einer überirdischen Welt sei, sondern was es für den Menschen innerhalb der Bedingungen der wirklichen Welt bedeute, darin liegt demnach für Aristoteles das ethische Problem. Daß der Einzelne nicht für sich, sondern nur in der staatlichen Gemeinschaft das höchste Gut erreichen könne, darin ist er freilich auch von seinem Standpunkte aus mit Plato einig. Darum ist ihm die Politik der Abschluß der Ethik, und den Menschen definiert er als ein „politisches Wesen“. Doch nicht bloß deshalb erscheint ihm das staatliche vollkommener als das einzelne Leben, weil es höhere Zwecke erreicht als dieses, sondern vor allem auch deshalb, weil die Zwecke des Einzelnen nur unter Mithilfe des Staates vollkommen erreichbar sind*). Hier wie dort bestehen ihm aber diese Zwecke in der

*) Nikom. Eth. I, 1. Polit. I, 1.

Erreichung der Glückseligkeit. Darüber, daß Glückseligkeit der Inhalt des Guten sei, kann nach seiner Meinung kein Streit bestehen; nur darüber, was sie sei und wodurch sie gefördert werde, sind verschiedene Ansichten möglich. Die Erwägung der letzteren bewegt sich nun durchaus auf dem Boden der Wirklichkeit; jede von ihnen erhält, was ihr gebührt. Daß die sinnliche Lust, der Reichtum, die Ehre in gewissem Maße als Güter anzuerkennen sind, scheint unzweifelhaft. Doch auf den Rang eines höchsten Gutes dürfen sie nicht Anspruch erheben, denn dieses kann — darin haben Sokrates und Plato richtig gesehen — nur aus der Betätigung des höchsten Seelenvermögens, der Vernunft, entspringen. Darum besteht die Tugend in der richtigen Tätigkeit der Vernunft, und in ihr zugleich die wahre Glückseligkeit. Bei dieser Auffassung des Tugendbegriffs ist der weite Umfang der griechischen Arete nicht zu vergessen. Tugend ist auch bei Aristoteles Tüchtigkeit, und in diesem Sinne unterscheidet er die Tugenden nach der doppelten Richtung, in der die Vernunft sich betätigt: bei ihrem theoretischen Tun bleibt diese auf sich selbst eingeschränkt, ohne in Beziehung zu treten zu den übrigen Seelenvermögen, bei dem praktischen wirkt sie mäßigend und lenkend auf die Begierden. Die theoretische Vernunft betätigt sich daher im Denken, die praktische im Wollen. Jede dieser Richtungen hat ihre Tugenden für sich. Die theoretischen oder dianoëtischen sind: Weisheit, Einsicht, Klugheit; Beispiele der ethischen sind: Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Freigebigkeit u. s. w. Nur die ethischen Tugenden beziehen sich demnach auf das sittliche Handeln, sie sind Tugenden in unserem Sinne des Worts; die dianoëtischen würden wir nicht Tugenden, sondern Fähigkeiten nennen: sie können für die eigentlichen Tugenden, namentlich die wertvollste derselben, die Gerechtigkeit, in hohem Maße förderlich sein; aber dies geschieht doch nur, indem sie auf den Willen Einfluss gewinnen, wenn sie also gewissermaßen die dianoëtische in eine ethische Tugend verwandeln. Unter diesem Gesichtspunkt bekämpft Aristoteles nachdrücklich den sokratischen Satz, dass die Tugend Wissen sei, und die damit im Zusammenhang stehende Behauptung, niemand könne wissentlich Böses tun*).

Mit dieser Scheidung der Tugenden ist das eigentliche Gebiet der Ethik zum ersten Mal mit Sicherheit abgegrenzt. Sokrates

*) Nikom. Eth. VI, 13, VII, 3.

hatte die Vernunft als das Organ des sittlichen Handelns nachgewiesen; aber diese Erkenntnis hatte bei ihm zu einer Überschätzung der ethischen Bedeutung des Wissens geführt: Denken und Wollen waren ihm noch unterschiedslos ineinander geflossen. Auch Plato hatte diesen Standpunkt nicht überwunden. Erst Aristoteles erkennt innerhalb des allgemeinen Gebietes der Vernunft den Willen als die spezifisch ethische Funktion, und demgemäß besteht ihm die sittliche Tugend nicht mehr im richtigen Wissen, sondern im guten Wollen, das zwar vom Wissen abhängt, aber nicht mit ihm eins ist. Mit Rücksicht auf diese Betätigung des Willens betont Aristoteles überdies nachdrücklich den Einfluß der Übung. Ist auch die Anlage zur Tugend in Jedem gelegen, so muß doch diese Anlage, wie jede andere körperliche oder geistige Fähigkeit, durch Übung gestärkt werden. Der Anreiz zu dieser Übung besteht aber darin, daß die Tugend das höchste Gut ist, d. h. daß sie in eminentem Maß fähig ist, Glückseligkeit zu erwecken. Denn auch die Tugend kann nicht ohne Lustmotive geübt werden. Sie wird nur erstrebt, weil sie die vollkommenste Lust gewährt. Doch, um dies zu erkennen, dazu ist Überlegung und Einsicht erforderlich. Darum handelt der Mensch nicht von selbst tugendhaft, sondern es bedarf dazu der Entwicklung der Vernunft und ihrer Einwirkung auf den Willen*).

Nachdem die Tugend als die vernunftgemäße Lenkung des Willens erkannt ist, bleibt nun aber der eigentliche Inhalt des Tugendbegriffs noch dahingestellt. Nur so viel ist klar, daß kein Motiv mehr vorliegt, eine Einheit der Tugenden oder auch nur eine Beschränkung auf eine eng begrenzte Zahl zu behaupten. So viel Arten vernunftgemäßen Wollens, so viel Arten der Tugend kann es geben. Bei einer allgemeinen Feststellung des Tugendbegriffs kann es sich daher nicht um materielle Bestimmungen, sondern nur um ein formales Kriterium handeln, in welchem die verschiedenen Tugenden übereinstimmen. Ein solches ergibt sich nun gerade daraus, daß die Tugend auf der Mäßigung und Lenkung der Begierden durch die Vernunft beruht. Hier bietet sich nämlich zunächst die Erwägung, daß sich alle Begierden, Gefühle und Affekte tatsächlich zwischen Gegensätzen bewegen. Eine Folge davon ist es, daß auch die sittlichen Fehler, die aus dem ungezügelten Walten der Begierden entspringen, solche Gegensätze enthalten. Jedem

*) Nikom. Eth. II, 1—3, X, 5, 6.

Laster steht ein anderes Laster von entgegengesetzten Eigenschaften gegenüber: so dem Geiz die Verschwendung, der Feigheit die Tollkühnheit, dem Übermut die kriechende Demut. Beruht die Tugend auf der Zügelung der Begierden durch die Vernunft, so kann sie also nur darin bestehen, daß sie jeweils zwischen zwei entgegengesetzten Fehlern die richtige Mitte hält. In der Tat liegt zwischen je zwei Lastern eine Eigenschaft, die wir als eine tugendhafte, und deren Betätigung wir als eine Bedingung menschlicher Glückseligkeit auffassen. So ist die Tapferkeit die richtige Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Selbstbeherrschung zwischen Wollust und asketischer Glücksverachtung, die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung, die Großherzigkeit zwischen Kleinlichkeit und prahlerischer Üppigkeit, die Seelengröße zwischen Unterwürfigkeit und Aufgeblasenheit, der Stolz zwischen Ehrsucht und falscher Bescheidenheit, die Sanftmut zwischen Stumpfsinn und Jähzorn u. s. w. Über alle diese einzelnen Tugenden ragt aber als die vollkommenste die Gerechtigkeit, bei der Aristoteles etwas gezwungen die richtige Mitte darin sucht, daß sie zwischen Unrecht tun und Unrecht leiden mitten inne liege, oder an einer andern Stelle, daß sie Jedem das Seine, keinem zu viel und keinem zu wenig, gebe. Gerade die Gerechtigkeit zeigt aber, daß die vollkommene Tugend nur im Staate erreichbar ist; denn sie ist unmöglich ohne den Schutz, der ihr hier durch gerechte Gesetze zu teil wird*).

Hier schließen sich daher an die Erörterungen der Ethik unmittelbar die der Politik an, dieses reifsten, leider unvollendeten Werkes des Philosophen. In seiner maßvollen, nicht einen idealen Zukunftsstaat, sondern wirkliche Zustände schildernden Weise ist es das volle Gegenbild des platonischen „Staates". Indem es den realen Bedingungen der verschiedenen Formen staatlichen Lebens nachgeht, führt es aber zugleich in die politische Betrachtung den wichtigen Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwicklung ein. Denn die verschiedenen Staatsformen, das Königtum, die Aristokratie, die Herrschaft des Bürgerstandes oder die „Politie", endlich die Demokratie, sie werden hier als Stufen einer natürlichen Entwicklung nachgewiesen, die mit der Ausbreitung des Wohlstandes und der politischen Bildung auseinander hervorgehen. Daneben fehlt freilich jenes Prinzip der Gegensätze, das für die Lebensführung des einzelnen Menschen eine so schwerwiegende Bedeutung besitzt, auch hier nicht. Neben dem gerechten und maßvollen ist im allgemeinen bei jeder Regierungsform ein ungerechter und maßloser Gebrauch der Gewalt möglich. Darum gibt es zu den meisten jener natürlichen Entwicklungsformen des Staates eine widernatürliche Abart, die dann zu entstehen pflegt, wenn sich eine Regierungsform, die den bestehenden öffentlichen Zuständen widerspricht, mit Gewalt durchsetzt. So steht dem Königtum die Tyrannis, der Aristokratie die Oligarchie, der Demokratie die Ochlokratie, die Herrschaft des Pöbels, gegenüber. Nur der „Politie", der Regierung des begüterten und besonnenen Mittelstandes, fehlt diese schlimme Gegenform; denn, wo sie sich einstellen möchte, da schlägt stets die Politie in irgend eine andere der widernatürlichen Formen, namentlich in Tyrannis oder Oligarchie, um. Damit kommt schließlich auch in der Politik das ethische Prinzip der richtigen Mitte zur Geltung. Denn die Politie bewährt sich eben hier für ein gereiftes Staatswesen als die richtige Mitte zwischen den Gegensätzen der Einzelherrschaft und der Herrschaft Aller*). So deutlich sich in diesen politischen Erörterungen die Zustände und Wechselfälle der griechischen Städterepublik und besonders des athenischen Staatswesens in den letzten Jahrhunderten ihrer Selbständigkeit spiegeln, so hat sich doch jenes Prinzip der Entwicklung der Staatsformen mit einer Ergänzung durch das der richtigen Mitte auch in der Zukunft und unter völlig anders gearteten Verhältnissen behauptet, so daß sich, wie sehr auch unsere modernen staatlichen Zustände über den griechischen Städtestaat hinausgewachsen sind, doch die aristotelische Einteilung der Staatsformen und bis zu einem gewissen Grad sogar seine Lehre von ihrer Evolutionsfolge bis zum heutigen Tage erhalten hat**).

Für die realistische Tendenz der aristotelischen Ethik ist es nun bezeichnend, daß in ihr jene Tugend, die bei Plato die des dritten und niedersten Seelenteils gewesen war, die maßhaltende Besonnenheit, eigentlich zur Quelle aller andern, insonderheit auch der politischen, gemacht wird. Nicht minder bezeichnend ist aber die Stellung, die der Lust und den äußeren Glücksgütern eingeräumt ist. Wird diesen auch an sich nur ein untergeordneter Wert zugestanden,

*) Nikom. Eth. II, 4—9, III—VII. Polit. III, 4.

*) Arist. Politik, bes. Buch III ff.

**) Vgl. z. B. W. Roscher, Politik, 2. Aufl., 1893, S. 11 ff., wo allerdings wohl nicht ganz zutreffend die aristotelische „Politie" der Aristokratie zugeteilt ist.

so erscheinen sie doch unerläßlich zur vollkommenen Glückseligkeit, schon deshalb, weil sie vielfach erst die Hilfsmittel zur Entwicklung und Betätigung der eigentlichen Tugenden darbieten. So bedarf die Tapferkeit der Gesundheit des Körpers, die Freigebigkeit des Reichtums. Eben darum gilt ihm auch im Staate die „Politie", die Herrschaft des begüterten Mittelstandes, für die beste Staatsform*). Indem Aristoteles die maßhaltende Besonnenheit zum Mittelpunkt seines Tugendbegriffs macht, ergeben sich ihm aber von hier aus zugleich innere Beziehungen zwischen den eigentlichen oder ethischen und den von ihm so genannten dianoëtischen Tugenden, deren er fünf unterscheidet: Wissenschaft, Kunst, Einsicht, Verstand, Weisheit. Unter ihnen sind wieder Wissenschaft, Verstand und Weisheit mehr theoretischer, Kunst und Einsicht mehr praktischer Art, da erstere nur innerlich, im Denken, letztere zugleich äußerlich, in Handlungen, sich betätigen. Hierdurch stehen diese wieder in näherer Beziehung zu dem Willen und zu den ethischen Tugenden. Ganz besonders gilt dies von der Einsicht, die eine beratschlagende Tätigkeit genannt wird, welche auf Grund erworbener Erfahrungen im einzelnen Fall das Richtige zu treffen wisse. So ist sie zwar nicht die Quelle der Tugenden, die vielmehr aus dem die richtige Mitte zwischen entgegengesetzten Begierden einhaltenden Willen entspringen; doch sie steckt dem tugendhaften Handeln seine Ziele, indem sie im einzelnen Fall dem Willen zeigt, was jene richtige Mitte sei. So wird die Einsicht zu einer Art Erzieherin des Willens. Wie bei jeder Erziehung, so wird aber auch hier der Gewöhnung und der durch sie vermittelten instinktiven Ausübung des Guten ihr Wert eingeräumt. Auf dem gewohnheitsmäßigen Gleichgewicht zwischen entgegengesetzten Neigungen beruht insbesondere die Mäßigkeit, die eben deshalb eine Vorbedingung zu allen ethischen Tugenden ist**).

Erscheint schon die Einsicht als ein Korrelat auch der ethischen Tugenden, so nähert sich nun aber Aristoteles noch mehr der sokratisch-platonischen Anschauung in der Wertschätzung der höchsten der dianoëtischen Tugenden, der Weisheit. Als Vereinigung von Verstand und Wissenschaft hat sie zu ihren Objekten nicht die einzelnen Dinge, sondern die höchsten und allgemeinsten Begriffe. Wie sehr er auch in seiner Politik und Ethik — in der letzteren namentlich in den eine Art Bindeglied zwischen beiden bildenden Erörte-

*) Nikom. Eth. X, 4, 5. Polit. VII, 1 ff.
**) Nikom. Eth. VI, VII, 1—12.

rungen über die Freundschaft — den Anforderungen der bürgerlichen Gesellschaft und der Bedeutung der werktägigen Tugenden gerecht zu werden sucht, so kommt doch sichtlich die persönliche Neigung des Philosophen darin zum Durchbruch, daß er dem beschaulichen vor dem praktischen Leben, und demnach auch der Tugend, die diesem beschaulichen Leben seinen wertvollen Inhalt gibt, der Weisheit, vor allen andern den Vorzug einräumt. Wie hoch er immer das politische Leben schätzt: wenn die Tätigkeiten des Politikers und des Philosophen nach ihrem inneren Werte bestimmt werden sollen, so ist ihm nicht zweifelhaft, daß die letztere höher zu stellen sei. Nicht nur gewährt die Weisheit die höchste Befriedigung, weil sie die Tugend des vornehmsten Seelenvermögens, der Vernunft, ist, sondern sie allein ist unabhängig genug von äußern Bedingungen, daß ihre Ausübung eine dauernde sein und der äußern Glücksgüter entbehren kann. Der Freigebige bedarf des Reichtums, der Tapfere der Gesundheit; der Weise ist nur auf sich selbst gestellt. Auch den Göttern, meint Aristoteles, kann man keine nach außen gerichtete Tätigkeit zuschreiben. Wie ihr Glück ein rein beschauliches ist, so besteht nicht minder für den Menschen in dem Genuß der Weisheit die höchste Glückseligkeit*). Hier klingt in der aristotelischen Ethik bereits eine Saite an, die kommende Zeiten vorausverkündet.

f. Die Entwicklung der humanen Lebensideale.

Die aristotelische Weltanschauung steht im Wendepunkt zweier Zeitalter. Sie zeichnet in der Ethik ein Bild hellenischer Geistesart, wie es wohl nicht von allen, sicherlich aber von den besten der Zeit als das, was unter Menschen erstrebenswert und wahrhaft beglückend sei, anerkannt werden mochte. Die Politik faßt in dem Augenblick, wo das griechische Staatsleben selbst dem Untergang nahe ist, dessen reifsten Ertrag zusammen und bringt dabei noch einmal jenes Staatsbewußtsein zum Ausdruck, wie es in den Gesinnungen der Besten der vorangegangenen Zeit leben mochte, der Gegenwart aber schon mehr und mehr als ein entschwundenes Gut galt. Die gewaltigen Umwälzungen, die sich nun in dem staatlichen Leben vollzogen, die nationalen Wechselwirkungen, die sich in ihrem Gefolge einstellten, verbunden mit der Steigerung der Bedürfnisse, der weiteren Ausbreitung einer verfeinerten Bildung, wie sie die

*) Nik. Eth. X, 7—10.

fortschreitende Kultur mit sich führte, sie wirkten unaufhaltsam auch auf das sittliche Bewußtsein zurück. Die politische Selbständigkeit der Hellenen war verloren gegangen. Jenen Tugenden des Gemeinsinns, die einen Hauptinhalt des sittlichen Lebens der Vergangenheit gebildet, war damit die Grundlage abhanden gekommen. Die Eroberungen Alexanders hatten den Gesichtskreis der nationalen Anschauungen erweitert. Orientalische Religionsvorstellungen und Sitten hatten ihren Einzug gehalten. Je mehr die Griechen die Schätze ihrer Bildung den andern Völkern mitteilten, umsomehr wurden sie selbst die Träger einer kosmopolitischen Lebensanschauung, die auf die allgemeinen humanen Güter einen höheren Wert legte, damit aber notwendig zugleich die sittlichen Interessen des Einzelnen über die der staatlichen Gemeinschaft stellte. Dieser Wandel der Anschauungen findet auch darin seinen Ausdruck, daß in der Philosophie von nun an die ethischen Probleme die herrschende Rolle spielen, eine Richtung, die durch die allmählich beginnende Verselbständigung der einzelnen theoretischen Wissenschaften, von denen manche in der alexandrinischen Periode zu einer hohen Blüte gelangen, begünstigt wird. Es sind vornehmlich zwei Schulen oder Sekten, wie man nach der Bedeutung, die sie gewinnen, diese Richtungen auch nennen kann, in denen die veränderte Stimmung der Zeit zum Ausdruck gelangt: die Stoa und die Schule Epikurs.

Ihre nächsten Anknüpfungen sucht die Ethik der Stoa in der Vergangenheit, bei Sokrates und bei jenen Sokratikern, die nach ihrer Meinung dem Grundgedanken des Lebens und der Lehre des Meisters am treuesten geblieben waren, bei den Kynikern*). Dieses Zurückgreifen über die Entwicklungen der platonischen und aristotelischen Philosophie hinaus ist nicht bloß bezeichnend für die überwiegende Wertschätzung des Ethischen überhaupt, worin man sich Sokrates und seinen unmittelbaren Nachfolgern wieder verwandter fühlte, sondern auch für die persönliche Richtung der neuen Lebensanschauung. Was man an Sokrates und selbst an einzelnen seiner kynischen Nachfolger, wie an einem Diogenes, bewundert, das ist weniger der Inhalt ihrer Lehren, als das Bild ihrer Persönlichkeit. Je mehr nun das Bestreben der Stoiker darauf gerichtet war, ihre Ethik von besonderen politischen

*) Vgl. Paul Barth, Die Stoa, Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. 16, 1903, bes. S. 102 ff.

und sozialen Bedingungen loszulösen und sie so zu einer individuellen und zugleich allgemein humanen zu machen, umsomehr konnten sie hoffen, ihre Aufgabe am besten zu erfüllen, wenn sie unmittelbar jenem Urbild eines vollkommenen Menschen, wie sie es in Sokrates und späterhin wohl auch in hervorragenden Vertretern ihrer eigenen Sekte verehrten, den Begriff des Guten und der Tugend entnahmen. Darum waltet bei den Stoikern entschieden die Tendenz, bei dieser Begriffsbestimmung mehr den deskriptiven als den normativen Standpunkt einzuhalten, nicht sowohl Pflichtgebote aufzustellen, als die tatsächliche Beschaffenheit eines vollkommen tugendhaften Lebens zu schildern, ein Streben, das überdies durch die pantheistische und deterministische Richtung ihrer Theologie und Naturphilosophie verstärkt wird. Darum ferner erneuern sie nicht bloß die sokratische Einheit von Wissen und Tugend, sondern sie bemächtigen sich insbesondere auch der Lehre von der Einheit der Tugenden. Freilich ist ihnen diese Einheit nicht mehr, wie im platonischen Protagoras, eine innere Identität der Tugenden selbst, sondern vielmehr eine notwendige Verbindung derselben in der Einheit der sittlichen Persönlichkeit. In diesem Sinne wird dann aber wohl auch eine Tugend als die Wurzel der übrigen bezeichnet: so von Zeno die Einsicht, von Chrysippus die Weisheit, welcher dann, zum Teil unter Anlehnung an die platonisch-aristotelischen Einteilungen, die vier Kardinaltugenden der Einsicht, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit untergeordnet werden. In der Motivierung dieser Tugenden erheben sich die Stoiker nicht wesentlich über den sokratischen Standpunkt: das Gute ist ihnen das Nützliche und zugleich das Naturgemäße. Wie ihre ganze Weltanschauung eine teleologische ist, so entspricht dem auch ihre Ansicht, der ursprüngliche Trieb des Menschen sei es, das Naturgemäße und Nützliche zu erstreben, das Naturwidrige und Schädliche fern zu halten, und die Begründung dieser Ansicht auf dem Wege teleologischer Reflexionen. Demgemäß räumen sie gewissen äußeren Gütern, wie der Gesundheit oder dem Reichtum, wenigstens einen relativen und bedingten Wert ein. Für den Tugendhaften sind sie nützlich, für den Schlechten aber können sie durch ihren Mißbrauch schädlich werden. An sich also sind sie weder gut noch böse, sondern sie gehören zu den gleichgültigen Dingen, den Adiaphora, die zwischen den Gütern und Übeln mitten inne liegen. Doch indem vorzugsweise die sittlichen Gefahren betont werden, die solche an sich gleichgültige Dinge mit sich führen, und indem auf die Bedürfnislosigkeit des Weisen, der den Mangel jener

äußeren Güter nicht empfindet, ein hoher Wert gelegt wird, erscheint die negative Seite der Moral, die Vermeidung des Übels, von weit größerer Bedeutung, als der positive Inhalt des Tugendbegriffs.

Die Quellen des Übels sind aber nach den Stoikern die menschlichen Leidenschaften, deren sie ebenfalls vier unterscheiden: die Lust, die Begierde, den Kummer und die Furcht. Sie sind Krankheiten der Seele, die nicht bloß, wie Aristoteles und seine Schüler es wollten, gemäßigt, sondern völlig ausgerottet werden müssen. Wichtiger als irgend eine der positiven Tugenden ist daher den Stoikern die negative der Apathie. Das ideale Bild des tugendhaften Weisen, das sie entwerfen, trägt vor allem diesen Zug von Gleichgültigkeit gegen Schmerz und Gefahr, gegen die Eitelkeit und Ehre der Welt an sich, einer Gesinnung, der selbst das Mitleid ferne liegt, da ja die Leiden, die unser Mitleid in Anspruch nehmen möchten, gar keine wirklichen Übel sind. Der stoische Weise ist daher strenge gegen andere wie gegen sich selbst. Damit es aber dem Einzelnen umso leichter gelinge, sich jene Seelenruhe zu bewahren, in der das wahre Glück besteht, zieht er sich am besten in die Einsamkeit zurück, wo den Leidenschaften jede Gelegenheit genommen ist, an ihn heranzutreten. Ganz anders noch als Aristoteles preist die Stoa das Glück des beschaulichen Lebens. Könige und Staatsmänner können nie wahrhaft gut und glücklich sein. Nur der Zustand des weltflüchtigen Philosophen, der allen Wünschen entsagt hat, ist ein Zustand vollkommenen Friedens. Droht dennoch etwa ein körperlicher Schmerz ihn zu übermannen, so scheidet er lieber freiwillig aus dem Leben, ehe er die Ruhe seiner Seele dahingibt. So erscheint den Stoikern der Selbstmord zwar nicht geradezu als eine Handlung der Tugend, aber doch umsomehr, je entschiedener bei ihnen eine düstere Lebensanschauung die Oberhand gewinnt, als ein lobenswertes Auskunftsmittel zur Vermeidung des Übels, und als eine Handlung, durch die der Weise bezeugt, daß ihm das Leben selbst zu den gleichgültigen Dingen gehöre.

Mit diesem Gedanken der Weltverachtung verbindet sich nun aber zugleich als seine Ergänzung die in der Moral der Stoiker hervortretende Idee der sittlichen Gleichheit der Menschen. Immer energischer betonen sie die Gleichgültigkeit der Standesunterschiede und der nationalen Verschiedenheiten. Alle Menschen sind einander verwandt, sind im Grunde Bürger eines Staates; auch in dem Sklaven ist der Mensch zu achten. So werden sie die ersten Verkünder eines Weltbürgertums, dem gegenüber ihnen die engeren

staatsbürgerlichen Pflichten verhältnismäßig untergeordnet erscheinen. Die Ehe erkennen sie in ihrer sittlichen Bedeutung an; höher gilt ihnen aber doch das Band der Freundschaft, das alle Weisen und Tugendhaften, selbst wenn sie sich nicht kennen, infolge der Gemeinsamkeit ihrer Gesinnung umschlingt. Diese Ausführungen stehen nicht immer mit der von den Stoikern gepriesenen Selbstgenügsamkeit des Weisen im Einklang. Doch je schwieriger diese in ihrer idealsten Form den allgemeinen Lebensbedürfnissen sich fügte, umsomehr mußte man sich entschließen, in der praktischen Moral der gewöhnlichen Lebensanschauung Zugeständnisse zu machen. In der Art, wie gerade der freieste unter den sozialen Verbänden, die Freundschaft, bevorzugt wurde, indem man sie sogar von dem unmittelbaren geistigen Verkehr bis zu einem gewissen Grade unabhängig machte, kommt aber immerhin der weltflüchtige Zug dieser Ethik wieder zum Durchbruch.

In dieser humanen Richtung ist nun auch Epikur der Stoa durchaus verwandt. Besonders in zwei Punkten tritt dies hervor: in der Bevorzugung des persönlichen Elementes, das auch hier in der Schilderung des die wahre Glückseligkeit genießenden, der Aufregung des öffentlichen Berufs entsagenden Weisen seinen Ausdruck findet; und in der starken Betonung der negativen Seite der Glückseligkeit, der Vermeidung aller jener unlustbereitenden Störungen, die sie trüben können. Wenn aber bei den Stoikern der individualistischen Tendenz durch kosmopolitische und allgemein humane Bestrebungen die Wage gehalten wird, so führt jene bei den Epikureern zu einem egoistischen Quietismus. Dabei erklärt man zwar den Staat für eine zum Schutz und zum Nutzen der Menschen geschaffene Einrichtung, betrachtet es jedoch gleichwohl als eine weise Lebensregel, sich nicht um den Staat zu kümmern. Diesen Sinn vor allem hat Epikurs Wahlspruch: „λάθε βιώσας" (lebe in Verborgenheit). So fehlt denn auch den Epikureern jedes Interesse für positive politische Aufgaben. Das Band der Ehe gilt ihnen als eine lästige Fessel. Unter allen Verbindungen bevorzugen auch sie die Freundschaft, deshalb, weil sie als die freieste mit den meisten Vorteilen und mit den geringsten Nachteilen verknüpft sei. Immerhin spricht sich in dem Lob, das sie ihr spenden, noch einmal der hohe Wert aus, den das Hellenentum dem Freundschaftsbunde beilegte. Betonen ferner auch die Epikureer ähnlich den Stoikern die Ruhe des Gemüts als eine wesentliche Bedingung der Glückseligkeit, so gilt ihnen doch nicht wie jenen die Leidenschaft, sondern der Schmerz als

das zu vermeidende Übel. Nicht die Apathie, sondern die Ataraxie, die Schmerzlosigkeit, preisen sie als den seligen Zustand. Während demnach der Stoa die Tugend, da sie in der Unterdrückung der Leidenschaften besteht, als ein um ihrer selbst willen zu erstrebendes Gut gilt, aus dessen Besitz erst die wahre Glückseligkeit entspringe, kehrt sich bei den Epikureern dieses Verhältnis um: Ziel alles Strebens ist die Glückseligkeit, und die Tugend ist nur das Mittel, dieses Ziel zu erreichen. Darum gilt ihnen die Einsicht (φρόνησις) als die Haupttugend, zugleich als die Quelle aller übrigen, unter denen noch der Mäßigkeit, als der zur Erhaltung der Schmerzlosigkeit des Körpers und der Seele unerläßlichen, ein hoher Wert eingeräumt wird. So nahe verwandt also auch die Ataraxie der Apathie scheint, so entfernen sich doch beide darin weit voneinander, daß bei dieser, da in ihr alle Leidenschaften schweigen, auf jedes positive Streben verzichtet ist, indes bei jener dem Gegensatz des Schmerzes, der Lust, ein positiver Wert zugestanden wird. Während die Schmerzlosigkeit befähigt, die Lust zu genießen, läßt nicht minder die Lust die Schmerzen vergessen. So tritt die Ataraxie ganz und gar in den Dienst der Eudämonie.

Hier eröffnet sich nun aber zugleich ein weiter Spielraum von Anschauungen, innerhalb dessen sich in der Tat, namentlich in späterer Zeit, die Anhänger Epikurs bewegten. Während Einzelne vornehmlich in der sinnlichen Lust die Quelle der Glückseligkeit erblicken, legen andere, ähnlich wie es Epikur selbst getan, einen größeren Wert auf die Pflege der Freundschaft und die geistigen Genüsse, die der Verkehr mit Gleichgesinnten mit sich bringt, und betonen endlich noch andere so stark das negative Moment der Schmerzlosigkeit, daß sich das Bild des epikureischen Weisen, das sie entwerfen, wenig mehr von dem stoischen Ideal unterscheidet.

Neben diesen übereinstimmenden Zügen, die aus den Bedingungen der Zeit entspringen, repräsentieren jedoch die Richtungen der Stoa und Epikurs zugleich den beginnenden Kampf zweier Weltanschauungen. In dem Epikureismus will sich noch einmal der dem freien Genuß des Daseins zugewandte Sinn hellenischer Geistesbildung Geltung verschaffen. In dem Stoizismus kommt eine ernstere Lebensauffassung zum Durchbruch, die das Streben nach äußeren Glücksgütern geringschätzt und in der Gleichgültigkeit gegen Lust wie Schmerz das Mittel erblickt, den Übeln der Welt zu entfliehen. Dem hellenischen Optimismus stellt sich der Pessimismus einer übersättigten Kultur entgegen. Aber auch der Optimismus der Epikureer

vermag sich den veränderten Zeiteinflüssen nicht zu entziehen. Auch ihm liegt jenes rege Interesse an dem gemeinsamen Leben, das der früheren Weltanschauung der Griechen seinen Halt gegeben hatte, ferne. Der Mensch als solcher, unabhängig von den Unterschieden der Natur und des Standes, ist der Zweck des Lebens. So endet die Ethik der Griechen in vollem Gegensatze zu ihren Anfängen. Hier hatte nur der Stammesgenosse, der freie Bürger einen sittlichen Wert; der Einzelne lebte für die Gemeinschaft, nicht diese um des Einzelnen willen. Jetzt beginnt der Barbar dem Griechen, der Sklave dem Freien in der sittlichen Beurteilung ebenbürtig an die Seite zu treten; der Staat aber ist eine zwar notwendige, doch für das sittliche Leben gleichgültige Einrichtung. So wird diese Ethik individualistisch und kosmopolitisch, und diese beiden Eigenschaften halten und fördern sich wechselweise.

Diese Veränderung der Lebensanschauungen verbindet sich nun zugleich mit einem Wandel der religiösen Bedürfnisse, in dem wiederum ähnliche Gegensätze wie in jener sich spiegeln. Stoizismus und Epikureismus stehen beide unter dem Eindruck, Ersatz schaffen zu sollen für eine untergehende Religion. Die Stoa sucht dieser Forderung durch eine Theologie zu genügen, die in der Gottheit nicht eine transzendente Idee oder einen dem inneren Getriebe der Welt selbst fernbleibenden ersten Beweger, sondern eine im Menschen selbst allgegenwärtig wirkende Kraft sieht. So entwickelt die Stoa die erste pantheistische Religionsphilosophie, die sie zur Religion umzuwandeln sucht, indem sie bereitwillig die alten Götternamen als Symbole verwendet. Ihr wirklicher Gott bleibt aber der Mensch, der Weise, der den Kampf von Lust und Schmerz überwunden, und in dem das in der Natur allgegenwärtige göttliche Leben seine höchste Verkörperung gefunden hat. Anders steht der Epikureismus der religiösen Frage gegenüber. Ihn läßt jener genießende Quietismus und Optimismus, in dem er Befriedigung sucht, unter den alten Systemen das bevorzugen, das den Weltlauf zu einem in seiner mechanischen Gesetzmäßigkeit unnahbaren und zugleich zu einem in seiner ewigen Unveränderlichkeit dem Beschauer Ruhe gewährenden Schauspiel macht. Das ist Demokrits Lehre. In diesem Getriebe der Atomwirbel ist für die alten Götter kein Platz mehr. So werden sie denn zu luftigen Wesen umgewandelt, die gerade deshalb, weil sie gänzlich außerhalb des Kampfes der Elemente stehen, ein seliges Leben genießen und darin die Vorbilder eines glücklichen menschlichen Lebens sind.

Doch mochte auch Epikur von den Seinen als der Weise gepriesen werden, der als der Erste die Welt von der Furcht vor den Göttern befreit habe, die Zahl derer, die nicht auf solche Weise befreit sein wollten, war groß genug. Ihnen kam eine dritte Richtung entgegen, die umgekehrt die Menschheit von der Last der Wissenschaft zu befreien und ihr damit den alten, naiven Götterglauben wiederzugeben suchte. Das waren jene Skeptiker, die nach dem Vorbild des Pyrrho von Elis aus der ganzen seitherigen Philosophie das Fazit zogen, daß der Mensch nichts Sicheres wissen, sondern daß er nur glauben könne, und daß für ihn der beste Glaube der sei, der seine praktischen Bedürfnisse am besten befriedige. Das war das Ende jenes Kampfes, den die alten Kosmologen gegen den populären Götterglauben begonnen hatten. Der Ertrag dieses Kampfes bestand in zwei Systemen der Religionsphilosophie, von denen das eine den Menschen selbst zum Gott machte, das andere die Götter zur Ruhe setzte, indes eine dritte Strömung — und wahrscheinlich war sie es, die in der hellenistischen Welt die meisten Anhänger zählte — die Götter, die sich jeder nach seinem eigenen Gutdünken wählte, für die besten erklärte. Dies war zugleich der Boden, auf dem zuerst eine neue religiöse und durch sie eine neue sittliche Lebensanschauung entstehen sollte. Auf ihre Entwicklung hatte jedoch neben dem Ertrag der griechischen Geistesbildung die Eigenart der römischen Welt, in die diese neue Bewegung eintrat, den entscheidenden Einfluß.

2. Die Kultur der römischen Welt.

a. Eigenart und Lebensanschauungen der Römer.

Der Charakter des römischen Volkes bietet von frühe an ein von dem der Griechen wesentlich abweichendes Bild. Am prägnantesten tritt uns diese Eigenart in der römischen Religion entgegen. Zwei Züge sind es besonders, die das religiöse Leben der Römer von Anfang an vor dem aller andern westlichen Kulturvölker auszeichnen. Der eine besteht in jener aus vorgeschichtlicher Zeit überkommenen Ahnenverehrung, die sich später in die Verehrung der Helden und der großen Vorbilder der Geschichte fortsetzt. Der zweite, für die römische Geistesart vielleicht nicht minder charakteristische ist die Mythologisierung abstrakter Begriffe, die man nicht einmal durch einen die begriffliche Bedeutung verhüllenden Namen der lebendigen Anschauung näher brachte. Mit ihren Kriegs- und

Friedensgöttern: Victoria, Bellona, Honos, Virtus, Pax; ihren Freiheits- und Glücksgöttern: Libertas, Spes, Felicitas, Bonus Eventus u. s. w.; endlich mit der Reihe ihrer Virtutes, wie Pietas, Pudicitia, Mens, Aequitas, Clementia, Providentia, haben die Römer bekanntlich das Allegorisierungsbedürfnis aller kommenden Zeiten gedeckt. In dieser Richtung ihrer Religionskulte prägt sich aber deutlich aus einerseits die starke Entwicklung des Familiensinns und aller der individuellen Eigenschaften, die zum Schutz des heimischen Herdes und zur Vermehrung der erworbenen Güter erforderlich sind, und anderseits die vorwiegende Übung des abstrakt logischen Denkens. Der Römer ist wenig empfänglich für Poesie und Kunst, dem Idealen abgeneigt, aber umsomehr dem Praktischen und Nützlichen zugewandt. Er ist verständig und nüchtern, im Denken und Handeln von unerbittlicher Konsequenz. Die Selbstsucht ist von frühe an sein hervorragendster Fehler. In der Verfolgung dessen, was ihm, seiner Familie und seinem Staate und dadurch eben wieder ihm selber nützt, scheut er keine Mittel. Wie der Selbstsüchtige immer, kann er gegen andere hart und grausam sein. In der Verfolgung seiner Zwecke ist er aber auch hart gegen sich selbst, scheut nicht Schmerz noch Gefahr, und bei allem Egoismus ist er einsichtig genug zu erkennen, daß, wer seinen eigenen Vorteil finden will, Anderer Rechte achten muß. Darum ist dieses Volk von Anfang an durch einen starken Rechtssinn ausgezeichnet; und seine mit eiserner Konsequenz durchgeführte Rechtsordnung ruht ebensowohl auf dem Gedanken der Rechtsgleichheit aller Bürger, wie auf dem der unbedingten Unterordnung des Einzelnen unter die ihm übergeordnete Gewalt. Dieser strenge Rechtssinn, aus der Sitte hervorgegangen, hat sein Korrektiv gegen Mißbrauch selbst wieder in der Sitte. Ihr bleibt im Verein mit den Anordnungen, welche die Not des Augenblicks gebietet, auch das ganze Gebiet des öffentlichen Lebens überlassen. In der einseitigen Ausbildung des Privatrechts spiegelt sich so der individualistische Charakter des römischen Geistes, der in dem hochausgebildeten Familiensinn seine feste Grundlage hat, und der in starkem Kontrast steht zu dem Kollektivismus des früh in das öffentliche Leben tretenden Griechen. In jener Milderung, die der starre Rechtsbegriff in der Sitte findet, haben dann aber auch zwei ergänzend und regulierend dem Recht gegenübertretende Begriffe ihre Quelle, die den Tugenden des Gemeinsinns, welche das Griechentum ausgebildet hatte, als die ethischen Werte, die der Eigenart des römischen Geistes entstammen, gegenübertreten. Das sind

die Eigenschaften der Aequitas und der Utilitas. Die Aequitas ist es, die dem „strengen Recht“, das unbeugsam und ausnahmslos, ohne Ansehen der besonderen Umstände sich durchsetzt, als die unerläßliche sittliche Ergänzung zur Seite tritt, und die zu dieser Hilfe eben deshalb berufen ist, weil jenes „jus strictum“ selbst doch eigentlich nur die Aequitas in ihrer allgemeingültigen Form ist, die, um mit der Gerechtigkeit gleichen Schritt zu halten, der vernünftigen Anpassung an den einzelnen Fall nicht entbehren kann. Ist die Aequitas eine Privattugend, die von jedem Einzelnen und darum auch von dem Richter und Beamten nur nach dem Maß seiner öffentlichen Pflichten gefordert wird, so ist dagegen die Utilitas eine öffentliche Tugend. Unser Wort „Nutzen“ übersetzt das lateinische Wort schlecht. Eher deckt sich dieses mit unserm Begriff der „Wohlfahrt“, der nur hinwiederum zu sehr das öffentliche vor dem privaten Interesse hervorhebt. Die römische Utilitas vereinigt eben beides, den Nutzen des Einzelnen und die Wohlfahrt Aller. Wo das strenge Recht mit beiden in Konflikt gerät, da ist dies ein sicheres Zeichen, daß ein billiger Ausgleich zu suchen sei. So bezeichnen diese beiden Begriffe ethische Werte, die in der spezifischen sittlichen Anlage des römischen Volksgeistes ihre Wurzeln haben. Dem Griechen galt, wo er Rechte geltend machen konnte oder im Besitz der Macht war, die Billigkeit wenig, und den eigenen Nutzen war er, wo es sich nicht um ruhmvolle Taten oder begeisterte Hingabe handelte, geneigt, der allgemeinen Wohlfahrt vorzuziehen. Wie die griechische Sprache für die Aequitas kein Wort besizt, das es vollgültig übersetzen könnte, so hat auch gerade das strengere Rechtsbewußtsein der Römer dieser milderen Schwester der Justitia ihre Herrschaft in Sitte und Recht gesichert. Nicht minder aber sind die Römer in dem Sinne die Begründer des ethischen Utilitarismus in seiner individuelles und allgemeines Interesse ausgleichenden Richtung geworden, in der sich dann dieser in der neueren Ethik, wesentlich unter der Mitwirkung der im römischen Recht überlieferten Anschauungen, entwickelt hat. Einen wichtigen Einfluß auf jene Milderung der strengen Rechtsbegriffe, die sich nach diesen beiden Seiten in der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins der Römer vollzog, übte dann aber freilich auch die Berührung mit der nicht-römischen, vor allem mit der griechischen Welt, mit der nicht nur andere Anschauungen, sondern auch neue Bedürfnisse in das römische Leben eintraten. So entwickelte sich nun in Sitte und Recht ein allmählicher Ausgleichungsprozeß, der damit begann, daß

sich die römischen Rechtsideen in der Übertragung auf die Provinzen den veränderten Verhältnissen anpassen mußten, worauf dann die so entstandenen umfassenderen Begriffe auf das römische Recht selber zurückwirkten, bis schließlich auch in Rom neue Sitten und Lebensanschauungen ihren Einzug hielten. Damit gehen diese Wechselwirkungen in die allgemeinere geistige Bewegung über, die in der griechisch-römischen Bildung, wie sie aus dem Zusammenströmen der geistigen Errungenschaften der beiden Kulturvölker des Altertums entstand, auf alle folgenden Zeitalter gewirkt hat.

b. Die griechisch-römische Bildung.

In so vieler Hinsicht auch die Eigenart des römischen Geistes dem griechischen Wesen trotz aller Wandlungen, die dieses erfahren, fremd gegenübersteht, so hat es doch der Gang der Geschichte gefügt, daß die nachhaltigsten Wirkungen auf die kommenden Zeiten zunächst nicht von der reicheren und tieferen griechischen Bildung, sondern von der innigen Verbindung ausgehen sollten, die diese seit dem 2. Jahrhundert vor Chr. mit der römischen Geistesart eingegangen hatte. Gerade im Hinblick auf die im Ausgang des Altertums sich entwickelnde sittliche Weltanschauung wäre es ungerecht, wollte man hier, wie es ja auf dem Gebiet des künstlerischen Schaffens bis zu einem gewissen Grade zutreffen mag, die Griechen fast nur als die Gebenden, die Römer vorzugsweise als die Empfangenden betrachten. Dazu war doch die sittliche Begabung der Römer eine zu energische und selbständige, als daß sie nur die Nachbeter jener Lebensweisheit hätten sein sollen, die das untergehende Griechentum in den stoischen, epikureischen oder akademischen Lehren zu bieten wußte. Schon das Recht, dieses äußere Abbild der sittlichen Lebensanschauungen, ist ein sprechendes Zeugnis gegen diese Auffassung, zu der die Unselbständigkeit der theoretischen Reflexion der Römer so leicht verführt. Ist doch die Fortbildung des Rechts zur Wissenschaft ein echtes Produkt wechselseitiger Assimilation römischen und griechischen Wesens. Die Substanz dieser Wissenschaft entstammt durchaus dem römischen Rechtsbewußtsein. Aber die Männer, die das Recht in festen Begriffen fixierten, gehörten der späteren, von griechischer Bildung getragenen Zeit an, und sie waren von Gajus und Ulpian bis herab auf die Mitarbeiter der Justinianeischen Kodifikation zumeist selbst Griechen oder Orientalen aus dem weiten Länderkreise, der sich griechische Sprache und Bildung zu eigen

gemacht hatte. Ganz so verhält es sich nun freilich nicht auf ethischem Gebiet. Hier war, wie in so manchem andern, das geistige Leben der Römer noch zu wenig aus dem Stadium naiver Ursprünglichkeit zur Stufe zielbewußter Betätigung in Kunst und Wissenschaft emporgedrungen, als es mit einem Male von der Fülle der reifen Erzeugnisse griechischer Kultur überflutet wurde. Darum ist es vielleicht nicht ganz gerecht, die Römer ein von Hause aus unpoetisches und unphilosophisches Volk zu nennen, da ja niemand wissen kann, was aus ihnen geworden wäre, wenn das Schicksal ihnen vergönnt hätte, ihr geistiges Wesen ähnlich aus innerer Kraft zu entfalten, wie es vor ihnen die Griechen getan hatten. Aber, wie dem auch sein möge, ohne bedeutsame Rückwirkungen ist auch der römische Charakter auf jenes Mischprodukt griechisch-römischer Bildung, das in den Zeiten des Niedergangs der Republik und in der Kaiserzeit entstand, nicht geblieben. So wenig der lateinische Hexameter, den die römischen Dichter nachahmten, mit dem homerischen identisch war, ebensowenig ist die Ethik der Römer ein bloßer Niederschlag griechischer Lehrsysteme, sondern überall kommt der Einschlag römischen Wesens zum Vorschein, und das umsomehr, je weniger noch das römische Volkstum selbst in dem zum Weltreich heranwachsenden Staat seine Eigenart eingebüßt hatte. Mögen uns darum heute Marc Aurels Meditationen unendlich mehr anziehen als die ganze, zwischen den überlieferten Moralsystemen der Griechen umhertastende Literatur der älteren Zeit, so daß wir die gesamten philosophischen Werke Ciceros für dieses eine Buch hingeben würden, für die Würdigung des Einflusses römischer Geistesart auf den Gesamtcharakter griechisch-römischer Bildung ist die Sachlage doch eine andere. Da sind es vornehmlich Männer, die noch hinreichend im Wendepunkt der Zeiten zwischen der national beschränkteren römischen und der universellen griechischen Kultur stehen, welche die Spuren jenes Einflusses deutlich erkennen lassen. Solche Männer sind der philosophische Dichter Lucretius Carus und allen voran Cicero, der Redner und Staatsmann, der, in der unfreiwilligen Muße seines Lebensabends zum Philosophen geworden, den Ertrag griechischer Lebensweisheit mit römischem Geist zu durchdringen suchte. Lucrez und Cicero, sie repräsentieren zugleich die beiden Richtungen der griechischen Moral, die in der römischen Welt, als die für das Leben brauchbarsten, am meisten Anklang fanden: den Epikureismus und den Stoizismus. Aber dem altrömischen Wesen war unter ihnen doch der Stoizismus am meisten kongenial. Epikurs Lebensauffassung blieb immer ein fremdes Gewächs auf römischem Boden, das Eigentum einzelner poetisch gestimmter Gemüter, die das heitere Gleichmaß des Geistes, dem gelegentlich auch eine Beimischung resignierter Stimmung nicht fehlte, der düstern stoischen Apathie vorzogen. Darum hat das Lehrgedicht des Lucrez seine Hauptwirkung erst in einer sehr viel späteren Zeit getan, in der Renaissance, wo es nun die Mission erfüllte, die Weltanschauung Epikurs, deren ursprüngliche Quellen verschüttet waren, der neuen Zeit wieder zugänglich zu machen. Der wahre Repräsentant römischer Geistesart in dem Zustand, in den sie durch die mächtigen Einflüsse des Griechentums gekommen, und darum der wahre Repräsentant der durch diese Wechselwirkung entstandenen griechisch-römischen Bildung, ist und bleibt, trotz aller Schwächen seiner Philosophie, kein anderer als Cicero.

Will man aber die Eigenart kennzeichnen, durch die gerade in Ciceros ethischen Schriften der sittliche Charakter des Römers zum Vorschein kommt, so ist es nicht sowohl der Inhalt der Anschauungen, zu denen er sich — namentlich sobald das Gebiet der Religion berührt wird, manchmal unbestimmt genug — bekennt, sondern das Wesentliche liegt vielmehr in der Richtung, die er zwischen den widerstrebenden Schulmeinungen der Griechen einzuhalten sucht. Das gerade, was seinen uns heute mit Recht oberflächlich erscheinenden Eklektizismus ausmacht, das entspringt durchaus jenen ethischen Grundgedanken, von denen das Rechtsbewußtsein der Römer getragen war. Auch auf dem weiteren Gebiet des sittlichen Lebens sind die Aequitas und die Utilitas, diese wichtigen Korrektive des „jus strictum", für Cicero die Leitsterne, von denen er sich zwischen den widerstreitenden Meinungen den Weg zeigen läßt. Die brauchbarste Maxime für das menschliche Handeln ist ihm, wie er am Schluß des ergebnislos auslaufenden Gesprächs „über die Natur der Götter" andeutet, nicht das theoretisch Gewisse, sondern das aus praktischen Gründen Wahrscheinliche. Darum ist er selbst in theoretischen Fragen ein zweifelnder Akademiker, in der Moral aber im wesentlichen ein Stoiker, und in der Theologie keines von beiden, weil ihm die stoische Religionsphilosophie dem Aberglauben zu viel Zugeständnisse macht, während Skeptizismus und Epikureismus beide die Religion vernichten, jener weil er den Gottesglauben, dieser weil er die Gottesfurcht beseitigt. So ist ihm denn in Moral wie Religion schließlich der praktische Wertmaßstab der entscheidende. An sich ist,

wie die Stoa lehrt, die Tugend selbst das höchste Gut. Aber da der Mensch aus Leib und Seele besteht, so bedarf er neben den geistigen auch der äußeren Güter. Neben die höchste treten dementsprechend die „mittleren Pflichten", wie Cicero in einem den analogen Ausdruck der Stoa verändernden Sinn die gewöhnlichen Sittenregeln des praktischen Lebens nennt. Für die Beurteilung dieser mittleren Pflichten, welche demnach den Hauptinhalt der Moral bilden, gibt aber die sorgsame Erwägung dessen, was dem Einzelnen und was der Gesamtheit nützt, den Maßstab ab*); und wird das Nützliche in diesem universellen Sinne genommen, so fällt es nach Ciceros Meinung schließlich mit dem Guten selber zusammen. Das ist der Grundgedanke des Rechts, auf die Moral übertragen. In dieser Übertragung liegt der Ursprung jener utilitarischen Strömung, die von da an bis in unsere Tage herab einen wichtigen Faktor in der Gestaltung der sittlichen Lebensanschauungen gebildet hat. Ist hierin Cicero der Interpret einer einflußreichen ethischen Richtung, so wurzelt aber in eben dem, was die praktische Bedeutung dieser Lebensanschauung ausmacht, unverkennbar auch ihre Schwäche. Denn so eng die Beziehung zwischen Recht und Sittlichkeit sein mag, so fallen doch beide sicherlich nicht zusammen, und da das Recht besten Falls doch nur ein äußeres Gewand sein kann, in das sich das sittliche Bewußtsein kleidet, so mußte eine solche Übertragung des Rechtsgedankens auf den Begriff der Sittlichkeit unvermeidlich zu einer Veräußerlichung dieser selbst führen. Wenn Cicero das καλοκἀγαθόν, das Schöne und Gute, in dem der Grieche alles zusammenfaßte, was ihm am Menschen edel und rühmenswert erschien, mit „honestum et utile" (ehrbar und nützlich) übersetzte, so liegt in dem Bedeutungsunterschied dieser hier synonym gebrauchten Wörter diese unwillkürliche Veräußerlichung der Begriffe deutlich ausgedrückt. Die „Aequitas" aber, eine so schätzbare Eigenschaft sie für den Richter ist, wenn die strenge Rechtsanwendung zum Unrecht zu werden droht, so unzulänglich ist sie für den Moralphilosophen. So treffend daher Cicero die Prinzipien, die ihm das Rechtsbewußtsein seiner Zeit bot, auf die Moral übertragen mochte, dem sittlichen Bewußtsein des römischen Volksgeistes selbst, wie er in Sitte und Religion der Vergangenheit lebte, konnte sein auf der Oberfläche bleibender Eklektizismus nicht gerecht werden.

*) De officiis, III, 6, 26: „Unum debet omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum".

Dasselbe Prinzip des Nutzens und der billigen Ausgleichung der Gegensätze machte aber in der Auffassung der Religion die Opportunität zum leitenden Gedanken. Der Glaube an eine göttliche Vorsehung und an die Unsterblichkeit der Seele ist nach Cicero für den Einzelnen nützlich und tröstlich, ein gemeinsamer Götterkultus für den Bestand des Staates erforderlich. Das sind die Grundmotive seiner Religionsphilosophie, soweit sie sich den Andeutungen entnehmen lassen, die er seinen in einen Streit der Parteien gekleideten Auszügen aus griechischen Schriftstellern beifügt. Hier wurzelt zugleich jene Unterscheidung einer doppelten Religion, die, wo immer es geschehen mochte, daß sich der Glaube der höher Gebildeten und der Volksglaube schieden, vorbildlich für kommende Zeiten geworden ist. Es gibt — das ist der nicht sonderlich tiefe, aber eben deshalb um so wirksamere Gedanke — zwei Religionen: eine private, für den Gebildeten die philosophische, die jeder für sich besitzt; und eine öffentliche, an deren Kultus sich jeder pflichtgemäß zu beteiligen hat, während er sich im übrigen die Symbole dieses Kultus nach seiner privaten Religion zurechtlegen mag. Das ist der religiöse Opportunismus, der, genau so wie der ihm geistesverwandte ethische Utilitarismus, auch in unsern Tagen wieder seine Anhänger zählt*).

Auf allen Gebieten weltlichen Lebens und nicht zum wenigsten in allen Fragen praktischer Lebensführung sind es die Anschauungen dieser mit römischem Geiste erfüllten stoischen Philosophie, die in den nächsten Jahrhunderten auch die christliche Welt beherrschten. Wie das auf die Bildung der Kleriker im Mittelalter einflußreichste Werk, die drei Bücher des Bischofs Ambrosius „de officiis ministrorum", wesentlich eine Übertragung der Bücher Ciceros über die Pflichten ins Christliche war, so bekennt der größte Lehrer der christlichen Kirche, Augustin, die Lektüre Ciceros habe ihm den ersten Anstoß zu jener ernsteren Lebensauffassung gegeben, die ihm dann, als ihm auch noch die Gedankenwelt Platos aufging, den Weg zur wahren Gotteserkenntnis gezeigt habe**). Dies Bekenntnis darf

*) Man vergleiche besonders den Schluß von De divinatione (II, 72). Auch dies, daß Cicero den oben gekennzeichneten Standpunkt aus der Art, wie er die Verteidiger der verschiedenen Systeme gegeneinander aufführt, und aus gelegentlichen Schluss- oder Zwischenbemerkungen mehr erraten läßt, als direkt ausspricht, darf man wohl gerade bei den religiösen Fragen als ein charakteristisches Symptom dieses Opportunismus und Relativismus ansehen.

**) Vgl. Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 1897, wo

wohl typisch genannt werden für das nächstfolgende Zeitalter. Die Gedankenwelt des Altertums ist dem Abendland in den ersten christlichen Jahrhunderten zuerst in der Form der griechisch-römischen Bildung übermittelt worden, bevor sich den so vorbereiteten Geistern der tiefere Gehalt der griechischen Philosophie erschloß.

c. Der Untergang der antiken Welt.

Der Untergang der antiken Welt ist eine Katastrophe, wie sie vor allem auf dem Gebiet der Geistesgeschichte größer und gewaltiger nicht mehr erlebt worden ist. Diese Katastrophe erscheint mehr vielleicht als jede andere ihr ähnliche als eine historische Notwendigkeit, bei der, indem die äußersten Gegensätze einander ablösten, gleichwohl in dem Alten das Neue sich vorbereitete. Aus der hochgesteigerten Kultur der griechisch-römischen Welt mit ihrer Herrschaft selbstsüchtiger Interessen, ihren raffinierten Genüssen und ihrer philosophischen Skepsis erhebt sich eine neue religiöse Lebensanschauung, die in demütigem Glaubensgehorsam und schwärmerischer Askese Rettung vor den Übeln der Welt sucht. Die Geschichte kennt kein zweites Beispiel, in dem das Gesetz der Kontraste im Verein mit dem der immanenten Notwendigkeit des Geschehens so sich erfüllt hätte. Die alte Welt hatte sich ausgelebt. In Wirtschaft und Verkehr, in Sitte und Religion waren die Quellen erschöpft, die ihr neues Leben hätten zuführen können. Selbst die Tugenden des römischen Charakters verwandelten sich in Übel. Sein stark ausgeprägtes Rechtsbewußtsein ließ, durch die Rücksichten der Sitte und des Gemeinsinns nicht mehr beschränkt, dem Kampf der egoistischen Interessen und der rücksichtslosen Ausbeutung freies Spiel. Dazu kamen jene Wirkungen fremder Kulturen, die überall die Keime des Verfalls in das öffentliche wie in das private Leben hineintrugen, die den Familiensinn, das patriarchalische Verhältnis zu den Sklaven des Hauses zerstörten, und durch die Übertragung des unbeschränkten Besitzrechtes auf diese den Menschen zum Werkzeug und Lasttier erniedrigten, zugleich aber ein Heer von Freigelassenen schufen, die, als Geschöpfe der Gunst und der Laune, den sittlichen Zusammenhang der alten Gesellschaftsordnung vollends zerstörten. Der Verfall des Ackerbaus, das Anwachsen der Vermögen in einzelnen Händen, dem die Ver-

auch die weiteren Nachwirkungen Ciceros bis auf die Neuzeit herab in kurzen Umrissen vortrefflich geschildert sind.

armung der Massen gegenüberstand, endlich der sinnlose Luxus der Reichen, die Schar der Schmarotzer, die sich um diese sammelten, ein Zustand wie dieser mußte an seiner inneren Hohlheit zu Grunde gehen. Nur der Untergang dieses Staats, dieser Gesellschaft, dieser Sitten und Lebensanschauungen konnte noch ein Fortleben möglich machen. Dessen sind sich denn auch die Einsichtigeren seit lange bewußt. In Rom nimmt daher der Stoizismus vornehmlich jene Wendung zu einer Philosophie des Weltschmerzes und der Entsagung, wie sie nur die Verzweiflung am Bestehenden eingeben konnte. Seneca, Epiktet, Marc Aurel verkünden übereinstimmend diese Philosophie der Entsagung. Das Leben zu ertragen, einzusehen, daß alles nichtig und eitel ist, und der Befreiung zu harren, die der Tod bringt, dies ist ihr unermüdlich variiertes Thema. Aber schon dringt auch ein anderes Wort durch diese Töne dumpfer Resignation, ein Wort der Sehnsucht nach Erlösung, ja der Zuversicht, daß die Erlösung, wenn nicht in diesem, so in einem andern Leben kommen werde. Der Unsterblichkeitsglaube, der Stoa ursprünglich fremd, hier, in der Stoa der römischen Kaiserzeit, bricht er sich Bahn. Namentlich bei Seneca bildet der Ausblick auf ein Leben nach dem Tode, in welchem die Seele von allen Schrecken und Schmerzen des sinnlichen Daseins befreit sei, einen hervorstechenden Zug. Seine freilich oft allzu rhetorischen Ausführungen erinnern hier an manchen Stellen lebhaft an die Predigt des Evangeliums*). Es konnte nicht ausbleiben, daß der Gedanke der Unsterblichkeit die Blicke derer, die in der vorangegangenen Philosophie einen Halt in der Drangsal der Zeit suchten, mehr und mehr auf jene älteren Lehren zurücklenkte, in denen dieser Gedanke lebendig gewesen war. So entwickelten sich von diesem Wendepunkt der Zeiten an neupythagoreische und neuplatonische Schulen und Sekten, die das Streben nach Einheit mit Gott, das die Stoa erfüllte, mit der platonischen Idee einer übersinnlichen, von der Last des irdischen Daseins befreiten Welt zu vereinen suchten. Diese Einheit bot sich von selbst in der Idee der Emanation, die hier als eine neue, bedeutsam auf kommende Zeiten vorbereitende an verschiedenen Orten unabhängig hervortritt und dadurch schon ihren Zusammenhang mit den tiefsten seelischen Bedürfnissen der Zeit erkennen läßt. Der Stoizismus hatte immer noch durch eine neue Moral, die zu-

*) Eine treffende Auswahl solcher Stellen aus Seneca gibt O. Pfleiderer, Das Urchristentum, 2. Aufl., Bd. 1, S. 30 ff. Vgl. auch P. Barth, Die Stoa, S. 98 ff.

gleich eine Rückkehr zu alter, strengerer Sitte sein sollte, die Sehnsucht der Zeit zu stillen gesucht. In diesen neuen Schulen und Sekten gesteht die philosophische Moral ihre Ohnmacht ein. Nicht eine neue Moral, sondern nur noch eine Erneuerung des religiösen Bewußtseins kann Hilfe bringen. Aus den Trümmern der alten Philosophie soll eine neue Religion geboren werden, die zugleich Philosophie ist, auf daß sie Gelehrte und Ungelehrte befriedigen könne. Aber die geistigen Organe, mit denen diese neuplatonische Theologie arbeitet, sind nicht mehr die der Philosophie, sondern sie fallen selbst schon in den Wirkungskreis der Religion. Nicht Dialektik und Metaphysik, sondern innere Erleuchtung, Offenbarung, mystische Versenkung in das göttliche Sein, das sind die Hilfsmittel, die seit alter Zeit allen religiösen Kulten eigen gewesen sind, in denen sich an den uralten Seelenglauben Zukunftshoffnungen des Menschen geknüpft haben. So war es denn begreiflich genug, daß die neuplatonischen Richtungen, wie wir sie nach der Philosophie, die bald in ihnen die Vorherrschaft gewinnen sollte, zusammenfassend nennen dürfen, ebensowohl darauf ausgehen konnten, dem alten Götterglauben der Griechen neues Leben einzuhauchen, wie die aus der orientalischen Welt eingewanderten mystischen und magischen Kulte mit den Ideen der griechischen Philosophie zu befruchten. Daß in dieser begierig nach einer neuen religiösen Offenbarung verlangenden, dem alten Glauben längst entfremdeten Zeit diese letztere Strömung frühe schon die mächtigere wurde, das ist aber nicht minder begreiflich. Selbst die besondere Richtung, in der sich schließlich die kommende Entwicklung vollzieht, kündet in dem Manne sich an, der zum ersten Male die neuplatonische Religionsphilosophie in ihren bleibenden Grundgedanken ausgeführt hat, in dem alexandrinischen Juden Philo, der ungefähr um die gleiche Zeit, als sich die erste urchristliche Gemeinde gebildet hatte, lehrte und schrieb, und bei dem die spezifische Form, die der Erlösungsgedanke im jüdischen Volk angenommen, die Messiasidee, schon deutlich erkennbar, wenn auch unausgesprochen, mit dem alten Logosbegriff der griechischen Philosophie sich verbindet.

In dem Neuplatonismus, vornehmlich in diesen seinen frühesten Gestaltungen, spiegelt sich die tiefgehende religiöse Bewegung, die sich der Zeit bemächtigt hatte. In dem Rom der Kaiserzeit, in dem ein buntes Völkergemisch wogte, gingen auch die mannigfaltigsten Kultformen nebeneinander her. Wenn unter ihnen die aus dem Orient eingewanderten die mächtigste Anziehung ausübten, so war

es nicht bloß das Neue und Groteske, was zu ihnen hinzog. Mochten diese ägyptischen, assyrischen, persischen Götter und Kulte noch so weit voneinander abweichen, zwei Eigenschaften hatten sie gemein, die ihnen in weiten Kreisen Anhänger warben. Die eine bestand in dem Reiz des Geheimnisvollen und Wunderbaren, der sie umgab, und mit dem sich der Glaube an eine besondere, in allen Lebenslagen wirksame schützende Kraft dieser neuen Götter verband. Die andere, besonders in den frühe die Vorherrschaft gewinnenden ägyptischen Kulten und in dem später weit verbreiteten persischen Mithrasdienst hervortretend, bestand in dem Glauben an eine jenseitige Welt und in den sich damit verbindenden Vorstellungen von der Belohnung eines gottgefälligen Wandels und der Bestrafung des Ungehorsams gegen die Götter*).

Wenn in diesem Kampf der Kulte schließlich das Christentum obsiegte, das dem Römer zuerst nur als eine Abart des von ihm verachteten Judentums erschienen war, so mag dabei immerhin eben jener gerade im Christentum so stark ausgeprägte Glaube an ein jenseitiges, dem Gläubigen reichen Ersatz für alle Drangsal des Diesseits bietendes Leben eine hervorragende Rolle gespielt haben. Dafür spricht auch die Tatsache, daß sich gerade das Christentum frühe schon mit jenen Richtungen der griechischen Philosophie enge verband, in denen der gleiche Gedanke lebendig war. Aber in diesen ideellen Momenten liegt doch schwerlich die einzige Ursache. Man hat wohl gemeint, die griechisch-römische Welt mit ihrer hoch entwickelten Kultur habe jene zum Teil von wildem Aberglauben überwucherten orientalischen Kulte auf die Dauer doch nicht in sich aufnehmen können. Sie habe einer reineren Gottesvorstellung bedurft: diese bot das Judentum; und daneben des Unsterblichkeitsglaubens und reinerer sittlicher Ideen: diese gab ihr die christliche Lehre**). Doch durch die gebildeten Kreise, denen jene ägyptischen und persischen Kulte widerstreben mochten, ist das Christentum nicht zur Herrschaft gelangt. Als eine Religion der Armen und Bedrückten hat es begonnen, und in den Massen hat es fortan seinen festen Rückhalt gefunden, als es allmählich durch die Ideenverwandt-

*) J. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern, 1888, S. 45 ff. Über den in der späteren Zeit besonders bedeutsam gewordenen Mithraskult vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 307 ff. und A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903.

**) L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Bd. III, S. 504.

schaft mit den letzten Gedanken der griechischen Philosophie mehr und mehr auch die Gebildeten für sich gewann. Aber zwei Eigenschaften waren es, in denen es keiner jener andern Kulte mit dem Christentum aufnehmen konnte. Wie es als eine Sekte der Armen und Gedrückten entstanden war, so barg es auch von Anfang an eine sittliche Lebensanschauung, in der vor allem die Demut, der Gehorsam und die barmherzige Nächstenliebe als gottgefällige Tugenden gepriesen wurden. Das war eine Gesinnung, die gerade in einem Zeitalter überreifer Kultur, das im wirklichen Leben zu allen diesen Eigenschaften nur die Gegensätze erkennen ließ, ihres Eindrucks auf tiefer angelegte Gemüter nicht verfehlte. Den Armen und Gedrückten ein Trost, begann diese neue Lehre doch auch den an den Gütern des Lebens Übersättigten um seiner edeln Erhabenheit und Einfachheit willen zu imponieren. Immerhin, so erhaben diese neue sittliche Lebensanschauung sein mochte, für sich allein wäre sie schwerlich im stande gewesen, die Welt zu erobern. Dazu mußte sie von der Urgewalt eines festen religiösen Glaubens getragen sein. Und mehr noch, in einer Zeit wie dieser, in der selbst die Philosophie zur Mythologie wird, bedarf erst recht die Religion der mythischen Hüllen, um ihres Eindrucks auf die Gemüter sicher zu sein. Wie aber sollten es da die Mythen von Zeus und Hera, von Osiris und Isis und Mithras mit dem neuen christlichen Mythus aufnehmen? Dort längst verblaßte Göttergestalten, die niemand gesehen, an die man höchstens noch glaubte, weil dies nun einmal aus uralter Zeit überliefert war. Hier dagegen ein Gott, der selbst unter Menschen in Menschengestalt gewandelt, dessen Wunder und Zeichen von Augenzeugen berichtet waren. Wenn eine wirkliche Persönlichkeit mit den Schatten der Phantasie in Kampf gerät, wie könnte da der Sieg zweifelhaft sein? Darin also hatte das Christentum seine Stärke, daß es einen wirklichen, lebendigen Gott besaß, der, wie er selbst von vielen bezeugt war, so auch als ein vollgültiger Zeuge von dem Gott im Himmel betrachtet wurde, dessen Reich er verkündete.

Zweites Kapitel.

Die christliche Weltanschauung und ihre Wandlungen.

1. Die Grundlagen der christlichen Weltanschauung.

a. Das Lebensideal des Urchristentums.

Die Geschichte der christlichen Weltanschauung kann die Fragen nach der Persönlichkeit Jesu, dem Ursprung, der Verfassung und dem Leben der urchristlichen Gemeinden, diese schwierigen Probleme der historischen Theologie, füglich auf sich beruhen lassen. Für sie kommt es nicht darauf an, wie die christliche Lebensanschauung entstanden, sondern wie sie gewesen ist, und wie sie sich auf dieser Grundlage weiter entwickelt hat. Aber so klar diese Anschauung in den Evangelien, vor allem in den Aussprüchen und Gleichnissen Jesu niedergelegt zu sein scheint, so sehr wird doch selbst hier eine unbefangene Beurteilung teils durch die an sich vieldeutige Natur namentlich der Gleichnisreden, teils aber dadurch erschwert, daß wir noch heute diesem Gegenstand nicht gleich unbefangen wie irgend einer andern geschichtlichen Überlieferung gegenüberstehen. Das Christentum ist unsere Religion. Wir fühlen uns noch immer mehr oder minder gleichen Glaubens mit seinen ersten Bekennern. Unwillkürlich sind wir daher geneigt, das Überlieferte irgendwie in unsere Anschauungen umzudeuten. Demgemäß besteht namentlich in der heutigen Theologie, von den Vertretern der äußersten Orthodoxie an bis in die Reihen der rationalistischen Aufklärungstheologen, und bei diesen vielleicht mehr als bei jenen, das Bestreben, unser eigenes sittliches Bewußtsein den Aussprüchen des erhabenen Stifters unserer Religion unterzuschieben. Und dazu gesellt sich dann, diesmal freilich mehr auf orthodoxer als liberaler Seite, die Tendenz, dem Christentum als Religion eine abseits von andern religiösen Entwicklungen liegende Stellung anzuweisen. Als „absolute“ oder „offenbarte“ Religion, wie selbst Hegel es nannte, soll das Christentum allen andern religiösen Entwicklungen als eine inkommensurable Größe gegenüberstehen. Dieser Standpunkt kann für unsere Betrachtung selbstverständlich nicht maßgebend sein. Daß die Lebensanschauungen des Urchristentums andere gewesen sind als unsere heutigen, ist nicht zu bezweifeln: das Gegenteil würde allen Gesetzen historischer Entwicklung widerstreiten; und daß bei der Entstehung des Christentums ähnliche religiöse Motive maßgebend waren, wie sie alle Religions-

entwicklungen bestimmen, das ist nicht minder zweifellos. Nicht aus unserer Zeit und ihren Bedürfnissen, sondern aus seiner Zeit und deren Bedürfnissen müssen wir daher das Urchristentum zu verstehen suchen. Dabei werden wir aber gut tun, beide Seiten, die ethische und die religiöse, zunächst, soweit es angeht, voneinander zu scheiden.

Nun besitzen wir für das sittliche Lebensideal der ersten Christen ein unverwerfliches Zeugnis in den Worten Jesu. Denn wo und wann auch diese Worte gesprochen und in welchem Umfang sie jemals zu praktischen Lebensregeln geworden sein mögen, daß in ihnen das sittliche Lebensideal des Christen enthalten war, ist offenkundig. Welches ist nun aber dieses Lebensideal? Man wird wohl Leo Tolstoj zustimmen können, wenn er jene wunderbaren Kapitel des Evangeliums Matthäi, in denen Jesus mit besonderem Nachdruck seine Lehre dem versammelten Volk verkündet, als den wesentlichen Inhalt dieses neuen Lebensideals ansieht; und man wird ihm — mag seine Auffassung da und dort im einzelnen irre gehen oder nicht — doch auch darin recht geben, daß diese Worte so genommen werden müssen, wie sie geschrieben stehen, wörtlich, ohne willkürliche Umdeutung*). „Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar." „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen." „Gib dem, der dich bittet." „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet." Wollte man die Moral, die in diesen Reden niedergelegt ist, auf eine abstrakte Formel bringen, sie würde kaum wesentlich anders lauten, als das Wort, das Plato dem Sokrates in den Mund legt: „Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun." Ebenso waren von den Stoikern die Nächstenliebe, das Wohltun ohne Rücksicht auf Gegenleistung, die Hilfsbereitschaft und Barmherzigkeit ohne Ansehen der Person längst als die höchsten Tugenden gepriesen worden. Nicht völlig neue sittliche Ideen also sind es, die das Christentum in die Welt gebracht hat. Gleichwohl, in zwei Beziehungen war diese urchristliche Ethik doch eine neue, einzigartige Erscheinung. Das eine war der unbedingte,

*) Graf Leo Tolstoj, Worin besteht mein Glaube? Deutsch von Sophie Behr, 1885, S. 9 ff.

absolut jede äußere Beschränkung zurückweisende Charakter dieser Sittengebote. Die Moral der Philosophen, soweit sie auch über die Alltagsmoral emporragen mochte, war immer noch bemüht, den Bedingungen des vielgestaltigen wirklichen Lebens sich anzupassen. Diese hört man überall durchklingen, wo etwa die Reden eines Seneca sonst noch so sehr an christliche Anschauungen erinnern. Dies aber gibt eben der urchristlichen Moral jene schlichte Erhabenheit, mit der es weder der dialektische Tiefsinn des platonischen Sokrates noch der rhetorische Pomp der Stoiker aufnehmen kann. Doch es gibt freilich dieser Moral zugleich das Gepräge eines Lebensideals, das nur in einer engen Gemeinschaft Gleichgesinnter entstehen und annähernd durchgeführt werden kann, und das in dem Augenblick, wo der Versuch gemacht wird, es im Verkehr mit der weiteren Außenwelt in die Wirklichkeit überzuführen, gegenüber der zwingenden Macht dieser Wirklichkeit seine praktische Geltung verlieren muß. Das zweite, was dieses Lebensideal auszeichnet, ist dies, daß es der unmittelbare Ausdruck eines den ganzen Menschen erfüllenden religiösen Gefühls ist. Jenes Wort Jesu zu dem Schriftgelehrten: „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und aus allen deinen Kräften, das ist das vornehmste Gebot; und das andere ist ihm gleich: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst" (Markus, 12, 30), dieses Wort wirft ein helles Licht auf die überströmende religiöse Begeisterung, in der Gottesliebe und Nächstenliebe in ein einziges Gefühl religiöser Hingabe zusammenschmelzen. Aber nur aus einem religiösen Gefühl, welches den, der von ihm erfüllt ist, über die Schranken des Daseins hinweghebt, konnte auch dieses das eigene Selbst völlig vergessende sittliche Lebensideal entspringen. Was sind gegenüber den unermeßlichen Gütern des himmlischen Reichs, die der kommende Messias bringen wird, alle Güter dieser Welt! Darum: „Ärgert dich dein Auge, so wirf es von dir. Es ist dir besser, daß du einäugig in das Reich Gottes gehest, denn daß du zwei Augen habest und werdest in das höllische Feuer geworfen" (Markus 9, 47). Wer so gesinnt ist, der mag immerhin dem, der ihm den Rock nehmen will, auch noch den Mantel hingeben, und nicht sorgen, was er essen oder trinken, oder womit er sich kleiden soll. Sein Blick ist der kommenden Herrlichkeit zugewandt, die ihn für alles belohnen wird, was er hier in der Hingabe an den Willen Gottes erduldet hat. Daß solche Gesinnungen unter der Wirkung einer unbegrenzten religiösen Begeisterung und Zuversicht entstehen

können, verstehen wir; freilich aber auch das andere, daß sie stets nur ein Lebensideal gewesen sind, dem man zustrebte, keine für die Wirklichkeit unbeschränkt geltende Norm, nach der man sein Leben ordnen konnte. Als ein solches Lebensideal haben sie noch in späten Zeiten, die von den Lebensbedingungen des Urchristentums weit entfernt waren, ihre Wirkungen getan, und als ein solches können sie diese wohl heute noch tun. Aber auch Ideale können nur als Vorstellungen entstehen, an deren Wirklichkeit, oder an deren Verwirklichung geglaubt wird. Und ein solcher Glaube konnte nimmermehr auf dem Boden bloßer sittlicher Forderungen oder auch eines allgemeinen Vorsehungsglaubens, wie ihn die Stoiker hegten, erwachsen, sondern nur auf dem jener zuversichtlichen Hoffnungen, wie sie die ersten Christen erfüllten. Je näher die Wiederkunft des Messias und des Reiches Gottes gedacht wurde, um so freudiger konnte der Arme auf die Güter dieser Welt verzichten, und der Reiche sie hingeben. War ihm doch der baldige Lohn gewiß. Darum bedurfte die erhabene Ethik des Urchristentums der Religion zu ihrer Entstehung, und die Religion konnte hinwiederum dieses Gefühl unbegrenzter Hingabe nicht hervorbringen ohne den Mythus, der von frühe an die Person des Stifters dieser Religion verklärt hatte. So leistete jene Messiasidee, die, in der Zeit der Unterdrückung des jüdischen Volkes entstanden, bei diesem selbst mehr und mehr in eine unbestimmte, übersinnliche Ferne gerückt war, der neuen Religion und dem neuen sittlichen Lebensideal ihre Dienste, indem sie sich hier wieder in der Frische unmittelbarer, lebensvoller Zukunftserwartungen erneuerte, in der sie den Menschen zur höchsten Anspannung seiner sittlichen Kräfte zu treiben vermochte. Wenn die Gewißheit, daß seine letzte Stunde gekommen ist, selbst das Gemüt des verstockten Verbrechers milde stimmt, wie sollte da nicht der Christ, der das neue Reich und mit ihm ein ewiges Leben voll Freude und Herrlichkeit kommen sieht, der vergänglichen Güter dieser Erde vergessen und seinen Feinden vergeben? Ohne diesen festen Glauben an den kommenden Messias würde die Ethik des Urchristentums nicht das geworden sein, was sie ist: das Lebensideal eines in der Hingabe an die Menschheit vollkommen seiner selbst vergessenden Menschen. Aber freilich, ein Ideal, das den trügerischen Wahngebilden eines hoch gesteigerten Glücksbedürfnisses seinen Ursprung verdankt, kann selber unmöglich von den Trübungen frei bleiben, die diesen Ursprung umgeben. Der auf das höchste gespannten sittlichen Kraft, die hier zur Tat wird,

steht eine auf das äußerste gesteigerte Selbstsucht, ein unersättliches Glücksbedürfnis, das den Lebensgenuß ins unendliche steigern möchte, gegenüber. Doch eben dies ist das psychologische Geheimnis der Menschennatur, das dennoch gar kein Geheimnis, sondern mit deren alltäglichsten Schwächen und Vorzügen verbunden ist, daß das Gute das Schlechte zu seiner Voraussetzung hat. Diese Geburt des Höchsten aus dem Niedersten, der erhabensten Ideale aus den gemeinsten Motiven, aus Wahn und Selbstsucht, sie ist kein geheimnisvoller Kampf übermenschlicher Wesen oder kosmischer Kräfte, wie ihn Mythologie und Mystik sich ausmalen, sondern sie ist das Werk einer psychologischen Gesetzmäßigkeit, die dem menschlichen Bewußtsein von seinen einfachsten bis zu seinen vollkommensten Betätigungen eigen ist. Wie der Kontrast der Gefühle unser alltägliches Leben erträglich und, wo das Glück es fügt, genußvoll macht, so leiht er in den großen Wendepunkten der Geschichte den Erneuerungen des sittlichen Bewußtseins seine Hilfe. Es ist das gleiche Prinzip der Heterogonie der Zwecke, das uns, eben weil es mit der eigensten Natur des seelischen Lebens zusammenhängt, auf allen Stufen religiöser und sittlicher Entwicklung bereits begegnet ist, das uns hier, bei diesem tief eingreifenden Wendepunkt der Geistesgeschichte, eben wegen der ungeheuren Stärke der Kontraste, die es verbindet, mit überwältigender Macht entgegentritt. Und wahrlich, wenn man nach einem „Beweis des Geistes und der Kraft" sucht, der dieses urchristliche Lebensideal, so wenig es ein absolut neues ist, doch in dieser Macht und Stärke zu einer einzigartigen Schöpfung macht, wie könnte dieser Beweis treffender erbracht werden, als indem sich zeigt, daß dieses Ideal kein dem Menschen durch ein Wunder oder durch eine übernatürliche Inspiration übermitteltes Geschenk, sondern daß es ein Erzeugnis seines eigenen Geistes und seiner eigenen Kraft ist, das mit dem tiefsten Wesen der Menschennatur zusammenhängt, und das, indem in ihm die äußersten sittlichen Gegensätze als ethische Triebe wirksam werden, das Böse selbst als eine notwendige Triebkraft des Guten erscheinen läßt.

Doch die Hoffnung auf den kommenden Messias, wie sie schon dem Judentum mehr und mehr zu einem transzendenten Ideal geworden war, sie mußte, als Tag um Tag und Jahr um Jahr vergingen, ohne daß sich die Wiederkunft Christi und die Aufrichtung des Reiches Gottes erfüllten, in ihrer ursprünglichen Form erblassen und endlich untergehen, um nun in der neuen, dauernderen Gestalt

der Hoffnung auf ein überirdisches und übersinnliches Jenseits wiederaufzuleben. Damit begannen dann notwendig auch jene ursprünglichen Motive des christlichen Lebensideals an zwingender Macht zu verlieren; und in gleichem Maße mußten daher neue Motive, die diesen ins Übersinnliche gewanderten Hoffnungen entsprachen, an die Stelle der alten treten. Solche Motive schöpfte das sich ausbreitende Christentum aus den Bedingungen seiner Umgebung und vor allem aus den Schätzen der griechisch-römischen Bildung. Hier hatte ja die griechische Philosophie den Gedanken der Unsterblichkeit und des Zusammenhangs des Menschen mit einer übersinnlichen Welt in einer allen religiösen Bedürfnissen entgegenkommenden Weise ausgebildet. Auf die praktische Moral und auf die Fragen nach dem Verhältnis des diesseitigen Lebens zu Belohnung und Strafe in einer jenseitigen Welt gewannen aber, neben dem schon in dem pharisäischen Judentum stark ausgebildeten Vergeltungsgedanken, Recht und Moral der Römer einen zunehmenden Einfluß.

b. Das Christentum unter dem Einfluß der griechisch-römischen Bildung.

In dem Maße, als sich das Christentum über das römische Weltreich verbreitete, und sich von dem altgläubigen Judentum ebenso wie von allen andern in der griechisch-römischen Welt herrschenden Kulten schied, trat die neue Religion mit der gesamten griechisch-römischen Bildung, die unter dem Einflusse jener aus den verschiedensten Quellen stammenden religiösen und philosophischen Ideen stand, in die mannigfaltigsten Wechselwirkungen. Diese Wechselwirkungen fielen zum Teil mit den Veränderungen zusammen, die sich im Bewußtsein der Christenheit vollzogen, als das Reich des wiederkehrenden Messias mehr und mehr aus dem Diesseits in ein übersinnliches Jenseits entrückt wurde. Sie gingen aber zugleich Hand in Hand mit einer weit über die Grenzen der christlichen Welt verbreiteten Sehnsucht nach Rettung aus den physischen und moralischen Gefahren und Übeln, von denen man sich bedrängt sah. Wie die Heiden nach den Tempeln des Äskulap, so wallfahrten die Christen zu den Sendboten der neuen Lehre, um Heilung von Krankheit und Trost im Unglück zu finden. Und wie zu jeder Zeit ein in seinen Tiefen aufgeregtes, von den bisher geltenden Anschauungen nicht mehr befriedigtes religiöses Bedürfnis zu den primitivsten Vorstellungen der Volksphantasie wieder zurückgreift, so geschah es auch hier. Unaufhaltsam brach der Dämonenglaube aus seinen verborgenen Quellen hervor und verbreitete sich durch alle Schichten der Gesellschaft. Exorzismen und wunderbare Heilungen, wie sie ja auch in den Legenden, mit denen das Leben Jesu umgeben ist, eine so große Rolle spielen, sie fanden allerorten gläubige Gemüter. Sicherlich ist es nicht zufällig, daß dieses Zeitalter der Wunderheilungen mit der zweiten großen Blüteperiode der wissenschaftlichen Heilkunde zusammenfällt, die durch die Namen eines Celsus und Galen gekennzeichnet ist. Mit dem gesteigerten Dämonenglauben Hand in Hand gehen aber hier wie überall Visionen und ekstatische Zustände, die von religiös tief erregten Gemütern erlebt und bald mit den Wunderheilungen verbunden, bald für sich gepflegt und als Offenbarungen aus einer übersinnlichen Welt gedeutet werden. In Gestalten, wie in der jenes Apollonius von Tyana, der unter Nero das römische Reich als pythagoreisierender Philosoph und zugleich als Prophet und Wundertäter durchzog, und den eine spätere Zeit sogar zu einem heidnischen Gegenbild Christi zu machen suchte, tritt uns aber auch schon eine Rückwirkung der visionären und ekstatischen Richtung der Zeit auf die Philosophie entgegen, wie sie in den späteren gnostischen und neuplatonischen Systemen so üppig wuchern sollte. Der Mann, dem das Christentum mehr als jedem andern einzelnen Menschen seine Erhebung zur Weltreligion und zugleich seine Ausbildung zu einer umfassenden Weltanschauung verdankt, der Apostel Paulus, ist ganz ein Sohn dieser Zeit. In ihm lebt die griechisch-römische Bildung dieses Zeitalters; aber er besitzt zugleich ein empfängliches Gemüt für die tief in der Volksseele lebenden Regungen. Vision und Ekstase sind ihm selbst nicht fremd. So gestaltet sich ihm denn aus diesen heterogenen Bestandteilen ein Religionssystem, das Religion und Philosophie zugleich ist, und das in dieser Mischung bei aller Abhängigkeit von der Bildung der Zeit doch durch und durch original bleibt. Während es allen Bedürfnissen, denen der Denkenden und Gebildeten so gut wie denen der ungelehrten Massen, entgegenkommt, weist es aber vor allem auf jenes urchristliche Lebensideal, das in der Predigt Jesu der Welt verkündet worden, als auf den tiefsten Kern des christlichen Glaubens in immer neuen Wendungen hin*).

Diese Versöhnung von Glauben und Wissen, von Religion und Philosophie ist denn auch die durchgehende Tendenz der christlichen

*) Trefflich schildert die Mischung der Motive in der Persönlichkeit und Wirksamkeit des großen Heidenapostels O. Pfleiderer, Das Urchristentum, 2. Aufl., Bd. 1, S. 24 ff.

Apologeten der ersten Jahrhunderte geblieben. Diesen von den Quellen der griechisch-römischen Bildung kommenden Männern ist das Christentum Religion und Philosophie zugleich. Mag auch von einzelnen wie von einem Tertullian die höhere Autorität des Glaubens noch so schroff betont werden, das Streben, das Christentum auch als die beste Philosophie zu erweisen, bleibt diesen Feinden der Philosophie mit ihren Freunden gemein. Damit ist aber zugleich der griechisch-römischen Bildung zu der ferneren Ausgestaltung der christlichen Weltanschauung ein weiter Zugang eröffnet. Ein Austausch entsteht, bei dem bisweilen zweifelhaft sein kann, welcher von beiden Teilen mehr der gebende oder der nehmende sei. Die Berührungspunkte, die von Anfang an stark zu einer solchen Wechselwirkung drängten, lagen aber auf ethischem wie auf religiösem Gebiete. Dort kam dem Christentum der Stoizismus wahlverwandt entgegen. Hier war die Mystik das gemeinsame Medium, in dem sich alexandrinische Philosophie und Christentum bewegten. In der heidnischen Philosophie lagen diese beiden Quellen, die ethische und die religiöse, ursprünglich weit auseinander, und die Versuche, sie ineinander überzuleiten, die namentlich im späteren Stoizismus nicht fehlten, blieben auf halbem Weg stehen, weil ihnen die religiöse Energie mangelte, die zu solchem Werk nötig war. Die mystische Theosophie der aus Plato hervorgegangenen Richtungen war hinwiederum allzusehr nur religiöse Stimmung, als daß ihr nicht jedes nach außen gerichtete sittliche Handeln geringwertig erschienen wäre. Da ist es denn die eigenste Tat der christlichen Weltanschauung, daß sie diese beiden Strömungen verbindet, indem sie die sittlichen Triebe durch religiöse Motive verstärkt und die religiösen Anschauungen mit sittlichen Ideen erfüllt. Diese Verbindung erzeugte dann aber wiederum auf ethischem wie auf religiösem Gebiete mit der allen diesen Entwicklungen immanenten psychologischen Notwendigkeit zwiespältige Wirkungen.

Schon in die früheste Zeit der Ausbreitung des Christentums und der Ausbildung seines Lehrsystems reichen die Symptome dieses doppelten Einflusses zurück. Noch ist das Lebensideal, das uns in den Episteln des Apostel Paulus entgegentritt, dasselbe, das wir den Reden Jesu entnehmen. Aber es ist doch auch nicht dasselbe. Es ist eine Stimme hinzugekommen, die dort fehlt, und die zuweilen jene Botschaft der Liebe und Versöhnung zu übertönen droht. Die Hoffnung auf das nahe Reich Gottes und auf die Freude und Herrlichkeit, die in ihm dem Gläubigen und Entsagenden verheißen ist, sie ist nicht mehr das einzige Motiv der hingebenden Gottes- und Nächstenliebe; sondern die Drohung, daß einem jeden nach seinen Werken und nach seinen Gesinnungen vergolten werde, spricht vernehmlich mit. Man versteht ja vollkommen, daß, je mehr jene Vorstellung vom Reiche Gottes in eine übersinnliche Ferne rückte, und je mehr das Christentum die Botschaft der Erlösung als eine für alle Menschen und zu allermeist auch als eine für Sünder und sittlich Schwache bestimmte auffaßte, um so mehr auch dem Motiv der Hoffnung das des Schreckens an die Seite treten mußte. Schwerlich hätte das Christentum ohne die Hölle seinen Sieg über die Welt errungen, schwerlich auch ohne diese dem Dämonenglauben der Zeit entstammenden finsteren Mächte die sittliche Kraft entfaltet, die es ebenso auf die haltlos zwischen Aberglauben und Philosophie hin- und herschwankende alte Kulturwelt, wie auf die rohen Gemüter barbarischer Völker ausübte. Da ist es nun die Vergeltungsidee, die auf der Grundlage des strengen Gesetzesbegriffs, wie ihn das pharisäische Judentum vertreten hatte, auch innerhalb der christlichen Weltanschauung die vorherrschende Macht gewinnt. Sie findet ihren Ausdruck in der von Paulus entwickelten, tief in die spätere Ethik des Christentums eingreifenden Theorie von der doppelten Gesetzgebung, dem Gesetz des alten Bundes, durch das die Menschheit zuerst dessen bewußt wurde, was Sünde sei, und dem neuen Gesetz, das, weil die sündige Menschheit das alte nicht befolgt hat, durch Christus offenbar geworden ist, und das dem, der im Glauben an Christus der Sünde abstirbt, die Erlösung verheißt. Dabei ist aber diese Erlösung selbst ein Akt der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes. Denn die Sünde, die mit dem ersten Menschen, mit Adam, in die Welt kam, kann nur vergeben werden, weil Christus, der Sohn Gottes, die Schuld der Welt auf sich genommen und gesühnt hat (Röm. 18—20). In dieser religiösen Metaphysik schmilzt der weltschöpferische Logos der griechischen Denker mit dem Messiasideal der Juden zusammen. Zwischen der sündigen Welt und der unendlichen Gerechtigkeit Gottes wird Christus der Mittler, der, indem er selbst der Gerechtigkeit genügt, den Sünder erlöst. Die Vergeltung selbst wird damit zu einem Akt der strafenden Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit zugleich. An dem Sünder, der sich der Vergebung nicht würdig gemacht hat, wird die Strafe unmittelbar durch seine Verstoßung in die Hölle vollzogen; die Schuld des Gläubigen aber ist zum voraus gesühnt, dadurch, daß Christus für ihn den Kreuzestod erlitten

hat. Diese Sühne ist dann freilich keine Strafe mehr, da die Strafe nur den Schuldigen treffen kann; sondern sie ist ein Opfer: es ist die höchste, nicht weiter zu überbietende Steigerung der Opferidee, welche die Geschichte der Religionen erlebt hat. Doch die Opferidee vereinigt, wo immer sie auch in sonst weitentlegenen Kultformen vorkommt, überall zwei Motive, die zugleich starke ethische Gegensätze bedeuten. Wenn der Mensch seinen teuersten Besitz der Gottheit opfert, so ist das Gefühl religiöser Hingabe, das er erlebt, wohl im stande, auch das Gefühl der eigenen Hingabe zu wecken und diesen sittlichen Trieb durch seine Verbindung mit dem Affekt religiöser Erhebung zur Leidenschaft zu steigern. Doch wenn das Opfer zu einem Geschenk wird, durch das sich der Mensch äußere Vorteile, glückliche Fahrt, Sieg im bevorstehenden Kampf, oder auch ein seliges Leben im Jenseits zu erkaufen meint, oder durch die er ein böses Gewissen entlasten möchte, dann wird die Opferidee zu einer doppelten sittlichen Gefahr, indem sie gleichzeitig die selbstsüchtigen Triebe steigert und das Gewissen abstumpft. Mit der Erhabenheit der Opferidee steigern sich aber naturgemäß die guten wie die schlimmen Wirkungen, die sie auf das sittliche Bewußtsein ausübt. Der Christus, der für die ganze sündige Menschheit den Verbrechertod leidet, ist zwar ein dem Menschen selbst unerreichbares Ideal der Hingabe. Gleichwohl wird er ihm zu einem religiösen Motiv eigener sittlicher Hingabe, das, wie die Geschichte der christlichen Märtyrer zeigt, wenigstens innerhalb der Grenzen menschlicher Kraft einer Nachfolge Christi nahe zu kommen sucht. Aber der Mehrzahl der Christen, die sich zu dieser religiösen Begeisterung nicht erhebt, steht nun um so mehr die andere Seite der Opferidee im Vordergrund, die dem Menschen ohne eigenes sittliches Verdienst, durch den Glauben oder durch die äußere Glaubensleistung zu teil wird*).

Die Theologen der ersten christlichen Jahrhunderte, die aus der neutestamentlichen Überlieferung und aus den ihr geistesverwandten Quellen der griechischen Philosophie den Lehrbegriff der christlichen Kirche gestalteten, wußten mit dem sicheren Gefühl, mit dem sie der religiöse und sittliche Inhalt des Erlösungsgedankens erfüllte, zwischen den entgegengesetzten Richtungen der

*) Die mannigfachen äußeren Wirkungen und Gegenwirkungen bei der ersten Ausbreitung des Christentums, auf die hier im einzelnen nicht eingegangen werden kann, schildert vorzüglich A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1902.

Zeit in dem Sinne zu vermitteln, daß sie mit der Moral der Nächstenliebe, wie sie die Stoa vertrat, die religiöse Begeisterung neuplatonischer Mystik verbanden. Für die Bewahrung der ethischen Kraft des Christentums war es aber von hoher Bedeutung, daß es von vornherein darauf ausging, die religiösen Ideen als rein mystische, weder durch die Phantasie noch durch den Verstand zu ergreifende hinzustellen. So sehr nun die Verbindung der sittlichen Triebe mit der Leidenschaft religiöser Begeisterung jene steigern mochte, so war es doch unvermeidlich, dass diese beiden geistigen Kräfte sich immer wieder zu trennen strebten. Das geschah hier, indem sich mit dem Erlösungsgedanken von selbst die Überzeugung verband, daß der Glaube an den Erlöser und die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen an sich selbst schon einen hohen, ja eigentlich den höchsten sittlichen Wert besitze. So entwickelte sich, als eine Art Weiterführung jener Theorie vom doppelten Gesetz und als eine kaum zu umgehende Folge der höheren Wertschätzung, die in der Verbindung des Ethischen und Religiösen dem letzteren zufallen mußte, immer ausgesprochener die Lehre von einer doppelten Sittlichkeit. Diese erscheint zugleich als ein Kompromiß zwischen dem der Welt und ihren Gütern völlig entsagenden, nur vom Gedanken an Gott und den Erlöser erfüllten Leben des vollkommenen Christen und den praktischen Anforderungen der Welt. Das höchste sittliche Leben ist das rein religiöse Leben, das der Welt abstirbt. Ein niedrigerer Grad des Sittlichen bleibt es, seine religiösen Pflichten zu erfüllen, im übrigen jedoch sich den erlaubten Genüssen der Welt nicht zu verschließen. Bei dieser Gegenüberstellung lieh das römische Recht seine Dienste, dessen Unterscheidung des Erlaubten und des Gebotenen auf jenes Verhältnis zu übertragen nahe genug lag. Einem vormaligen Juristen wie Tertullian war es ja nicht zu verargen, wenn er auf Gott als den höchsten Gesetzgeber nun auch den Gesichtspunkt übertrug, den das irdische Gesetz auf Handel und Wandel der Menschen anwendet: was nicht ausdrücklich verboten ist, das ist erlaubt; wer aber dem Gesetz zuwider handelt, der verfällt der Strafe. Mochte diese juristische Auffassung des Gesetzes als des offenbar gewordenen göttlichen Willens nicht überall in der gleichen schroffen und äußerlichen Form auftreten, an sich entsprang sie mit innerer Notwendigkeit aus der höheren Wertung, die in der Verbindung ethischer und religiöser Motive die letzteren beanspruchten, und aus dem dabei doch nicht abzuweisenden Bedürfnis, auch den Anforderungen des

weltlichen Lebens gerecht zu werden. Je mehr das Christentum Weltreligion wurde, um so mehr gestaltete sich daher schließlich das Verhältnis beider Gebiete zu einem äußerlichen. Die weltlichen und die religiösen Pflichten folgen verschiedenen Normen, denen freilich jeder Christ nachleben soll, von denen aber doch die religiösen vorzugsweise dem Kleriker auferlegt sind. Die sittliche Gleichheit der Menschen droht so in dieser doppelten Wertung wieder verloren zu gehen, indes zugleich in allem, was das Ethische angeht, die antike Bildung die führende Rolle spielt. Das erwähnte Buch des heiligen Ambrosius über die „Pflichten der Geistlichen" bildet in seiner wenig veränderten Übersetzung der ciceronianischen Moral ins Christliche für den Einfluß der letzteren, ebenso wie für das äußerliche Verhältnis, das allmählich an die Stelle der ursprünglichen Einheit der sittlichen und religiösen Ideen zu treten begann, ein sprechendes Zeugnis. Ciceros Unterscheidung der „vollkommenen" und der „mittleren Pflichten" leistet hier ihre guten Dienste. Die vollkommene Pflicht ist die religiöse, dem weltlichen Leben gehören die „officia media" an. Nicht minder bildet unter diesem Einfluß des römischen Geistes die utilitarische Tendenz einen stark hervortretenden Zug, mit dem auch die zur Pflege der geistlichen Tugenden mahnenden eudämonistischen Motive vortrefflich zusammenstimmen. Wie die Moral selbst, so hat eben auch der Begriff der „Utilitas" hier zwei Seiten: es ist nützlich, das Gute zu tun, weil es schon in diesem Leben das Vorteilhafteste ist, es ist aber ganz besonders auch deshalb nützlich, weil ihm, wenn die Erfüllung der religiösen Pflichten hinzukommt, der Lohn im Jenseits gewiß ist*). Sicherlich ist der Verfasser dieser Moral selbst eine edle religiöse und sittliche Natur gewesen. Um so mehr offenbaren sich in diesen Versuchen einer wissenschaftlichen Begründung die ethisch bedenklichen Folgen, die eine solche Verkettung religiöser und sittlicher Motive mit sich führte.

Da war es die platonische Ideenwelt, die auf das christliche Lehrsystem in dem Augenblick, wo es seiner Vollendung entgegenging, noch einmal mächtig herüberwirkte. Augustinus, der sich, wie dereinst Paulus, als ein Zweifelnder und Kämpfender hindurch-

*) S. Ambrosii, De officiis ministrorum libri III, lib. I, cap. 8 ff. Den engen Anschluß dieses Werkes an Ciceros Officien zeigt sehr gut die von A. Ebert in seiner allgemeinen Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande, 2. Aufl., Bd. 1, S. 157 ff., gegebene kurze Parallele des Gangs und der Hauptgedanken beider Schriften.

gerungen, war, wie er selbst bezeugt, durch das Studium Platos dem Christentum gewonnen worden. Und so ist denn auch Augustin der hauptsächlichste Urheber jener platonischen Richtung der christlichen Theologie, die von nun an auf Jahrhunderte hinaus das herrschende System blieb. Die Bedeutung dieses Systems liegt aber in erster Linie auf metaphysischem Gebiet. Von dem Animismus und Materialismus, die dem Christentum von seinen Anfängen her anhafteten, und die in den stoischen und neuplatonischen Anschauungen auch einen philosophischen Rückhalt fanden, hat endgültig erst Augustin die christliche Theologie befreit. Er ist der Erste, der den platonischen Spiritualismus in seiner wahren Bedeutung erfaßt. Die geistige Natur Gottes und die geistige Natur der menschlichen Seele offenbaren sich ihm, und in dieser Erkenntnis erscheinen ihm die religiösen Mysterien in einem neuen Lichte. Die Werke der Schöpfung sind die Gedanken Gottes, die wir nachdenken, wenn wir sie mit unseren sinnlichen Organen wahrnehmen; und die menschliche Seele ist das von Gott gedachte Wesen des Menschen, darum unvergänglich, wie jeder göttliche Gedanke, aber nicht göttlich, wie die Stoiker und die Manichäer behauptet hatten. Und so undenkbar es wäre, Gott nach dem Trinitätsdogma im materiellen Sinne als Einheit und als Dreiheit zugleich zu denken, so klar liegt diese Vereinigung in der geistigen Natur Gottes begründet, da doch auch in unserem eigenen Geiste Gedächtnis, Verstand und Wille eine „Trinitas mentis" bilden*).

Jener Gedanke aber, daß Gott die Dinge denkt, damit sie sind, und daß wir sie wahrnehmen und dann erkennen, weil sie sind — dieser Gedanke erleuchtet ihm zugleich das Verhältnis des Glaubens zum Wissen. Der Glaube muß da sein, wenn wir uns zum Wissen erheben sollen: jener ist die Vorbereitung zu diesem, wie die Sinneswahrnehmung eine solche zum Begriff ist. Er ist das beginnende Denken, das sich im Wissen vollendet**). Sind die Grundgedanken der platonischen Dialektik über das Verhältnis von Wahrnehmung und Begriff hier bestimmend gewesen, so gewinnen diese Gedanken dadurch noch eine besondere Bedeutung, daß von Anfang an Glaube wie Wissen auf das Übersinnliche gerichtet sind: der Glaube wird damit zur Beugung unter die Autorität der Kirche, das Wissen aber ist kein begriffliches Denken, sondern ein

*) Confessiones XIII, 11, 12.
**) Conf. VI, 5—7.

inneres Schauen, das von der Gewißheit seines Gegenstandes erfüllt ist. Es ist die ihres ekstatischen Charakters entkleidete Offenbarung, gewissermaßen die durch den Glauben disziplinierte Gnosis der Neuplatoniker, die hier die Stelle des Erkennens einnimmt, und die, wie an dem obigen Beispiel der Trinität zu erkennen ist, im Grunde in nichts anderem als in einer Interpretation der Glaubenswahrheiten mittelst kühner und geistvoller Analogien besteht. Daneben hat endlich jene Auffassung des Glaubens und Wissens noch eine zweite, praktische Bedeutung. Zum Wissenden kann nicht jeder Mensch werden. Glauben aber kann jeder. Wissend sind die erleuchteten Lehrer der Kirche, wissend ist vor allem die Kirche selbst, die vermöge ihrer Autorität das feststellt, was geglaubt werden soll. Der Glaube besteht daher in der Unterwerfung unter ihre Autorität. So bildet der Dualismus von Glauben und Wissen das theoretische Gegenstück zu jener doppelten Sittlichkeit, die auf praktischem Gebiet die religiöse Pflichterfüllung der werktätigen, weltlichen Sittlichkeit gegenüberstellt.

Darum bleibt denn auch Angustins Ethik eine dualistische. Die höchste Tugend ist die Liebe zu Gott, die sich in den vier platonischen Tugenden der Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit nur nach den verschiedenen Richtungen entfalten soll, in denen sich die Gottesliebe betätigen kann. Unter ihr steht aber die gewöhnliche Tugend als die „Kunst des guten und rechten Wandels“, die natur- und vernunftgemäß zugleich ist*). Wie Plato in der Erkenntnis der religiösen, so ist auch hier wieder Cicero der Führer in der Lehre von den werktätigen Tugenden. So bleibt diese Theologie auf ethischem Gebiet unselbständig. Die höhere Tugend liegt ihr überhaupt jenseits des sittlichen Lebens: sie ist Hingabe an Gott, nicht sittliche Gesinnung und Handlung. Darum ist es bezeichnend, daß auf dem eigensten Gebiet des Sittlichen jene ciceronianische Moral wieder zu Ehren kommt, die selbst nur aus stoischen und peripatetischen Quellen die letzten Ergebnisse der sittlichen Selbstbesinnung des Altertums gesammelt hatte. Die Moral, die das zur Weltreligion gewordene Christentum der Welt bieten konnte, war, das bezeugen die beiden größten Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts, keine neue, sondern die gleiche, die das untergehende Heidentum hinterlassen hatte. Neu war aber der Zug religiöser Erhebung, der von dem neuen Glauben ausging, und der

*) De civitate Dei, IV, 21.

das stoische Gebot der Nächstenliebe und Barmherzigkeit mit jenem Gefühl der Hingabe an die Menschheit erfüllte, das in dem religiösen Gefühl der Hingabe an Gott seinen Ursprung hatte. In diesem religiösen Gefühl war selbst der dem Christentum am meisten verwandte platonische Idealismus weit hinter dem christlichen Lebensideal zurückgeblieben, weil ihm eben das fehlte, was diesem seine siegreiche Macht über die heidnischen Religionen verliehen hatte: die leibhaftig geschaute Wirklichkeit des göttlichen Ideals selbst und der im Glauben an diese Wirklichkeit erwachte Drang nach Erlösung, welcher in der solchen Stimmungen eigenen Steigerung durch Aktion und Reaktion das Gefühl der Gefangenschaft der Seele in der Knechtschaft der Sünde ins Ungemessene steigerte. Ihren sprechendsten Ausdruck findet diese Steigerung in der augustinischen Lehre vom Willen, einer Lehre, in welcher dieser zwischen dem Streben klarer Erkenntnis und mystischer Vertiefung unablässig hin- und hergeworfene Denker, nach vergeblichen Versuchen, das Problem des Bösen und das der Freiheit zu lösen, schließlich Ruhe findet. Die Welt ist ursprünglich gut. Nur fehllos kann sie aus der Hand Gottes hervorgegangen sein. Erst durch den Sündenfall, durch den Hochmut der von Gott abgefallenen Engel und Menschen ist das Böse in die Welt gekommen; es ist — darin klingt bei dem christlichen Denker wiederum die platonische Lehre an — nicht selbst eine Substanz, sondern eine bloße Eigenschaft, ein Mangel, der dem Guten anhaftet, und der, indem er durch die Sühne getilgt wird, um so mehr die Gerechtigkeit Gottes an den Tag bringt. Gott hat das Böse zugelassen, damit das Gute selbst dadurch gewinne; denn „contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur“, — ein Gedanke, der, schon bei Paulus angedeutet, seitdem bis zu den neuesten Entwicklungen der Religionsphilosophie herab sich immer wieder durchgekämpft hat. Erscheint er doch als der nächste Ausweg, auf dem Boden des so leicht der Beobachtung sich aufdrängenden Kontrastes der Gefühle eine Lösung des schwierigsten aller religiösen Probleme zu suchen. In gleichem Sinne verteidigt Augustin gegen Pelagius und seine Anhänger die Prädestination des Willens. Nicht der freie Wille des Menschen kann, wie die Pelagianer behaupten, das Gute erringen; nur durch die Gnade Gottes, die auch den Willen lenkt, kann, nachdem einmal die Schuld in die Welt gekommen, der sündige Mensch erlöst werden. Es ist ein echt religiöser Zug, ein Gefühl unbedingter Abhängigkeit und Hingabe, der diese Lehre durchdringt. Dennoch fehlt auch diesem Bilde der

Schatten nicht. Was die religiöse Seite gewinnt, das droht die ethische zu verlieren. Wenn der Wille des Menschen nicht die Macht hat, sich den Himmel zu verdienen, ist dann nicht die sittliche Handlung in Gefahr, ihren Wert einzubüßen? Was ist eine einzige gute oder schlechte Handlung mehr als ein Tropfen in dem Meer der Schuld, in das durch den Abfall von Gott und durch die fortwirkende Erbsünde die Menschheit versunken ist? Eine tatlose Resignation, zu der diese düstere Weltanschauung herausfordert, ist der zum Handeln angelegten sittlichen Natur des Menschen allzu sehr entgegen, als daß sie auf die Dauer bestehen könnte. Je mehr die werktätige Sittlichkeit verhältnismäßig wertlos erscheint, um so mehr wird daher der nicht auszurottende Trieb, dennoch durch eigene Handlungen die bleibende Glückseligkeit zu erringen, in die äußere Kultushandlung den Schwerpunkt des sittlichen Lebens verlegen. So fern Augustin dieser Folgerung steht, so ist er es doch selbst, der durch das abschließende Werk seines Lebens, durch seinen „Staat Gottes", nicht wenig dazu beigetragen hat, diese Richtung zu stärken.

Noch einmal leiht aber bei diesem Werke die platonische Philosophie dem christlichen Denker die Waffen. Es ist das platonische Staatsideal auf christlichen Boden verpflanzt, das uns in der „Civitas Dei" begegnet. Doch sind es zwei, in der Stellung des Christentums zum weltlichen Leben und in seiner geschichtlichen Vergangenheit wie in seinem zukünftigen Beruf begründete Bedingungen, die von vornherein dieses Werk von seinem Vorbilde scheiden. Dem Staatsideal der „Civitas Dei" steht der Weltstaat, die auf den natürlichen und sinnlichen Bedürfnissen beruhende Vereinigung der Menschen, gegenüber; und der Gottesstaat selbst ist kein in festen Formen gegebenes Ideal, sondern das werdende und sich vollendende Reich Gottes. Damit gewinnt das Werk den Charakter einer Geschichtsphilosophie, der ersten, die ein zusammenfassendes Bild der Entwicklung der Menschheit zu geben sucht; und dieser Geschichtsphilosophie wird hinwiederum durch den Kampf des Gottesreiches mit der Welt und durch die Verherrlichung des Sieges, den jenes über diese zu erringen berufen ist, sein Charakter aufgeprägt. Hatte das Christentum von frühe an den Juden das Recht auf den Besitz des alten Testaments bestritten, weil der alte Bund nur die Vorbereitung auf den neuen, von den Propheten geweissagten und in Christus zum Vollzug gelangten Bund sei, so verwandelt sich in der Verfolgung dieses Gedankens für Augustin

die nationale Geschichte des jüdischen Volkes mit der gesamten alttestamentlichen Mythengeschichte in den Hauptinhalt der Geschichte der Menschheit, die sich, wie die Schöpfung der Welt, in sechs Tagewerken abspielt: von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham, von diesem bis David, dann bis zum babylonischen Exil, endlich bis zu Christus, mit dem der sechste Welttag anbricht, mit ihm die Gründung der Kirche, des Gottesstaats, dem zunächst noch der weltliche Staat gegenübersteht, bis am siebenten Tag mit der Wiederkunft Christi das Reich dieser Welt mit der Welt selbst untergehen und das Reich Gottes in unvergänglicher Herrlichkeit erstehen wird*). So ist diese zeitliche Welt eine Zeit des Kampfes zwischen dem Gottesreich und dem Weltreich, in dem jenem der endliche Sieg gewiß ist. Dieses Bild des Kampfes zwischen Gottesreich und Weltreich, in dem sich die Geschicke der Menschheit erfüllen, schwankt jedoch sichtlich bei Augustin selbst noch zwischen zwei Bedeutungen. Einmal erscheint der Gottesstaat als jenes übersinnliche Reich Gottes, das dereinst kommen wird und in dieser sinnlichen Welt in der geistigen Gemeinschaft der Gläubigen vorbereitet wird, und dem das staatliche Leben als das dem sinnlichen, weltlichen Bedürfnis dienende Reich gegenübersteht. Hier verhalten sich Gottesstaat und Weltstaat nicht wesentlich anders zueinander als wie die religiösen Tugenden und die bürgerlichen Tugenden: beide ergänzen sich und schließen sich nicht aus. Sodann aber wird dem Reich Gottes, das da kommen wird, die Kirche, als der Staat Gottes, der darauf vorbereiten soll, zugeordnet, und dieser steht nun der Weltstaat als der Inbegriff aller weltlichen Triebe, die vom Reich Gottes hinwegführen, darum aber auch als der Vertreter der Sünde, gegenüber**). Hier verhalten sich Gottes- und Weltreich wie Christ und Antichrist, und der endliche Sieg des Guten über das Böse bereitet sich darin vor, daß die Kirche dem weltlichen Staat übergeordnet ist. Mochte dieser Dualismus zunächst noch vorwiegend in der ersten, geistigeren Form gedacht werden, in dem Maße, als die Kirche tatsächlich eine Weltmacht wurde, mußte sich die zweite, realistische Auffassung in den Vordergrund drängen. Damit wurde dann in den kommenden Jahrhunderten die Geschichtsphilosophie Augustins zu einem Ausdruck der zunehmenden Verweltlichung der Kirche, die, ein so glänzendes Zeugnis für die ungeheure Macht der

*) De civitate Dei, XV—XVII, XXII, 30.
**) De civitate Dei, XIX, 14—17; XX, 17.

religiösen Ideen sie war, dennoch, indem sich diese Macht mehr und mehr nach außen kehrte, die religiöse Wirksamkeit der Kirche allmählich schädigen mußte.

2. Das christliche Mittelalter.

a. Die Verweltlichung der Kirche und die Rationalisierung des Glaubens.

Innere und äußere Bedingungen hatten von frühe an die christliche Ethik einem Zwiespalt entgegengeführt, der sich zwischen der ursprünglichen Lebensanschauung des Christentums und der Aufgabe eröffnete, vor die es sich durch den Verlauf der Geschichte gestellt sah. Indem es sich aus einer weltüberwindenden in eine weltbekehrende Religion umwandelte, verband sich damit unaufhaltsam das Streben, eine weltbeherrschende Macht zu werden. Und indem es in Erfüllung seiner Mission Menschen aller Berufe und Stände in sich aufnahm, zu den Völkern der alten, ausgelebten, wie zu denen einer neuen, beginnenden Kultur das Evangelium trug, konnte es nicht ausbleiben, daß diese vielgestaltigen Elemente auf die Religion, die sie annahmen, bestimmend zurückwirkten. Schon der ambrosianischen Moral und dem augustinischen Gottesstaat sind deutlich die Züge dieses Zwiespaltes aufgeprägt. Dort zeigt er sich in der Durchführung der von lange her vorbereiteten Scheidung einer doppelten Moral. Hier verrät er sich in dem zwischen dem geistigen Reich Gottes und der äußeren Macht der Kirche schillernden Begriff der „Civitas Dei". Indem diese äußere jene innere Bedeutung allmählich zurückdrängte, mußte aber der Verweltlichung der Moral unvermeidlich die Verweltlichung der Religion folgen. An die Stelle des jenseitigen Gottesreichs tritt seine diesseitige Vertreterin, die als Universalstaat organisierte Kirche, an die Stelle der frommen Gesinnung der kirchliche Gehorsam und die Befolgung der äußeren Kultusvorschriften, an die Stelle der jenseitigen Sündenvergebung durch die Gnade Gottes die diesseitige Sündenvergebung durch die mit der Verwaltung der Sakramente betraute Kirche.

In Gegensätzen hatte sich auch die antike Ethik entwickelt. Aber einen tiefer greifenden Kontrast als der, der sich hier mit einer den geschichtlichen Bedingungen von Anfang an immanenten Notwendigkeit in der Ethik des christlichen Mittelalters herausbildete, hatte die Welt bis dahin noch nicht gesehen. Die innere Folgerichtigkeit, mit der sich diese Wandlungen vollziehen, erscheint umso überwältigender, je heterogener dem endlichen Erfolg die einzelnen Anlässe sind, die hier den Gang der Dinge bestimmen. In der Tat, wenn von irgend einer geschichtlichen Entwicklung, so gilt von dieser der Satz, daß die Motive des menschlichen Tuns zumeist andere sind als die Wirkungen, die sie hervorbringen, und daß diese nicht selten das Gegenteil von dem sind, was ursprünglich beabsichtigt war.

Wenn jedoch seit der Ausbreitung des Christentums über die Welt diesem die Aufgabe gestellt war, mehr und mehr weltlichen Bedürfnissen und Interessen sich anzupassen, und wenn diese Aufgabe auf die Kirche selbst verweltlichend einwirken mußte, so stand der so sich eröffnende Zwiespalt zwischen der ursprünglichen Lebensanschauung des Christentums und derjenigen, die sich tatsächlich im Wandel der Zeiten herausgebildet hatte, unter einer ausgleichenden Bedingung, die, wo sonst in der Geschichte ähnliche Gegensätze gegeneinander wirken, zu fehlen pflegt. Die Anschauungen des Urchristentums, niedergelegt in den Schriften des Neuen Testaments, übten eine fortwirkende Macht aus, die vermöge der kanonischen Bedeutung jener Schriften nicht unterdrückt werden konnte. Von frühe an äußert sich diese Macht darin, daß Einzelne, den Zwiespalt zwischen dem Lebensideal des Christen und dem wirklichen Leben empfindend, sich von diesem zurückziehen, um ein vollkommenes Leben in Christi Sinne, ein Leben, das auf Besitz, Familie und weltliche Güter Verzicht leistet, zu führen. So entsteht das in die frühesten Jahrhunderte zurückreichende Anachoretentum, und aus diesem, als im Laufe der Zeit die Not des Lebens den Eremiten zu einem Zusammenschluß mit seinesgleichen zwingt, das Mönchtum. Außerhalb der Kirche, zum Teil sogar in feindlichem Gegensatze zu dem die Kirche vertretenden Priestertum entstanden, verfallen nun aber beide, Kirche und Mönchtum, gleicherweise dem Schicksal der Verweltlichung. Der Kleriker und der Klosterbruder, beide in den führenden Stellungen aus den Reihen des Adels hervorgegangen, konnten auf die Dauer die Lebensgewohnheiten und Lebensanschauungen ihres Standes nicht verleugnen. Strebte der Bischof nach Macht und Reichtum, um es weltlichen Fürsten gleich zu tun, so hatte der Mönch zwar für sich auf Besitz wie auf Ehe und Familie verzichtet. Das hinderte aber nicht, daß sich das Kloster durch Schenkungen und andere Stiftungen bereicherte, und daß, indem die asketische Ordensregel allmählich laxer gehandhabt wurde, bald Üppigkeit und Schlemmerei, bald aber auch die Freude

an allerlei weltlichen Künsten sich einstellte. Von den Klosterschulen, diesen ersten Stätten eines gelehrten Unterrichts, ging so die Pflege der Philosophie und einer zwar meist in lateinischer Sprache geschriebenen, aber doch in germanischen wie romanischen Ländern mit dem nationalen Leben in enger Fühlung stehenden Dichtung aus.

Die energische Reaktion gegen diese erste Ära der Verweltlichung, die geschichtlich mit der Suprematie des in dem römisch-deutschen Imperium verkörpert gedachten Staats zusammenfällt, ist vom Mönchtum ausgegangen, in welchem sich unter jener fortwirkenden Macht der von ihm gepflegten älteren christlichen Literatur der Ruf zur Askese abermals erhob. Indem es nun mit diesem Ruf auch der verweltlichten und entsittlichten Kirche gegenübertrat, entspann sich jener denkwürdige Kampf zwischen Priestertum und Mönchtum, der, dem Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum parallel gehend, schließlich in dem Sinne geschlichtet wurde, daß das Mönchtum mit seiner Forderung des asketischen Lebens der Priester recht behielt, der Klerus aber die seinige nach Herrschaft durchsetzte. Damit hatte das Mönchtum über die Kirche gesiegt, aber es selbst war ein gefügiges Werkzeug der Kirche geworden, und jener Ruf nach Rückkehr zu dem urchristlichen, der Welt entsagenden Lebenswandel leitete jetzt eine neue Ära der Verweltlichung ein. War die Signatur der ersten Ära die Verweltlichung der Einzelnen gewesen, so war die der zweiten die Verweltlichung der Kirche selbst, die Vollendung der „Civitas Dei“ in irdischer Gestalt, und darum begleitet von allen den Folgen, die das Streben nach Macht und ihr Besitz mit sich bringt. Eines der wirksamsten Hilfsmittel der Kirche in diesem Streben ward nun das Mönchtum. Der Kirche selbst gab es durch die Ausdehnung des asketischen Prinzips auf den Priesterstand sein Gepräge; anderseits wurde es der hauptsächlichste Träger jener zivilisatorischen Mission, welche die mittelalterliche Kirche zu erfüllen hatte.

Indem der Mönch dem weltlichen Leben entsagt, wird ihm um so mehr der unbedingte Gehorsam gegen die Kirche zur Pflicht gemacht, und indem dieses Vorbild eines der Welt entsagenden Lebens die Normen bestimmt, denen auch der Stand der Priester wenigstens in dem Verzicht auf die Güter, die den Menschen vornehmlich an diese Welt fesseln, auf Ehe und Familie, sich fügen muß, gewinnt das hierarchische System ebensosehr an geschlossener Macht, wie es in seinen eigenen Trägern den wichtigsten, allgemein menschlichen Interessen entfremdet wird. Hat der Priester als der

Vertraute der rat- und trostbedürftigen Gläubigen und als der Spender der Sakramente, dem die Freuden des Himmels ebenso wie die Schrecken der Hölle zu Gebote stehen, in allen Lebensverhältnissen das entscheidende Urteil, so umgibt den asketischen Mönch in den Augen der Gläubigen der Schimmer einer besonderen Heiligkeit. Indem aber die Kirche mehr und mehr die Gründung solcher Orden unterstützte, die sich selbst einem arbeitsamen Leben hingaben, sei es auf dem Felde der Bodenkultur und der Industrie, sei es auf dem der Wissenschaft und der Kunst, oder endlich auf dem der Krankenpflege und der Wohltätigkeit, gewann sie durch diese Organe einen wachsenden Einfluß auf das weltliche Leben. Bei allen sittlichen Mängeln, die dem Klosterleben von Anfang an anhafteten, auf dieser Seite lag das hohe Verdienst, das sich die Kirche durch diese ihre Werkzeuge um die Kultur der mittelalterlichen Welt erworben hat. Vielleicht war sogar dieses Werkzeug unter den gegebenen Bedingungen zunächst das einzig mögliche, um bis dahin kulturlose Völker der Kultur entgegenzuführen, und um die Schätze der antiken Bildung, notdürftig zwar, aber eben doch insoweit, als es die Verwilderung der Zeit zuließ, auf die Nachwelt zu bringen.

Indem aber hier die Pflege der geistigen Interessen nicht aus dem allgemeinen Leben der Nationen herauswächst, sondern von einzelnen, mit diesem Leben vielfach nur in äußerem Kontakt stehenden religiösen Körperschaften ausgeht, gewinnt namentlich die Wissenschaft des späteren Mittelalters ihr eigenartiges Gepräge. Zunächst ist sie international und universal wie die Kirche selbst. Der Mönch hat keine Heimat. Das Lateinische, die Universalsprache der gebildeten Welt, macht den Italiener im deutschen, den Deutschen im italienischen Kloster leicht heimisch. Doch das Leben in der Klostergemeinschaft und die Wirksamkeit in der Klosterschule entfremden vor allem den gelehrten Mönch den Interessen seiner weiteren Umgebung. Die Wissenschaft der Mönche oder, was damit identisch ist, die Wissenschaft des Mittelalters ist daher Büchergelehrsamkeit; sie ist es selbst da ganz und gar, wo der Gegenstand zur eigenen Beobachtung unmittelbar auffordert, wie in der Naturwissenschaft, und verstärkt wird diese Neigung, das Überlieferte gläubig hinzunehmen, durch die Pflicht der Unterordnung unter die Autorität der Kirche. Alles dies macht es schließlich verständlich, daß sich diese ganze Gelehrsamkeit im äußersten Maße durch eine einseitige Übung der Gedächtnis- und Verstandeskräfte auszeichnet, daß ihr aber die Welt des Gemüts und des energischen

nicht mehr weit zu der allmählich um sich greifenden Lehre, daß in dem Werk Christi und der Heiligen ein Überschuß rechtfertigender Taten angesammelt sei, über den nun die Kirche zu Gunsten des einzelnen Sünders nach dem Maß seiner Reue und Buße oder auch nach dem Maß seiner kirchlichen Leistungen verfügen könne.

An den Widerständen gegen diese entsittlichende Richtung der kirchlichen Ethik hat es freilich von frühe an nicht gefehlt. Im allgemeinen lehnen sich solche Bestrebungen an die heterodoxen Lehren der patristischen Zeit an. Insbesondere berühren sie sich mit dem Versuch des Pelagius und seiner Anhänger, dem freien Willen und der von ihm getragenen sittlichen Selbstbestimmung ihren ethischen Wert zu wahren. In diesem Sinne hebt besonders Abälard schon im 12. Jahrhundert die Bedeutung der Gesinnung und des Gewissens hervor. Indem er nicht in der äußeren Beschaffenheit der Handlung, sondern in den ihr zu Grunde liegenden inneren Motiven den wesentlichen Unterschied des Guten und Bösen erblickt, läßt er den mystischen Erlöserbegriff zurücktreten hinter dem sittlichen Vorbilde Jesu, und betont er, hierin wie in seiner Begeisterung für das klassische Altertum dem späteren Humanismus verwandt, energisch den Wert der einzelnen sittlichen Persönlichkeit. Anselmus hatte in seiner Theologie die Ethik überhaupt nicht berührt; Abälard machte sie zu einem Hauptteil der seinen. Aber die Kirche verwarf die Lehren des letzteren, während sie die dialektischen Beweise des Anselmus sanktionierte*). Dies war im Sinne des auf dem Höhepunkt seiner Macht angelangten hierarchischen Systems folgerichtig gedacht. Für das Volk war die Kirche durch ihre Organe die Richterin über gut und böse. Für die in der Kirche selbst vertretene geistige Bildung war aber eine verstandesmäßige Philosophie, die sich streng an das Dogma gebunden hielt, der adäquate Ausdruck der herrschenden Anschauungen. Auf diese Weise entsprach die Rationalisierung des Glaubens, wie sie diese erste Blüteperiode der scholastischen Theologie hervorgebracht hat, durchaus der ihr parallel gehenden Verweltlichung der Kirche; und wie in dieser der Gegensatz zu den urchristlichen Anschauungen seinen Höhepunkt erreichte, so war auch diese dialektische Theologie selbst aus Kontrasten zusammengesetzt. Was von keinem Verstand begriffen werden kann, das machte sie zu einer verstandesmäßigen,

---

*) Über Abälards Leben und Kämpfe vergleiche A. Hausrath, Peter Abälard, 1893.

demonstrierbaren Wahrheit. Sie bediente sich zu ihren Beweisen der unbeschränkten logischen Kraft des Denkens; aber diese Beweise selbst waren an Sätze gebunden, die vor jedem Beweis feststanden. So war sie Verstandesaufklärung im Dienste der Mystik, ebenso wie die Kirche im Dienste der Religion der Weltentsagung den Anspruch erhob, über die Welt zu herrschen.

b. Der neue Aufschwung des weltlichen Lebens und die klassische Scholastik.

Der Höhepunkt der Macht, den die Kirche erreicht hatte, bezeichnete jedoch zugleich den Beginn ihres allmählichen Niedergangs. Unter den Unternehmungen, in denen jene Machtentfaltung zum Ausdruck kam, standen die Kämpfe um den Besitz des heiligen Grabes allen andern voran. Sie bekundeten ebensosehr die Stärke der religiösen Ideen wie die geistige Herrschaft der die Völker Europas zum Kreuzzug rufenden Kirche. Aus religiöser Ekstase war die Idee dieser Unternehmungen entsprungen. Aber wie in sie selbst bald genug weltliche Interessen in steigendem Maße sich einmengten, so dienten sie in ihren weiteren Folgen der Verbreitung weltlicher Anschauungen auf allen Gebieten. Auf die ritterlichen Streiter um den Besitz des heiligen Grabes warf der ideale Zweck einen verklärenden Schimmer. So ging aus diesen Kämpfen jene Blüte des Rittertums hervor, die den Glanz des höfischen Lebens erhöhte und bald auch die Anfänge weltlicher Kunst und Wissenschaft anregte. Mit der gelehrten Bildung der Kleriker trat die höfische Dichtkunst in einen umso erfolgreicheren Wettkampf, als sie zum ersten Mal seit dem Untergang der antiken Kultur wieder aus den Quellen des nationalen Lebens und der Volkssprache schöpfte. Der Verkehr mit dem Orient, dem ein gesteigerter Verkehr auch der europäischen Nationen untereinander sich anschloß, ließ einen Welthandel erblühen, wie ihn noch keine vorangegangene Zeit gesehen. Der durch Handel und Industrie über den Mittelstand sich verbreitende Reichtum erweckte auch in diesem höhere Lebensbedürfnisse und geistige Interessen. Die mohammedanische Geistesbildung, damals in vieler Beziehung der abendländischen überlegen, begann trotz des religiösen Gegensatzes ihre Wirkungen zu äußern. Seit dem 8. Jahrhundert waren die Schätze der alexandrinischen Wissenschaft auf die Araber übergegangen. Mathematik und Astronomie, Arzneikunde und Philosophie gelangten hier zur Blüte, und in der

der himmlischen Heerscharen lehnen sich an die aristotelisch-ptolemäische Sphärentheorie an. Dieser Dualismus samt seiner durch den aristotelischen Entwicklungsgedanken vermittelten Ausgleichung durchzieht das ganze System. Wie theoretisch die Offenbarungswahrheiten als eine höhere Erkenntnis der natürlichen, so werden auf ethischem Gebiet die übernatürlichen oder theologischen Tugenden des Paulus, Glaube, Liebe und Hoffnung, den natürlichen gegenübergestellt, bei deren allgemeiner Einteilung Thomas die vier platonischen Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit zu Grunde legt, um dann im einzelnen der aristotelischen Theorie der richtigen Mitte zu folgen, indes ihm zugleich die Weisheit, die erste der dianoëtischen Tugenden, das angemessene Zwischenglied zwischen natürlichen und übernatürlichen Tugenden bildet. Denn die Weisheit ist die Tugend des beschaulichen Lebens, und das beschauliche Leben ist die Quelle der religiösen Tugenden, die durch das weltliche Leben gefährdet werden. Sind so die übernatürlichen Tugenden selbst nur eine Vollendung, eine höchste Entwicklungsstufe der natürlichen, so wird nun dieses Verhältnis dadurch noch näher bestimmt, daß bei diesen der von der Einsicht geleitete Wille des Menschen mit der göttlichen Hilfe zusammenwirken muß, um die Tugend zu gewinnen, während jene nur durch die göttliche Gnade vermittelt werden, und daß die natürlichen Tugenden zur irdischen, zeitlichen, die übernatürlichen zur himmlischen, ewigen Glückseligkeit führen. Im Sinne des gleichen Dualismus bestimmt endlich Thomas das Verhältnis von Staat und Kirche. Seit die Kirche den Schutz des Staates gewonnen hatte und sich zugleich ihrer eigenen Macht bewußt geworden war, schwankte die kirchliche Auffassung dieses Verhältnisses zwischen einer milderen und einer strengeren Form, die freilich beide in der prinzipiellen Forderung der Überordnung der Kirche über den Staat einig waren. Die mildere Auffassung fand in der Lehre von den zwei Schwertern, dem geistlichen und dem weltlichen, ihren Ausdruck, nach welcher in allen geistlichen Dingen das geistliche Schwert der Kirche zustehe, in allem, was sich auf das rein weltliche Leben beziehe, der Staat an Stelle der Kirche das weltliche Schwert führe. Die strengere Auffassung ging dagegen von der Vorstellung aus, daß das weltliche Leben nur durch die Sünde in die Welt gekommen sei, und sie sah daher in dem Staat ein Werk des Teufels, zu dessen Überwindung die Kirche, als die irdische Vertreterin des Reiches Gottes, berufen sei. Ganz im Sinne der Stellung, die sie dem Natürlichen

zu dem Geistigen, den natürlichen zu den übernatürlichen Tugenden angewiesen, gab hier die klassische Scholastik der milderen Auffassung den Vorzug, hielt aber unter den mannigfachen Abstufungen, in denen dieselbe vorgekommen war, wieder an der strengeren fest*). Kirche und Staat gehörten ihr beide zur irdischen civitas Dei. Doch der eigentliche Gottesstaat blieb ihr doch die Kirche. Der Staat war an sich ein Übel, aber im Hinblick auf die menschliche Schwäche ein notwendiges Übel. Er verhält sich zur Kirche wie der Leib zur Seele oder, nach einem mehr äußerlichen Bilde, wie der Mond zur Sonne. Die Kirche ist von Gott eingesetzt, darum ewig, der Staat eine menschliche Schöpfung, darum vergänglich. So entwickelt die klassische Scholastik zum ersten Mal wieder seit den Tagen der alten Sophistik die Theorie, daß der Staat durch eine willkürliche Übereinkunft der Einzelnen entstanden sei. Aber es ist nicht wie dort der schrankenlose Individualismus eines Aufklärungszeitalters, der diese scholastische Vertragstheorie geschaffen hat, sondern diese ist aus dem Streben hervorgegangen, den ungeheuren Wertunterschied zwischen Kirche und Staat begreiflich zu machen. Immerhin ist die Auffassung keine absolut staatsfeindliche mehr: Kirche und Staat verhalten sich nicht mehr wie Christ und Antichrist, sondern wie Gott und Mensch, und diese Auffassung mildert sich noch mehr durch die Lehre, daß der Staat, welcher der Kirche zur Bekämpfung der Sünde und zur Vertilgung der Abtrünnigen sein Schwert leiht, dafür von der Kirche die Sanktion seines Bestehens empfange. So hebt sich dieser politische Dualismus des scholastischen Systems, wie der ethische und der metaphysische, schließlich zur Einheit auf, indem er alle menschlichen Zwecke der in der Kirche verkörperten religiösen Idee unterordnet.

Auf diese Weise lebt zwar die civitas Dei Augustins in der Theologie der Dominikaner von neuem auf; aber sie ist nicht mehr das, was sie gewesen. Sie hat die gesamte weltliche Wissenschaft der Zeit in sich aufgenommen, und sie ist selbst durch und durch weltlich geworden. An die geistige Bedeutung des Reiches Gottes ist nur noch eine schattenhafte Erinnerung zurückgeblieben. Die Kirche, das sichtbare Reich Gottes, hat seine Stelle eingenommen.

---

*) Vgl. J. Baumann, Die Staatslehre des heil. Thomas von Aquino, 1873. M. Maurenbrecher, Th. v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, 1898. Dazu H. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887, S. 311 ff.

Indem die scholastische Theologie die Wissenschaft, das sittliche und politische Leben in ihr System einordnet, sucht sie alle jene Gebiete um so sicherer der hierarchischen Idee unterzuordnen. Nicht indem sie die Welt zurückstößt, sondern indem sie die Welt in sich aufnimmt, soll die Kirche zur weltbeherrschenden Macht werden. Das wird von nun an das Ziel des hierarchischen Systems, wo immer dieses in den kommenden Zeiten zu neuem Bewußtsein erwacht ist. Kein Wunder, daß die thomistische Philosophie bis zum heutigen Tage die klassische und nahezu die kanonische Philosophie der katholischen Kirche geblieben ist. Dennoch stand dem Unternehmen, das weltliche Leben und das kirchliche System zu einem organischen Ganzen zu vereinen, dessen beherrschende Seele die von der Kirche vertretene religiöse Idee sei, schon im 13. Jahrhundert ein schwer wiegendes Hindernis im Wege. Wohl konnte die Kirche suchen, dem weltlichen Leben sich anzupassen; aber lebendig in sich aufnehmen und sich ihm hingeben konnte sie es nicht, weil sie selbst in ihren Gliedern, in Klerus und Mönchtum, vielen Lebensgebieten innerlich fremd gegenüberstand. Was half es, daß der Bettelmönch fortan in praktischer Seelsorge mit dem Volk in Berührung kam, da doch an ihn selbst die Bedürfnisse und die Sorgen dieses Volkes nie ernstlich herantraten? In nichts tritt dies sprechender hervor als in der Ethik dieser klassischen Scholastik, namentlich in den Teilen, in denen sie ihre Stärke sucht, und in denen sie wirklich auf eine gewisse Originalität Anspruch erheben kann. Das ist nicht in der aus Paulinischer Theologie und antiker Ethik eklektisch zusammengefügten allgemeinen Tugendlehre, sondern in der praktischen Moral. Schon die Kasuistik, in der sich diese Moral ergeht, und die später auf die den Thomismus erneuernden Jesuiten übergegangen ist, verrät ihre Herkunft aus dem Beichtstuhl. Noch mehr gilt das von ihrem Inhalt. Das ist nicht die Moral des liebevoll an dem Schicksal seiner Mitmenschen teilnehmenden Helfers und Beraters, sondern die Moral des Mönchs, der im Beichtstuhl der Vertraute von allerlei sündhaften Gedanken und Taten geworden ist, der die dunkeln Seiten der menschlichen Natur aus intimster Nähe kennen gelernt, aber die besseren Seiten meist nur oberflächlich und aus der Ferne gesehen hat*). So zeigen diese Anwendungen auf das praktische Leben schlagend, daß die Bemühungen der

*) Ein vielfach besprochenes neueres Werk dieser Art ist das „Compendium theologiae moralis“ von J. P. Gury, S. J. (4. Aufl., 1868).

Kirche, die neu erstehende weltliche Kultur sich zu assimilieren, schließlich notwendig scheitern mußten, weil das asketische Ideal, an das die Kirche durch ihre Tradition gebunden blieb, fortan der Welt innerlich feindselig gegenüberstand. Die Kirche konnte die Welt beherrschen, und sie konnte selbst verweltlicht werden, aber sie konnte weder die Welt sich noch sich der Welt assimilieren. Der Versuch des thomistischen Systems, dies zu leisten, mußte notwendig scheitern. Schon vom Ende des 13. Jahrhunderts an verrät sich innerhalb der scholastischen Theologie selbst eine Wendung der Dinge, die für die nächste Zukunft andere Anschauungen in den Vordergrund treten läßt, in denen zugleich der in dieser Zeit beginnende Niedergang der kirchlichen Macht sich verrät.

c. Der Niedergang des hierarchischen Systems und die Trennung von Glauben und Wissen.

Die Theorie des in der Kirche verkörperten Gottesstaates mit seiner Suprematie über den durch menschliche Satzung entstandenen Weltstaat konnte auf die Dauer gegenüber dem wachsenden Machtbewußtsein der nationalen Staaten nicht standhalten. Als mit dem Beginn des 14. Jahrhunderts die Ansprüche des hierarchischen Systems an diesem von der neu erwachten weltlichen Kultur getragenen staatlichen Machtbewußtsein zu scheitern begannen, führte aber der Niedergang dieses Systems auch den der Theologie, in der er seinen klassischen Ausdruck gefunden hatte, mit sich. Und wiederum ging von dem Mönchtum die neue, der veränderten Zeitlage entsprechende geistige Bewegung aus. In dem Maße als die Philosophie der Dominikaner dem Streben der Kirche nach Weltherrschaft dienstbar geworden war, und neben der Theologie auch die weltliche Wissenschaft diesem Streben dienstbar gemacht hatte, war der Orden selbst allmählich einer Verweltlichung anheimgefallen, die ebensosehr in der wachsenden Anteilnahme an weltlichen Interessen wie in der äußerlichen Auffassung der Glaubensdogmen und des Offenbarungsprinzips sich aussprach. Einzelne, die, wie der deutsche Dominikaner Eckhart und seine Schüler, ihre eigenen, der älteren Gnosis sich wieder nähernden Wege gingen, konnten dieser dogmatischen Erstarrung keinen Einhalt tun. Die mystische Richtung, die hier sich anschließt, und die bis in das Zeitalter der Reformation und über dieses hinaus reicht, verliert daher auch bald den Zusammenhang mit der mönchischen Gelehrsamkeit der Zeit. Ein wirksamerer Kampf gegen den Thomismus ging dagegen in der

Scholastik selbst von dem älteren der beiden Bettelorden, von dem der Franziskaner aus, der im Sinne seines Stifters von frühe an in der Nachahmung des Lebens Jesu und in der in diesem Sinne geübten Predigt des Evangeliums seine Mission gesehen hatte*). Freilich war auch das Lebensideal des heiligen Franziskus seinen Jüngern längst abhanden gekommen. Der Betrieb weltlicher Wissenschaft und die Einmischung in politische Fragen hatten neben den gewöhnlichen Mißbräuchen des Klosterlebens um sich gegriffen. Immerhin hatte die ursprüngliche Tendenz, durch die eigene sittliche Tat sich der Nachfolge Jesu würdig zu zeigen, in der Stellung des Ordens zu den theologischen Streitfragen ihre nachwirkende Kraft bewahrt. Dieser Tendenz widerstrebte aber der Intellektualismus des thomistischen Systems vor allem in jener Lehre vom Gewissen, nach welcher der Wille von der natürlichen Einsicht und, soweit es sich um die religiösen Gebote handelt, von der durch die Offenbarung vermittelten übernatürlichen Erkenntnis geleitet werde. Diesem doppelten Determinismus setzte, gemäß der weniger auf die Kontemplation als auf die Tat gerichteten Gesinnung seines Ordens, der irische Franziskaner Johannes Duns Scotus einen absoluten Indeterminismus entgegen. Durch seinen eigenen Willen ist der Mensch der Sünde verfallen, folglich kann auch die Erlösung nicht ohne sein eigenes Zutun verdient werden. Die erlösende Tat Christi ist dazu nur eine mitwirkende Bedingung; sie ist übrigens, wie alle andern Glaubensdogmen, unbeweisbar und unbegreiflich. Nicht durch die menschliche Vernunft, sondern durch die Autorität der Kirche sind die Dogmen gewiß. Das ist die Rückkehr zu der einst von Augustin bekämpften und überwundenen pelagianischen Erlösungslehre. Zugleich aber ergreift dieser neue Pelagianismus alle andern Glaubensdogmen. Zwischen Glaube und Wissen ist die Brücke abgebrochen, die Thomas noch so kunstvoll mit Hilfe aristotelischer Kategorien geschlagen hatte. Aber sie ist nicht, wie es früher und später so manchmal geschah, beseitigt, um nun den mystischen Wert der Glaubenswahrheiten dem Gemüt um so näher zu bringen. Dazu ist auch diese Richtung der Scholastik schließlich doch allzu weltlich gesinnt, und dazu ist sie überdies allzu sehr in jenen hinter Klostermauern ausgeheckten dialektischen Formalismus verstrickt, der gerade in dieser Zeit des Niedergangs seine üppigsten Blüten treibt. Das

*) Zur Geschichte dieses Ordens und verwandter Richtungen vergleiche A. Hausrath, Die Arnoldisten, 1895.

Prinzip der Willensfreiheit bleibt für den Nominalismus ohne sittlichen Wert, weil ihm die sittlichen Prinzipien selbst abhanden gekommen sind. Der freie Wille ist ihm, da er nun einmal aus dem scholastischen Zauberkreis verstandesmäßiger Dialektik nicht hinauskann, schließlich keine Tat, sondern ein Begriff, den es in alle seine Konsequenzen zu verfolgen gilt. Ist der Mensch frei, so ist Gott erst recht frei. Daß er die Welt geschaffen hat, ist ebenso sein Wille, wie die Erlösung sein an sich unbegreiflicher Wille ist. Mit der Schöpfung sind aber auch die Sittengesetze nach seinem Willen von Gott gegeben; er hätte, wenn er gewollt, auch andere geben können: sie sind nicht gegeben, weil sie gut sind, sondern sie sind gut, weil sie von Gott sind. Damit wird das Sittengesetz selbst nicht nur für zufällig erklärt, wie ja im Sinne des extremen Indeterminismus jede Willenshandlung ein Zufall ist, sondern auch für unbegreiflich, weil Gottes Wille ebenso wie sein Wesen die menschliche Erkenntnis überschreitet. Da somit das Sittengesetz eine Offenbarungswahrheit ist, so steht aber seine Auslegung vor allem der Vermittlerin aller Offenbarung, der Kirche, zu. So wendet schließlich auch diese Richtung ihre Doktrin in majorem ecclesiae gloriam. Der thomistische Realismus hatte die alte Lehre von der doppelten Moral nicht überwunden, aber das Gebiet weltlicher Sittlichkeit immerhin durch die Anlehnung an die aristotelische Ethik einigermaßen zu Ehren gebracht. Der scotistische Nominalismus beseitigt prinzipiell die doppelte Moral, die sittlichen Pflichten sind ihm ganz und ausschließlich Pflichten religiösen Gehorsams. Dem Sittlichen selbst nimmt er damit jeden eigenen Wert. So wird die seit früher Zeit in der christlichen Welt schwebende Frage nach dem Verhältnis von Sittlichkeit und Religion von dieser letzten Richtung kirchlicher Wissenschaft dahin beantwortet, daß beide eins seien, und daß daher über Fragen des Tuns wie des Glaubens die Autorität der Kirche entscheide. Der Wille ist frei, aber er ist gleichzeitig an religiöse und sittliche Gebote gebunden, die nicht durch ihren eigenen Inhalt, sondern als äußere Zwangsgebote, von deren Erfüllung das Heil der Seele abhängt, unbedingten Gehorsam heischen. Damit ist auch dieser Versuch, nicht durch die Versöhnung von Glauben und Wissen, sondern durch die endgültige Trennung beider, das von der Kirche vertretene Christentum der Welt und die Welt diesem Christentum zu assimilieren, erst recht der Verweltlichung anheimgefallen. Die Religion des Nominalismus ist nicht innere Glaubensüberzeugung, sondern äußerer Autoritätsglaube; und an dem Schicksal der Religion

leiten ließen, abhängig. Im Widerspruch mit dem Prinzip des Glaubens aus innerer Überzeugung, bestimmte so vielfach der Landesherr nach eigener Willkür das Bekenntnis seiner Untertanen. Mehr noch freilich blieb die Stellung der Reformation zu der Tradition eine zwiespältige, wenn auch der Zeit selbst dieser Widerspruch kaum zum Bewußtsein kam. Indem sich die katholische Kirche als das Reich Gottes auf Erden betrachtete, schrieb sie sich nicht nur das Recht der Interpretation der überlieferten Glaubensnormen, sondern auch das ihrer Ergänzung und in gewissem Sinn ihrer Fortbildung zu. Die Offenbarung war nach ihr mit der Sendung Christi nicht abgeschlossen, sondern sie setzte sich in der Kirche bis in die Gegenwart fort. Nach der Auffassung der Reformatoren war die Offenbarung mit der Erlösungstat ein- für allemal vollendet. In den Grundlagen des christlichen Glaubens war also die Reformation mit der katholischen Kirche einig. Die Glaubensformel, wie sie in dem Apostolikum niedergelegt ist, die mystische Theologie des Römerbriefs und des Johannesevangeliums, und damit die ganze Mythologie der urchristlichen Zeit, der Glaube an Engel und Teufel, blieben auch für sie maßgebend. Erhob sich doch jener Dämonenglaube, wie er in der urchristlichen Zeit verbreitet gewesen und im eigentlichen Mittelalter mehr zurückgetreten war, gerade in dem Zeitalter der Reformation wieder mit neuer Stärke. Die Führer der Reformation, Luther voran, standen aber mitten in ihrer Zeit. Wie könnte man von ihnen erwarten, daß sie dem Aberglauben dieses Zeitalters der Hexenprozesse und der Astrologie entsagt hätten! So rückte von selbst die urchristliche Überlieferung in die Beleuchtung dieser von Dämonen- und Zauberglauben erfüllten Welt. Umso bewundernswerter ist es, daß trotz dieser Trübungen vornehmlich Luther unverrückt dies als den Grundgedanken der Reformation festgehalten hat, daß der Glaube ein durchaus innerliches Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott sei, dessen Wirkungen, wie sie in dem Inneren des Menschen ihren Ursprung nehmen, so auch ihm nicht von außen mitgeteilt oder von ihm durch eine äußere Leistung erkauft werden können. In dieser Lehre von der „Rechtfertigung durch den Glauben“ kommt die tiefe Innerlichkeit der lutherschen Religiosität, kommt freilich auch deren vollendete Mystik zum Ausdruck, die hier wiederum in einer „coincidentia oppositorum“ besteht, da der rechtfertigende Glaube ein innerer, die erlösende Tat Christi aber, die den Menschen vor Gott rechtfertigt, eine äußere Handlung ist, die nicht nur dem Menschen selbst als eine solche gegenübertritt,

sondern auch objektiv, gemäß der in ihr fortlebenden Opferidee, eine äußerliche Ablösung der Schuld bleibt. Mit dieser Mystik hängt zugleich die Hinneigung der Reformatoren, eines Luther wie Calvin, zur Prädestinationslehre zusammen. Gerade die Tiefe des religiösen Gefühls findet hier, wie dereinst schon bei Augustin, nur Befriedidung, indem sich der Mensch völlig als ein Geschöpf göttlicher Gnade fühlt.

Die große Leistung der Reformation ist der Sturz des hierarchischen Systems und die Wiederaufrichtung der Idee der Kirche als einer inneren Glaubensgemeinschaft. Daß diese befreiende Tat zum Teil scheiterte, war unvermeidlich; ihre fortwirkende Kraft hat sie damit nicht eingebüßt. Eng verbunden mit dieser äußeren Befreiung ist aber die innere Erlösung des religiösen Gefühls, seine Zurückführung auf ein Erlebnis des subjektiven Bewußtseins. Wie jedoch die erste dieser Errungenschaften an äußeren Hindernissen, so scheiterte die zweite zum Teil an dem Widerspruch, in den sich die Befreiung des religiösen Gewissens mit der Gebundenheit an die überlieferte Glaubensnorm setzte; und dieser Widerspruch selbst war ein äußerer und ein innerer zugleich. Objektiv betrachtet war es willkürlich, die für den Inhalt des christlichen Glaubens maßgebende Autorität der Kirche auf die Zeit ihrer Gründung zu beschränken. Stand doch den für kanonisch gehaltenen Schriften schließlich auch kein anderes Zeugnis als das der Tradition zur Seite; hier war also der Standpunkt der katholischen Kirche gewissermaßen der konsequentere. Doch mehr noch war es ein innerer Widerspruch, den Glauben als ein rein subjektives Verhältnis des Menschen zu Gott anzusehen, und doch diesen Glauben an objektive Normen zu binden, ja an Normen, deren wesentlichste, das Erlösungsdogma, selbst jenes Verhältnis wieder veräußerlichte. Daß diese Widersprüche der Zeit nicht zum Bewußtsein kamen, war aber begreiflich. Eine andere als eine von Mythologie durchsetzte Religion konnte diese Zeit nicht ertragen, und die Mythologie der urchristlichen Tradition, wie sie in dem apostolischen Glaubensbekenntnis einen in seiner schlichten Größe so ergreifenden Ausdruck gefunden, war für dieses der Mystik und dem Wunderglauben zugeneigte Zeitalter die adäquate Form religiöser Hingabe und Erhebung.

b. Die ethische Reform.

Ist die religiöse Idee der Reformation noch durchaus von mittelalterlicher Mystik erfüllt, so weht dagegen in ihrer Ethik über-

all die erfrischende Morgenluft der Renaissance. Dem tätigen Leben mit seinen Leiden und Freuden, seiner Arbeit und seinem Genuß gehört die sittliche Handlung des Menschen an. Seine Bestimmung ist es, nach außen zu wirken, in Staat, Gemeinde und Familie seine Pflicht zu tun. Nicht das asketische Leben des Mönchs, der nur an sein eigenes Seelenheil denkt, sondern das Leben für Andere, das in der Erfüllung der Pflichten des Berufs, in der Sorge für die Seinen, in der Hilfe für die Notleidenden sich betätigt, das ist das wahre sittliche Leben. In dieser Hingabe für die Pflichten des Lebens sind aber alle Menschen einander gleich, welchen Standes oder Berufes sie sein mögen. Hier gibt es keine doppelte Moral. Wie die Religion, so kennt auch die Sittlichkeit keine Privilegierten; und nicht die beschaulichen, sondern die tätigen Tugenden sind die vornehmsten, weil sie eigentlich die einzigen sind, und alle wieder auf die eine hinauslaufen, daß man seine Pflicht tue. Damit ist im Grunde auch die von der Scholastik gepflegte paulinisch-aristotelische Tugendlehre beseitigt. Denn an die Stelle der Tugend ist der Begriff der Pflicht getreten. Dieser aber schlingt zugleich das Band zwischen Religion und Sittlichkeit. Denn freudig und opferwillig seine Pflicht zu tun, dazu hilft eben der Glaube. Das Beispiel der höchsten Hingabe, der Erlösertod Christi, ermutigt auch den, der an ihn glaubt, zur Hingabe an seine Mitmenschen und an die Pflichten, die ihm unter diesen zugefallen sind. So ist die Ethik Luthers weltlich und religiös zugleich. Weltlich ist sie, indem sie dem Menschen das Wirken und Schaffen in der Welt als seine Pflicht zuweist; religiös ist sie, indem ihr der Glaube die Quelle ist, aus der diese Pflichterfüllung entspringt.

Seit Luther ist der Ausdruck „werktätiges Christentum“ ein geläufiger geworden. In der Tat ist dieser Ausdruck durchaus zutreffend für das Christentum Luthers. Aber er ist es nicht für das Christentum überhaupt; und wenn Luther selbst in seiner ethischen Lebensanschauung wieder zu der urchristlichen Überlieferung zurückzukehren meinte, so war er damit sicherlich im Irrtum. Wohl ist auch das ursprüngliche Christentum werktätig in Handlungen der Barmherzigkeit und Nächstenliebe. Aber es ist nicht werktätig im Sinne Luthers, in welchem vor allem in der Arbeit und in der treuen Erfüllung auch der weltlichen Pflichten das werktätige Christentum besteht. Hier fehlt ganz jener leidende Zug, der bei jeder Handlung der Nächstenliebe den Gedanken nahelegt, daß es für das Seelenheil des Nächsten eigentlich besser wäre, wenn ihm nicht geholfen

würde. Das Christentum der Reformation war nun eben einmal die religiöse Bewegung der Renaissance, und zwischen dem Lebensgefühl dieser neuen Zeit und der weltflüchtigen Stimmung der ältesten Christengemeinden war ein Abstand, wie er größer kaum gedacht werden konnte. Doch Luther erblickte die Vergangenheit im Lichte seiner eigenen Zeit und seiner eigenen, gleich sehr von frohem Lebensmut wie von tiefem religiösem Gefühl erfüllten Persönlichkeit. Wenn auch das Wort, das Christentum Luthers sei nicht das alte, sondern ein neues, für die religiöse Seite seiner Überzeugungen mindestens zu weit geht, für seine sittliche Lebensanschauung ist es zutreffend. Nicht eine neue Religion, aber eine neue Ethik hat Luther der Welt gebracht, eine Ethik, die ebenso weit abliegt von den Anschauungen des Urchristentums und des Mittelalters, wie von denen der antiken Welt*).

Doch eben deshalb, weil diese Ethik eine so völlig neue, die Religion, mit der sie sich verband, aber im Grunde die alte geblieben war, so ergab sich auch hier wiederum ein nicht geschlichteter Widerstreit, der in der Sache, der aber doch zugleich in der Persönlichkeit Luthers lag. So energisch der Reformator das asketische Ideal des Mönchtums verwarf, so lebte doch in ihm selbst, in dem tiefen Gefühl der Ohnmacht des eigenen Tuns gegenüber der Verstrickung in Schuld und Sünde, immer noch etwas von jenem asketischen Zug. Sein ethisches Ideal kann nur verwirklicht werden, wenn der Mensch die Welt sucht, um in ihr durch Mitarbeit an den weltlichen Aufgaben des Lebens seine Pflicht zu tun. Sein religiöses Ideal aber treibt ihn an, die Welt und ihre Versuchungen zu fliehen, um ganz der Buße und der Hingabe an Gott zu leben. Es ist ein Widerspruch ähnlich dem zwischen der subjektiven, ganz und gar innerlichen Natur des Glaubens und der Gebundenheit desselben an eine objektive, nicht aus freier Überzeugung kommende Norm; und beide Widersprüche fließen aus der gleichen Quelle. Sie entspringen daraus, daß die religiösen und sittlichen Lebensanschauungen der Reformation selbstverständlich Erzeugnisse ihrer eigenen Zeit sind, daß sie sich aber an ein Dogma gebunden fühlen, das ein Erzeugnis

*) Für die Art, wie Luther seine eigene sittliche Lebensanschauung in die Überlieferung projizierte, sind die Erläuterungen zu den Fragen seines Katechismus überaus bezeichnend. Das siebente Gebot z. B. interpretiert Luther: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unseres Nächsten Geld oder Gut nicht nehmen, noch mit falscher Ware oder Handel an uns bringen, sondern ihm sein Gut und Nahrung helfen bessern und behüten“ u. s. w.

einer weit zurückliegenden, unter ganz andern Lebensbedingungen stehenden Zeit ist. Die Reformation hat diesen Widerspruch nicht beseitigt, ja sie hat ihn nicht einmal empfunden. Aber die Aufgabe neuer geistiger Bewegungen ist es überhaupt kaum jemals, die Widersprüche zu heben, in die sie sich durch den Gegensatz zu dem Überlieferten und durch die gleichzeitige Abhängigkeit von diesem mit sich selber verwickeln. Man könnte vielleicht eher sagen, dass es ihre Aufgabe sei, diese Widersprüche als deutlich erkennbare Probleme hinzustellen, um der Zukunft deren Lösung möglich zu machen.

c. Die Probleme der Reformation.

So viel Widersprüche die religiöse und die ethische Lebensanschauung der Reformation in sich schließt, so viel Fragen stellt sie an die Zukunft. Wenn die Kirche die innere Gemeinschaft der Gläubigen ist, wenn sie sich aber gleichwohl, um ihre Existenz zu sichern, entweder unter die Botmäßigkeit des Staates begibt, oder aber, wie der Calvinismus in seinen Anfängen, selbst den Staat beherrscht, oder wenn sie endlich, wie das später zur Regel wird, einem System wechselseitiger Beeinflussung zustrebt, wie ist damit jenes Prinzip der Innerlichkeit vereinbar? Auf diese Frage hat die Geschichte bis jetzt nur die Antwort, daß beides schwerlich vereinbar ist. Doch liegt dies Problem, als ein teils historisches, teils politisches, außerhalb unserer Aufgabe. Wenn ferner der Glaube eine durchaus innerliche Angelegenheit des menschlichen Gemütes ist, wie kann es geschehen, daß es trotzdem eine äußere Glaubensnorm und, was ohne diese nicht sein könnte, einen gemeinsamen Glauben und einen gemeinsamen Kultus gibt? Und endlich: wenn das sittliche Leben der wirklichen Welt angehört, dem Wirken in Beruf, Familie, Staat und Gemeinde, gehören dann nicht auch die Motive dieses Wirkens der wirklichen, sinnlichen Welt an, und welches sind diese Motive? Mit dieser erhebt sich nun aber von selbst noch eine letzte Frage: wenn die Sittlichkeit an sich ein selbständiges, von der Religion unabhängiges Lebensgebiet ist, welche Beziehungen hat sie überhaupt noch zur Religion? Diese drei Fragen nach der Abhängigkeit der Religion vom Dogma, nach den außerhalb der Religion liegenden Motiven und Zwecken des sittlichen Tuns, und endlich nach dem Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit, sie ziehen sich durch die ganze Geschichte der Lebensanschauungen der Neuzeit. Diese Geschichte selbst besteht eigentlich nur in fortwährenden Versuchen, Antworten auf jene Fragen zu finden, und in den Kämpfen, in die sich solche Lösungsversuche miteinander verwickeln.

Drittes Kapitel.

Die Neuzeit.

1. Die Renaissance.

a. Der Mensch der Renaissance und seine Ideale.

Vom 13. Jahrhundert an beginnt ein neuer Geist über die Länder Europas sich auszubreiten, zuerst nur allmählich in einzelnen starken Persönlichkeiten den Bannkreis durchbrechend, den die Gebundenheit des mittelalterlichen Lebens und Denkens um die Menschen gezogen, dann aber immer weiter sich ausdehnend, Kirche und Staat, Kunst und Wissenschaft mit sich fortreißend. Aus dem Schlummer, in dem die Tradition, die Normen des gemeinsamen Glaubens und der gemeinsamen Sitte das Selbstbewußtsein des Einzelnen gefangen gehalten, erwacht ein neuer, ein wiedergeborener Mensch. Das Wort „Renaissance“, in der Regel auf die Wiedererneuerung der antiken Kultur bezogen, es paßt im Grunde viel mehr auf den Menschen dieses Zeitalters. Ganz war ja die Kultur des Altertums niemals verloren gewesen, und ganz in ihrer ursprünglichen Gestalt wurde sie auch in diesen Jahrhunderten weder erneuert, noch in ihrem Wesen erkannt. Aber das neue Geschlecht sah das Altertum mit neuen Augen an. Es erkannte in den Menschen der klassischen Zeit ein Geschlecht, das ihm gleich war, frei in seinem Glauben und Wissen, in seinem Tun und Lassen. Dieser Trieb nach Befreiung der Persönlichkeit ergreift mehr und mehr alle Kreise und, von Italien ausgehend, alle Länder. Er ergreift den abenteuernden Ritter wie den Mönch in der Klosterzelle, den wegelagernden Bandenführer wie den hohen Kirchenfürsten. Dem mittelalterlichen Kosmopolitismus, der auf der Idee der universellen Kirche begründet war, trat ein neuer, weltlicher Kosmopolitismus gegenüber, der in der Idee des Wertes der menschlichen Persönlichkeit als solcher seine Wurzel hatte, und in dem Wandertrieb, der die Menschen in ihrem neuen Freiheitsgefühl ergriffen, seine Nahrung fand. Nun ziehen die Künstler und die Gelehrten von Land zu

Land, nicht um sich hinter Klostermauern zu verbergen, sondern als freie Weltbürger, die ihre Kunst und ihr Wissen leuchten lassen, wo es ihnen gutdünkt. Und wie diese Menschen räumlich in die Weite schweifen, so möchten sie alles umfassen, was menschlichen Interesses wert ist. Sie sind Gelehrte und Dichter zugleich, wie Dante und Petrarka, Künstler und exakte Forscher, wie Leonardo da Vinci, Kaufleute, die sich zu Fürsten emporschwingen und als solche Kunst und Wissenschaft pflegen, wie die Medici. Freilich, dem mittelalterlichen Aberglauben sind unter den Menschen dieser Zeit nur wenige entwachsen. Im Gegenteil, je mehr die kirchliche Autorität und die gemeinsame Glaubensnorm an Strenge einbüßt, umsomehr gibt man sich, auch hier der freien Wahl folgend, einem bunten, aus aller Welt zusammengetragenen Zauberglauben hin, so daß gerade in diesem Zeitalter, unmittelbar der Begründung der exakten Wissenschaften und der neuen Philosophie vorausgehend, mystische und magische Künste und Scheinwissenschaften aufs üppigste aufblühen. So hat denn auch, so sehr die Päpste und Bischöfe dieser Zeit zumeist ebensolche Gewaltmenschen oder bestenfalls prachtliebende Förderer der Künste sind, wie die weltlichen Tyrannen, doch die Kirche durch die Macht der religiösen Autorität und nötigenfalls durch das geistliche Schwert, das ihr zu Gebote steht, noch immer einen starken Einfluß nicht nur auf die Massen, sondern auch auf die gebildeten und gelehrten Kreise. Dem Konflikt mit der Kirche weicht daher meist auch derjenige vorsichtig aus, der ihr innerlich entfremdet ist. Je mehr weltliche Interessen vorherrschend werden, und je mehr in der ersten Zeit, bevor noch die Kirchenspaltung eine starke Reaktion erweckt hatte, die weltlich gewordene Kirche eine weitgehende Toleranz übte, umso leichter geschah es, daß man sich mit dem offiziellen Glauben durch die allmählich konventionell werdende Versicherung der Unterordnung unter ihre Autorität abfand. Freilich ist das nur ein vorübergehender Friede. Einzelne tiefer dringende Geister beginnen frühe schon auch auf religiösem Gebiet die eigene persönliche Überzeugung dem äußeren Glaubenszwang entgegenzuhalten, und so beginnt langsam ein Konflikt sich vorzubereiten, der von einer andern Seite her, als es in der reformatorischen Bewegung geschah, die von der katholischen Kirche getragene Weltanschauung bedroht. Doch unter den geistigen Bewegungen, die dieses Zeitalter zusammensetzen, ist die neue Philosophie die letzte. Die Erneuerung der Kunst geht voran, ihr folgen die neu erwachten philologischen

Studien, dann die exakten Wissenschaften — lauter Gebiete, in denen mindestens der äußere Friede mit der mittelalterlichen Kirche zur Not gewahrt bleiben konnte. Aber die neue naturwissenschaftliche Weltanschauung führte auch schon die ersten kühnen Versuche einer neuen Philosophie mit sich, und so begann der Kampf des Neuen mit dem Alten gleichzeitig auf diesen zwei Seiten. Der Feuertod Giordano Brunos (1600) und der Prozeß Galileis (1632) bezeichnen die Epoche des beginnenden Kampfes. Die Nachwirkungen der Renaissance auf das geistige Leben, wie sie vornehmlich in der Philosophie und in der in sie eingreifenden sonstigen Literatur sich aussprechen, reichen aber noch weit über diese Zeit hinaus bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts.

Die Fülle der Ideen, die dieses Zeitalter über alle Gebiete des menschlichen Denkens ausgestreut hat, ist so groß, daß man wohl sagen darf, nicht nur diese Zeit selbst, sondern auch die folgende bis tief in das 18. Jahrhundert hinein habe von diesen Ideen gelebt, und in ihren letzten Ausstrahlungen wirkten sie noch bis in unsere Tage. Freilich aber sind es durchaus noch nicht wohlgeordnete Gedankensysteme, wie sie die spätere, besonders die unmittelbar folgende Zeit zu errichten versucht hat, die uns hier begegnen, sondern, wie der Einzelne frei seiner Laune folgt, so liebt es auch die Wissenschaft zuweilen, in bunt schillernden Einfällen zu schwelgen, in denen nicht selten heterogene Motive, Bausteine künftig weit auseinandergehender Weltanschauungen gemischt sind. Dennoch gibt es gewisse leitende Ideen, die über alle diese mehr zufälligen Elemente das Übergewicht gewinnen, und unter denen dann wieder einzelne für die Art, wie sich die sittlichen Lebensanschauungen der Zeit in dem denkenden Bewußtsein spiegeln, besonders bezeichnend sind. Namentlich sind es zwei Ideen, die vom Beginn der Renaissance an zunächst in einzelnen Denkern auftauchen, dann sich ausbreiten und schließlich auf die neu auftretenden Weltanschauungen teils direkt, teils indirekt, durch die weiteren Gedanken, die sie anregen, den herrschenden Einfluß gewinnen. Die eine dieser Ideen ist nach außen, die andere nach innen, in das eigene Seelenleben des Menschen gerichtet. In diesem Sinne stehen sich beide disparat und doch einander ergänzend gegenüber. Indem sich dem Blick des Menschen der Renaissance ungeahnte, ferne Welten erschließen, überfliegt sein Geist nach außen gerichtet alle Schranken. Er schwelgt in der Idee der Unendlichkeit. Diese Idee, in dieser Form ausgeprägt, ist neu. Das Ge-

fühl der Erhabenheit, das in dem unendlichen Universum ein unmittelbares Abbild Gottes erblickt, ist durchaus diesem Zeitalter eigen. Altertum und Mittelalter hatten sich das Weltall begrenzt gedacht. Die Idee des unendlichen Raums würde ihnen mehr Grauen als Bewunderung eingeflößt haben. In dem Abgeschlossenen und eben darum in allen Teilen Wohlgeordneten sahen schon die Pythagoreer die Schönheit des Kosmos. Den Denkern dieses neuen Zeitalters dagegen ist die Unendlichkeit der höchste und erhabenste Gedanke, und als ein Teil des Ewigen und Unendlichen erscheint ihnen auch das Einzelne und Begrenzte erhabener, göttlicher. Darum greift diese Idee schließlich auf alle Gebiete über, auf die Gedanken über die Stellung der Erde im Weltgebäude nicht nur, sondern auch auf die über Gott und Welt, über Religion und Staat. Überall verlangt der Mensch nach einem Letzten, Absoluten, Vollkommenen. Diese Idee ist aber nicht etwa erst durch das kopernikanische System in die Gedankenwelt dieser Zeit eingetreten. Über ein Jahrhundert zuvor hatte sie schon der deutsche Kardinal Nikolaus von Kues in ihrer bis an die äußersten Grenzen des Denkbaren reichenden Form gedacht, da ihm, in seinem Drang sie völlig zu Ende zu denken, nicht bloß die Erde als ein Stäubchen im Weltall, sondern die unendliche Welt selbst wiederum als eine verschwindende Größe gegenüber der Unendlichkeit Gottes erschien. Dagegen hat Kopernikus selbst, hierin noch der überlieferten Astronomie folgend, die Fixsternsphäre als die Grenze der Welt angesehen. Erst Giordano Bruno, der kühne Denker und Dichter des 15. Jahrhunderts, war es, der die Unendlichkeitsidee auf das neue Weltsystem anwandte und ihr so ihre festeren Grundlagen in der Naturbetrachtung zu geben suchte.

Dieser nach außen gerichteten steht nun von frühe an eine zweite, nach innen gewandte Idee gegenüber. Es ist die Idee, daß der menschliche Geist durch eine innere Erleuchtung mit den Dingen außer ihm, mit dem Universum und mit Gott in Beziehung stehe. Diese Idee der „Lux naturalis“, wie sie gleichfalls bei Kues schon anklingt, dann ein Hauptstück der phantastischen Gedankenwelt des Paracelsus ausmacht, und endlich auf die Anfänge der neueren Philosophie, auf Descartes und seine Schule sich fortsetzt, ist eines der merkwürdigsten Gedankengebilde der Renaissance, das an allen den Wandlungen dieser Zeit teilnimmt, um schließlich unvermerkt in die verständige Reflexion des Aufklärungszeitalters überzugehen. Anfänglich, solange überhaupt die Gedanken der Renaissance noch kräftig genug nachwirken, ist der Begriff freilich weit von dieser letzten Bedeutung entfernt. Er vereinigt eigentlich alle die Seiten in sich, die in der vielgestaltigen Gedankenwelt dieser Zeit vereinigt sind. Er hat etwas an sich von der alten neuplatonischen Gnosis, jener inneren Erleuchtung, die dem Menschen als eine Offenbarung zu teil wird und darin ihren Grund hat, daß er selbst ein Teil des das All durchströmenden göttlichen Geistes ist. Er besteht aber auf der andern Seite nicht minder in der vernünftigen, in den Formen des klaren logischen Denkens sich bewegenden Überlegung; und er ist endlich in vielen Fällen mit dem Instinkt des Naturforschers identisch, der, ehe er noch aller Glieder einer Schlußreihe vollkommen mächtig ist, schon das Richtige erkennt. So schillert der Begriff der „Lux naturalis“ im ganzen zwischen schwärmerischer Ekstase, nüchterner Verstandeserkenntnis und praktischem Takt. Er ist bald eines von ihnen, bald alles zugleich, ein Gemisch aus Mystik und Rationalismus, eben darum aber auch fähig, im Wandel der Zeiten allen Bedürfnissen sich anzupassen.

Zwei Gebiete des menschlichen Lebens sind es, an die der Mensch der Renaissance, von diesen Ideen geleitet, vor allem mit neuen Gedanken herantritt: die Religion und der Staat. Es sind die Lebensgebiete, auf denen die Gebundenheit der mittelalterlichen Welt am schwersten lastete, und in denen daher auch das Freiheitsgefühl der neuen Zeit vor allem in neuen Idealen sich Luft machte. Freilich ist auf religiösem Gebiet die Autorität der Kirche noch allzu gewaltig, um nicht dem Ausdruck dieser Ideale, besonders in den katholischen Ländern, gewisse Schranken zu setzen. Der Grundgedanke bleibt immerhin unverkennbar, und er ist überall ein übereinstimmender. Er geht dahin, daß schließlich in allen Religionen die gleiche göttliche Wahrheit, nur in jeder wieder in andern Verhüllungen, enthalten sei, weil eben diese Wahrheit aus zwei, allen Menschen zugänglichen Quellen stamme, aus der Offenbarung Gottes in der äußeren Natur, und aus jenem „inneren Licht“, in dem der Mensch einen Funken des göttlichen Geistes in sich selbst trage. Es ist immer derselbe Gedanke, ob nun Jean Bodin in seinem „Colloquium heptaplomeres“ Vertreter der verschiedenen Religionen und religiösen Anschauungen miteinander streiten und schließlich zu dem Resultat kommen läßt, daß alle Religionen gleich gut seien, oder ob Herbert von Cherbury in den Glauben an Gott, an ein zukünftiges Leben und an den Wert der Tugend und Frömmigkeit das Wesen aller Religion verlegt. Der Wert, den man im Gegensatze zur äußeren Autorität der eigenen

inneren Überzeugung beimißt, kommt aber darin zum Ausdruck, daß unter allen Tugenden als die höchste die Wahrheit gepriesen wird. „De veritate“ nennt Herbert von Cherbury sein Werk, und Giordano Bruno schon läßt in seiner symbolischen Dichtung „Spaccio“ den Zeus eine neue Götterordnung einsetzen, bei der er dem leuchtendsten der Gestirne den Namen der Wahrheit gibt*).

Wie die Religion den Denkern dieser Zeit nicht mehr an Autorität und Tradition gebunden ist, so gilt ihnen aber auch der Staat als eine freie menschliche Schöpfung. Wie er am besten einzurichten sei, um seiner Aufgabe eines gesicherten und der Wohlfahrt Aller dienenden Zusammenlebens zu dienen, das ist nun umsomehr ein viel verhandeltes Problem, als die religiösen und politischen Wirren der Zeit den Wunsch nach einer festen staatlichen Ordnung vielfach rege machen. Hier kommt die von der Scholastik gepflegte Vertragstheorie den neuen Ideen zu statten. Aber in wie ganz anderem Sinne wird sie hier ausgeführt als dort! Der kirchlichen Wissenschaft war es darum zu tun gewesen, den Staat an seine zeitliche Bedingtheit gegenüber der auf ewige Ordnungen gegründeten Kirche zu erinnern. Den freien Denkern der Renaissance ist nur das Universum ewig und unendlich. Der mittelalterlichen Kirche gehört die Vergangenheit, dem Staat die Gegenwart. In der Kirche herrscht die Gebundenheit der Überlieferung, im Staat die Freiheit der Neuschöpfung. Hier haben daher in den Gedanken einer Zeit, in der die Herrscher und gelegentlich auch die Herrschaftsformen von heute auf morgen wechseln, Verstand und Phantasie freien Spielraum. Der Gedanke einer neuen, frei zu schaffenden Staatsordnung führt aber schon um seiner das Bestehende rücksichtslos nichtachtenden Willkür willen von selbst zu weitreichenden Ideen einer neuen Gesellschaftsordnung, in der die Unterschiede von arm und reich, von vornehm und gering ausgeglichen sind, in der jeder gleich dem andern arbeiten, besitzen und genießen soll. Die „Utopia“ des englischen Kanzlers Thomas Morus, der „Sonnenstaat“, die in deutlicher Parallele zur „Civitas Dei“ erdachte „Civitas Solis“ des Thomas Campanella, sie sind sprechende Zeugnisse dieser mächtig sich regenden, zum Teil wieder durch den platonischen „Staat“ angeregten neuen Ideen über Staat und Gesellschaft*). Mitten zwischen ihnen liegen, scheinbar in ihrer Tendenz Gegensätze, aber in der ganz und gar modernen, der Vergangenheit abgewandten und rein weltlichen Richtung der Grundgedanken miteinander einig, das absolutistische Staatsideal eines Nicolo Machiavelli und das demokratische, zum ersten Male das Prinzip des unumschränkten Volkswillens mit logischer Konsequenz durchführende des deutschen Rechtslehrers Johannes Althusius**).

*) Joannes Bodinus, Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis, um 1580. Auszug daraus von Guhrauer, 1841. Giordano Bruno, Spaccio de la bestia trionfante, 1584. Herbert von Cherbury, Tractatus de veritate, 1624.

Ein Zeitalter, das in seinen Gedanken über Religion, Staat und Gesellschaft so wie dieses die Last der Tradition von sich abgeworfen hat, um kühn nach eigener Willkür die alten Ordnungen zu erneuern, und das sich über die Hemmnisse, die das wirkliche Leben solchen Plänen in den Weg legt, nichtachtend hinwegsetzt, ein solches Zeitalter bedarf aber schließlich auch einer neuen sittlichen Lebensanschauung. Und wie das sittliche Leben selbst ein durch und durch weltliches, von weltlichen Plänen, Interessen und Kämpfen erfülltes geworden ist, so verlangt die Zeit nach einer rein weltlichen Ethik, die, frei von der Gebundenheit an die Theologie, frei von dem Erbübel der doppelten Moral, den Menschen als ein Geschöpf dieser sinnlichen Welt, in den Eigenschaften und Handlungen, die aus seiner eigenen Natur fließen, zu ihrem Gegenstand hat. Da ist es denn diejenige Seite der Menschennatur, die schon der antiken Ethik nicht entgangen war, die aber doch diesem leidenschaftlich bewegten Zeitalter vor allem nahe liegt: es ist das Gebiet der Affekte und Triebe, dem sich die ersten Versuche einer neuen Ethik zuwenden. Mächtig regen sich diese ethischen Gedanken vor allem in dem bewegtesten und ideenreichsten Denker der Renaissance, in Giordano Bruno. Wie er, der dem Kloster entflohene Dominikanermönch, den Wandel der Zeiten am tiefsten in sich durchlebt hat, so findet auch in seinem Gemüt die treibende ethische Kraft dieser Zeit ihre mächtigste Resonanz. Wohl ist seine Schrift „über

*) Thomas Morus, De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia, 1516. Einen Auszug gibt: K. Kautsky, Thomas More und seine Utopie, 1888. Thomas Campanella, De civitate Solis, 1636.

**) Nicolo Machiavelli, Il Principe, 1514. (Seit 1532 oft aufgelegt und übersetzt.) Joannes Althusius, Politica methodice digesta etc., Herborn 1603. (Vgl. über ihn O. Gierke, Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 1880.) Zwischen beiden steht wieder Jean Bodin als Vertreter einer beschränkten, konstitutionellen Monarchie in seinen Six livres de la république, 1577.

die heroischen Affekte" keine Ethik von streng wissenschaftlichem Charakter. Dazu ist sie allzusehr ein Werk der Stimmung, dabei auch noch allzusehr von platonischen und neuplatonischen Ideen abhängig. Aber die beiden Gedanken, daß der Affekt die Quelle alles menschlichen Tuns, und daß der Gegensatz von Lust und Schmerz, von Gut und Böse der Ursprung nicht nur der Übel, sondern auch der höchsten Güter des menschlichen Daseins sei, diese beiden Gedanken sind der kommenden Entwicklung unverlierbar geblieben*).

Vielleicht war das Zeitalter der Renaissance zu reich an neuen Ideen gewesen, um einheitliche Weltanschauungen planmäßig und folgerichtig durchzuführen. Ein heute neu auftauchender Gedanke verdrängt den gestrigen bei dem Einzelnen wie in den allgemeinen geistigen Strömungen. Erst als sich diese Zeit ihrem Ende zuneigte, an der Schwelle zu dem Übergang in die Periode der Verstandesaufklärung, von der es allmählich abgelöst wird, gestalten sich einzelne ethische Richtungen, die den Ertrag dessen, was diese ganze Zeit der Befreiung des neuen Geistes erkämpft hat, zu klaren und freilich zugleich einseitigen Lebensanschauungen gestalten. Zwei Motive sind es hier, die dieser Zusammenfassung der Ideen der Renaissance in der Philosophie des 17. Jahrhunderts ihr Gepräge geben. Das eine ist der moderne Staatsgedanke, der, gegründet auf den Willen des einzelnen Menschen und auf die diesen Willen lenkende vernünftige Überlegung, die volle Autonomie der Moral dem autoritativen Prinzip der vorangegangenen Zeit gegenüberstellt, dabei nun aber im Bewußtsein der neu gewonnenen Freiheit das Motiv des aus dem eigensten Wesen des Einzelnen entspringenden Denkens und Handelns folgerichtig zu einer Moral des eigennützigen Interesses ausgestaltet. Nach einer ganz andern Richtung weist eine zweite Gedankenreihe, die in den inneren seelischen Erlebnissen das eigentliche Wesen des Menschen und zugleich die Zeugnisse seiner Einheit mit dem Universum erblickt. Sie berührt sich mit der religiösen Weltanschauung, und sie gravitiert trotz mancher entgegenwirkender Momente der Zeit immer wieder nach dem alten mystischen Gedanken der inneren Erleuchtung und der Einheit des endlichen Geistes mit dem Unendlichen. In dem Gegensatz, in den auf solche Weise die beiden Richtungen miteinander treten, werfen

*) Giordano Bruno, Degli eroici furori, 1585. Deutsche Ausgabe von L. Kuhlenbeck, 1898.

bereits die Meinungsunterschiede und die Kämpfe späterer Zeiten ihre Schatten voraus. In der Moral des eigennützigen Interesses, wie sie, ausgehend von der neuen Auffassung von Staat und Gesellschaft, das 17. Jahrhundert gestaltet, sind, in einer freilich noch einigermaßen rohen Form, aber doch in ihrem Grundcharakter klar ausgeprägt, alle die Lebensanschauungen der neuen Zeit vorgebildet, die in die rein weltlichen Motive der Wohlfahrt des Einzelnen oder der Gesamtheit oder beider zugleich das Wesen des Sittlichen verlegen. In der Moral des Gemüts und der religiösen Erhebung sind dagegen die wiederum in den verschiedensten Spielarten in der neueren Zeit auftretenden ethischen Richtungen angedeutet, die dem Sittlichen eine bloß subjektive, von der Aussenwelt abgekehrte Bedeutung beimessen und es dadurch abermals in eine unmittelbare Beziehung bringen zu den religiösen Ideen. Auf diese Weise ist es jener Begriff der „Lux naturalis", der sich hier nach seinen zwei Hauptbedeutungen entfaltet, die in ihm von Anfang an ineinander spielen: dort steht die Beurteilung des nach außen gerichteten Handelns nach Motiven verstandesmäßiger Reflexion im Vordergrund; hier besteht der Wert des Lebens in der inneren, von der Außenwelt abgekehrten geistigen Freiheit des Menschen und in seiner Einheit mit dem unendlichen Sein.

b. Das politische Motiv und die Moral des Egoismus.

Politische Projekte und neue Ideen über den Staat und seine Aufgabe erfüllen von dem Wendepunkt des 16. und 17. Jahrhunderts an die Länder Europas. Die Kämpfe zwischen Kirche und Staat, der Wetteifer der religiösen Parteien um politischen Einfluß erwecken das Streben nach neuen Grundlagen gesellschaftlicher Ordnung, die den Einen die persönliche Freiheit und das Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen, den Andern die allgemeine Sicherheit verbürgen sollen. Dazu legt die neu aufblühende Naturwissenschaft die Idee nahe, die Methoden naturwissenschaftlicher Betrachtung auch auf Recht, Staat und Gesellschaft und auf die sittlichen Eigenschaften des Menschen selbst anzuwenden. In diesem Sinne erfaßt Hugo Grotius den Gedanken eines über die Grenzen des einzelnen Staates übergreifenden, in der allgemein menschlichen Natur begründeten Rechts. Der diesem Gedanken entspringende Entwurf des Völkerrechts als einer neuen, den friedlichen Verkehr der Nationen fördernden und den Krieg humanisierenden Rechtsordnung greift dann

von selbst auf das innere Recht der Staaten, auf ihre Verfassung und Verwaltung, auf Privat- und Strafrecht über*). So wird in dieser Zeit der sich zu ihrem Ende neigenden Renaissance der Gedanke des Naturrechts lebendig, um in der ganzen folgenden Periode der allbeherrschende zu bleiben. Im Zusammenhang mit ihm erheben sich aber nicht nur die Fragen nach der Entstehung des Staates, sondern mehr noch die nach dem Zweck des staatlichen Lebens und nach seinem Wert für den Menschen. Typisch für die unter weltlichen Gelehrten und Politikern und, wie man wohl annehmen darf, bei einem großen Teil der Gebildeten überhaupt verbreiteten Anschauungen sind hier die Äußerungen Francis Bacons, des philosophierenden Staatsmannes, der in seinen ethischen Maximen so wenig wie in seiner wissenschaftlichen Methodenlehre den praktischen Juristen verleugnen kann. Dem Konflikt mit der Theologie geht er, wie so manche seiner Zeitgenossen, vorsichtig aus dem Wege, indem er jene auf das jenseitige Leben verweist und darum auch die alte Frage nach dem höchsten Gut von der weltlichen Sittlichkeit ausschließt, die es nur mit den beschränkten und relativen Gütern zu tun habe, die diese Erde biete. Denn die praktische Sittlichkeit ist, wie er meint, von religiösen Überzeugungen unabhängig: auch der Atheist kann sie sich aneignen, wenn auch freilich die Vollendung des Menschen erst dadurch erreicht werde, daß die religiöse Gesinnung zur sittlichen hinzukomme und veredelnd auf sie zurückwirke. Aber nicht minder scheinen ihm die abergläubischen Verirrungen der Religion sittlich verderblich; ja der Aberglaube und der aus ihm hervorgehende religiöse Fanatismus seien gefährlicher als der Unglaube. Doch ist es ihm überhaupt nicht um eine Begriffsbestimmung des Guten und der Tugenden zu tun, sondern um die Aufsuchung der Quellen und Motive des Sittlichen und vor allem um die Anwendungen desselben. Denn auch hier besteht ihm der Hauptmangel der bisherigen Philosophie darin, daß sie es versäumt habe, den Weg von der Erfindung zu nützlichen Anwendungen zurückzulegen. Als die Quelle des Sittlichen bezeichnet aber Bacon die jedem Menschen innewohnende „Lux naturalis“, über deren Ursprung er freilich keine weitere Rechenschaft gibt, so daß dahingestellt bleibt, ob er darunter ein angeborenes Vermögen oder eine erst durch die Erfahrung entstandene Einsicht versteht. In dieser

*) Hugo Grotius, De jure belli ac pacis, 1625. Übers. von Kirchmann, 2 Bde., 1869.

Beziehung sind bei Bacon die gegensätzlichen Richtungen, die sich später in der englischen Ethik entwickeln sollten, noch ungeschieden. Dagegen ist ihm die Beurteilung der verschiedenen Formen des Sittlichen ganz und gar eine Sache der Erfahrung, so daß er auch die maßgebenden Unterscheidungen aus den realen Verhältnissen des menschlichen Lebens zu entnehmen sucht. Hier ergibt sich ihm nun, daß das Gute unter allen Umständen mit dem Nützlichen zusammenfällt. Das Nützliche hat aber wieder einen doppelten Zweck: das Einzelwohl und das Gesamtwohl. Das Einzelwohl besteht in der Befriedigung der individuellen natürlichen Triebe, der Selbsterhaltung, der Selbstvervollkommnung und der Fortpflanzung. Das Gesamtwohl beruht auf der Befriedigung der Bedürfnisse, die durch die Verhältnisse der menschlichen Gattung bestimmt werden, und durch die jedem Einzelnen gewisse Pflichten gegen die Menschheit überhaupt sowie gegen die besonderen Gesellschaftskreise, in denen er sich befindet, auferlegt sind. Da aber der Einzelne zur Befriedigung seiner individuellen Bedürfnisse auf die Hilfe seiner Mitmenschen angewiesen ist, so folgt der Mensch in beiden Richtungen der Richtschnur des wohlverstandenen eigenen Interesses; und daraus beantwortet sich auch die Frage, ob das Einzelwohl oder das Gesamtwohl vorzuziehen sei. Die Natur selbst zeige hier den richtigen Weg, indem sie überall, und zum Teil auf Kosten des Einzelnen, die Erhaltung der Gattung und des Ganzen erstrebe. Die echte Tugend besteht ihm daher in dem gemeinnützigen Handeln, und er macht, offenbar nicht ganz mit Recht, der antiken Sittenlehre den Vorwurf, sie habe nur das individuelle Wohl im Auge gehabt. Nur dadurch sei sie zu der gänzlich verkehrten Ansicht gelangt, das beschauliche Leben jedem andern vorzuziehen, während doch das tätige Leben das allein wertvolle sei*).

In diesen mehr andeutend als ausführend gehaltenen Betrachtungen treten besonders drei Punkte bedeutsam hervor: die vollständige Lösung der Moral von der Religion, ihre Trennung von allen metaphysischen Voraussetzungen und das Streben, statt dessen psychologische Motive des Sittlichen aufzufinden, wobei freilich über der Natur dieser Motive eine gewisse Unbestimmtheit schwebt. Dazu kommt dann noch die Verlegung der Endzwecke des Sittlichen in die Verbindung des Einzelwohls mit dem Gesamtwohl.

*) De dignit. et augment. scient., lib. VII. Sermones fideles, besond. 16, 17, 56—59.

Nach diesen drei Richtungen wird dieser Versuch einer auf politische Motive zurückgehenden weltlichen Moral weitergebildet und folgerichtig durchgeführt von Thomas Hobbes. Er übertrifft Bacon weit an eindringender Schärfe des Verstandes, freilich auch an Einseitigkeit der Anschauungen. Das Gefühlsleben existiert für ihn nicht. Er möchte, darin dem scholastischen Nominalismus verwandt, in der Wissenschaft alles auf die Klarheit logisch-mathematischer Schlußfolgerungen zurückführen. Macht dieses Streben ihn zum entschiedenen Vertreter der Baconischen Nützlichkeitslehre, die er nur bestimmter als sein Vorgänger aus dem natürlichen Egoismus des Menschen zu deduzieren sucht, so verträgt sich dagegen damit nicht mehr die Gebietsteilung zwischen Religion und Sittlichkeit. Beide Gebiete haben sich vielmehr der Vernunft, der Rücksicht auf das Gemeinwohl, das schließlich das Wohl aller Einzelnen ist, unterzuordnen. Das natürliche Sittengesetz besteht daher lediglich in der richtigen Überlegung der nützlichen oder schädlichen Folgen einer Handlung. Eine Verletzung dieses Gesetzes ist ein Verstandesfehler: sie kann nur aus falschem Schließen hervorgehen, da niemand absichtlich gegen seinen eigenen Nutzen handelt; und es ist unmöglich, daß das göttliche Gesetz, das in den Sittenlehren der heiligen Schrift niedergelegt ist, einen andern Inhalt habe als dieses natürliche Sittengesetz. Beide sanktionieren sich daher wechselseitig. Ebensowenig wie das religiöse kann endlich das bürgerliche Gesetz dem natürlichen Sittengesetz widerstreiten, denn es will nur feststellen, was für alle Einzelnen im Zusammenleben mit Andern nützlich ist. Die drei Gesetze verfolgen so einen und denselben Zweck: den Vorteil und Nutzen aller einzelnen Menschen. Wie aber ein scheinbarer Widerspruch zwischen ihnen, der nur auf einem Verstandesirrtum beruhen kann, seine Ausgleichung finden müsse, das kann für Hobbes nicht zweifelhaft sein. Dem individuellen Ermessen kann hier die Entscheidung unmöglich zustehen, wenn nicht der Friede der Gesellschaft, diese Bedingung für jedes nützliche Streben des Einzelnen, gestört werden soll; auch das religiöse Gebot kann nicht entscheiden, denn es unterliegt wieder der individuellen Auffassung und Deutung. Nur das bürgerliche Gesetz kann die maßgebende Instanz bilden. Es hat nicht nur den Konflikt individueller Interessen zu schlichten, sondern es vermag auch allein den wahren Inhalt der religiösen Gebote, wie er von jedem verstanden werden soll, endgültig festzustellen. Hobbes erklärt daher jede Religion für Aberglauben, die nicht vom Staat sanktioniert

sei. Natürlich hat der Scharfsinn des Philosophen nicht übersehen, daß in einem einzelnen Fall an sich der bürgerliche Gesetzgeber im Unrecht und das demselben widerstreitende individuelle Gewissen im Rechte sein könne. Aber er hält es für unzulässig, daß dieser logisch mögliche Fall jemals praktisch wirklich werde, und hierzu bestimmen ihn zwei Gründe. Einmal hat das bürgerliche Gesetz das Wohl aller Einzelnen, der Einzelne aber hat zunächst nur sein eigenes Wohl im Auge; darum kann der letztere leichter irren. Ferner ist der Einzelne gar nicht im stande, sein eigenes Interesse zu fördern, wenn ihm die hierzu erforderliche öffentliche Sicherheit mangelt. Ist die Herrschaft des bürgerlichen Gesetzes die Bedingung für die nutzbringende Tätigkeit auch des Einzelnen, so muß daher jenes formell Recht behalten, auch wenn es je einmal materiell im Unrechte sein sollte.

Diese Auffassung, welche die innerhalb gewisser Grenzen unerläßliche Suprematie der politischen Gesetzgebung über den Einzelwillen zu einer unbedingten macht, hängt mit der von Hobbes gegebenen psychologischen Herleitung der Moralgesetze sowohl wie der öffentlichen Rechtsordnung zusammen. Der Grundgedanke ist hier überall der, daß der Eigennutz die Handlungen der Menschen bestimme. Während Bacon das Streben nach dem Einzelwohl und dem Gesamtwohl noch bis zu einem gewissen Grade getrennt und auf verschiedene Triebe zurückgeführt hatte, ist nach Hobbes die Selbstliebe das offenkundige Motiv aller Handlungen; das Gemeinwohl strebt der Einzelne nur insoweit zu fördern, als er damit seinem eigenen Wohle dient. Diese pessimistische Auffassung der Menschennatur führt ihn zu der Ansicht, daß der Naturzustand ein Streit Aller gegen Alle gewesen sei. Zur Bekräftigung derselben beruft er sich darauf, daß auch im Kulturzustand das Mißtrauen überall die menschlichen Handlungen beherrsche, und daß jeder an diejenigen sich anschließe und diejenigen liebe, von denen er Schutz und Förderung seiner Interessen erwarte. Dieses egoistische Streben ist ihm daher auch die einzige Grundlage der Staatsordnung. Sie beruht auf der Einsicht, daß das Wohl aller Einzelnen am besten besteht, wenn die vielen Willen einem Willen sich unterwerfen. Aus diesem Grunde ist die Alleinherrschaft die zweckmäßigste Staatsform*).

*) De corpore politico, pars I. De cive, lib. I, cap. 2—4, lib. III, cap. 15. Leviathan, pars I. Human nature, chap. 7—13.

So kommt in der absolutistischen Krönung dieser Theorie von jenen beiden Motiven, die den politischen Gedanken der Renaissance von Anfang an ihre Richtung gaben, dem der Freiheit und dem der Sicherheit, hier das zweite zum entscheidenden Übergewicht. Es sind offenkundig persönliche Lebenserfahrungen, die hier bei der Gestaltung der Anschauungen des im Denken rücksichtslos kühnen, von Gemüt aber, wie er selbst sagt, furchtsamen Philosophen wirksam werden. In den Stürmen der Revolution, die er mit durchlebt, schien ihm ein fester königlicher Wille die einzige Rettung für das im Kampf der Parteien hin- und hergeworfene Staatsschiff zu sein. Doch nicht in dieser letzten, mehr zufälligen Konsequenz, sondern in den Grundgedanken seiner Staats- und Moraltheorie liegt die Bedeutung seiner Stellung, durch die er der vollkommenste Interpret seiner Zeit nach der einen Richtung der in ihr sich begegnenden geistigen Strömungen ist. Entscheidend ist hier vor allem sein rein weltlicher Standpunkt, der in der unbedingten Überordnung des politischen Motivs über das religiöse, und sodann in der letzten Zurückführung der menschlichen Handlungen überhaupt auf den Egoismus sich ausspricht. Darum ist ihm der Staat eine willkürliche menschliche Schöpfung. Seine Entstehung beruht aber nicht bloß, wie die scholastische Theorie angenommen hatte, auf einem Unterwerfungsvertrag, bei dem die Gesellschaft bereits als bestehend vorausgesetzt wird, sondern zuerst muß die Gesellschaft selber sich bilden, ehe sie sich einem Willen unterordnen kann. Gesellschaftsvertrag und Unterwerfungsvertrag schließen sich daher als zwei Akte aneinander. So ist der Staat schließlich durchaus eine freie Schöpfung der Einzelnen. Diese Idee konnte ebensogut, und vielleicht mit größerem Rechte, zu den demokratischen Staatsidealen führen, wie sie bei Hobbes selbst zu einem absolutistischen geführt hat. Wie der Staat, so geht dann auch die Moral zurück auf den Willen des Einzelnen. Das natürliche Sittengesetz ist schließlich das Gesetz des Egoismus, das sich in dem bürgerlichen Gesetz nur eine Form schafft, in der die egoistischen Interessen der Einzelnen so weit als möglich nebeneinander ihre Befriedigung finden. So einseitig und in ihrer Einseitigkeit willkürlich diese Theorie erscheint, so folgerichtig ist sie, wenigstens im Lichte ihrer Zeit, von den beiden sie beherrschenden Voraussetzungen aus, daß die Formen des menschlichen Zusammenlebens Schöpfungen des menschlichen Willens seien, und daß das Handeln des Menschen von seinen sinnlichen Bedürfnissen und Trieben, sodann aber, nachdem er in den Zustand

der Kultur eingetreten, von der vernünftigen Erwägung dessen, was ihm nützlich und schädlich sei, bestimmt werde. In beidem, in dem stark hervortretenden politischen und in dem egoistischen Motiv, ist dieses System der klassische Ausdruck der einen der geistigen Strömungen der Renaissance, der rein weltlichen. Einem psychologisch noch ungeübten, aber logisch bereits wohlgeschulten Denken, wie es dieser Zeit eigen, sind die politische Vertragstheorie und die egoistische Reflexionsmoral vollkommen adäquat. Darum beherrschten sie damals die weltliche Philosophie, wie noch heute weit verbreitet die populären Meinungen.

c. Das religiöse Motiv und die Moral der Affekte.

Hatte in England unter dem Einfluß der im 16. Jahrhundert errungenen kirchlichen Unabhängigkeit und der im 17. folgenden politischen Kämpfe der Gedanke einer rein weltlichen Moral frühe schon Wurzel gefaßt, so bewegen sich in der gleichen Zeit die herrschenden Strömungen der kontinentalen Philosophie durchaus auf andern Bahnen. Sie sind darin sichtlich der Ausdruck einer von jenen weltlichen Bestrebungen zum Teil weit abliegenden geistigen Richtung der Zeit. Gerade in den kontinentalen Ländern Europas hatte ja die Reformation eine energische Gegenbewegung wachgerufen, in der die Kirche ihre Kraft zu sammeln und unter dem wachsenden Einfluß des neu gegründeten Ordens der Jesuiten das geistige Leben wieder sich dienstbar zu machen strebte. Aber auch in den protestantischen Ländern fesselten, durch die konfessionellen Streitigkeiten erregt, vor allem die religiösen Interessen die Gemüter. Mochte darum immerhin die in der Renaissance begonnene geistige Bewegung nicht mehr zu hemmen sein und besonders in der Naturwissenschaft und in den humanistischen Studien immer weitere Kreise ziehen, so behielt im ganzen doch die Theologie eine dominierende Stellung, und sie übte ihren Einfluß selbst auf völlig unabhängige Denker, die sich nun einmal der geistigen Atmosphäre, in der sie lebten, nicht entziehen konnten. Der sprechende Ausdruck dieser zwischen weltlichen und religiösen Impulsen hin- und hergeworfenen Lebensanschauungen ist die cartesianische Philosophie. Weltlich ist sie in allem dem, was die äußere Welt angeht; religiös, wenn auch nicht unbedingt kirchlich in den Fragen, die sich auf die Innenwelt des Menschen beziehen. So sind vor allem die sittlichen Ideen durchaus religiös gerichtet, was mehr noch,

als bei Descartes selbst, in seiner Schule ans Licht tritt. Aber neben der kirchlichen Philosophie, die diesen Männern schon durch ihre Jugendbildung zugeführt wird, regt sich doch auch der Humanismus der Zeit. Plato namentlich und die stoische Philosophie, wie sie in den Schriften des Cicero und Seneca überliefert war, verfehlten nicht ihres Eindrucks. Dem religiösen Zug beider Systeme fühlte man sich wahlverwandt. Damit gewann nun jene Idee der „Lux naturalis", die von Bacon und Hobbes rein verstandesmäßig umgedeutet worden war, einen ganz andern, mystischen oder mindestens aus Mystik und Verstandesklarheit wunderbar gemischten Inhalt. An der Stoa ist es vor allem die Lehre von den Affekten oder von den „Leiden der Seele" (passions de l'âme), wie Descartes in engem Anschluß an jene sie nennt, die diese Denker anzieht, und die ihnen zum Mittel wird, weltliche und religiöse Motive aneinander zu binden. Denn die Affekte sind ja tatsächliche, unmittelbar der psychologischen Erfahrung entnommene Bewußtseinsvorgänge. Aber sie sind dieser Zeit doch nicht bloß leidende Zustände, sondern sie enthalten auch diejenigen Regungen der Seele, in denen sich dieselbe, wie schon Bacon gelehrt hatte, über das sinnliche Dasein erhebt und ihres göttlichen Ursprungs gewiß wird. Darin liegt dann aber eine wesentliche Veränderung, die hier in der ethischen Wertung der Affekte vorgenommen wird. Nicht die Ausrottung der Leidenschaften, wie sie die Stoa gefordert, wird als das Ziel des sittlichen Strebens betrachtet, sondern die Beherrschung der niederen durch die höheren. Hier hat zugleich die Klarheit der naturwissenschaftlichen Weltanschauung darin auf das sittliche Gebiet übergegriffen, daß man die psychologische Unmöglichkeit jener stoischen Forderung erkennt, nun aber umsomehr zu einer Moral der Affekte gelangt, die einen positiven und im letzten Grunde einen religiösen Inhalt birgt.

Alle diese Elemente in ihrer eigenartigen Mischung sind schon deutlich zu erkennen in dem Werke Descartes': in dem Begriff der Affekte der Stoizismus, in der Auffassung des Willens die Scholastik, in den psychologischen und psychophysischen Voraussetzungen die mechanische Weltanschauung. In der Lehre vom Willen ist er ein Schüler des Nominalismus: er ist Indeterminist und Intellektualist. Der Wille Gottes wie der Wille des Menschen ist frei. Die Sittengebote sind göttliche Gebote, und dem Menschen ist es anheimgegeben, sie zu befolgen oder nicht zu befolgen. Klares Wollen und klares Erkennen aber fallen zusammen. Wäre daher der Mensch

bloß geistiges Wesen, so würde eine Abweichung von dem klar Erkannten, zu dem auch das Sittengebot gehört, unmöglich sein. Doch die menschliche Seele ist an den Körper gebunden. Allerdings ist diese Verbindung nicht mehr im Sinne der christlichen Philosophie eine unnatürliche, dem Menschen als Strafe begangener Schuld auferlegte — diese Vorstellung widerstrebt dem naturwissenschaftlichen Geiste der Zeit — sondern sie ist eine natürliche, im ursprünglichen göttlichen Weltplan vorgesehene. Aber darin bleibt doch ein Teil der alten Anschauung erhalten, daß aus dieser Verbindung mit dem Körper das Böse entspringt. Nur wird nicht unmittelbar die Materie selbst als ein Übel betrachtet, sondern es wird der Versuch gemacht, aus den Wechselwirkungen zwischen Seele und Körper die Entstehung der Abweichung vom Guten psychologisch abzuleiten; und das Mittelglied, das sich hier hilfreich erweist, besteht eben in den Affekten. Sie sind gleichzeitig Zustände des Körpers und der Seele, auf der Wechselwirkung zwischen beiden beruhend. Sie gehen nicht aus von der Seele, wie die ältere Philosophie gemeint, sondern sie sind ursprünglich Affektionen des Körpers, welche durch die Lebensgeister auf die Seele sich fortpflanzen. Diese verhält sich daher ihnen gegenüber passiv, weshalb sie eben Leiden der Seele sind: das klare Erkennen wird durch sie getrübt, so daß wir begehren, was nicht begehrenswert ist*).

So gewinnt Descartes für die Wechselbegriffe des Sittlichen und des Unsittlichen eine doppelte Fassung, eine intellektuale und eine emotionale. Auf der einen Seite fällt das Sittliche mit dem klaren Erkennen, auf der andern mit der Herrschaft des Willens über die Affekte zusammen; ebenso das Unsittliche mit dem unklaren Erkennen und mit der Unterjochung des Willens durch diese. Die Vermittlung beider Auffassungen liegt aber darin, daß aus den Affekten jede Trübung des Erkennens entspringt. Da nun die Entstehung der Affekte in der natürlichen Verbindung von Seele und Körper begründet ist, so kann jene Herrschaft des Willens nicht dadurch hergestellt werden, daß die Affekte ganz verschwinden, sondern nur dadurch, daß solche vorherrschen, denen von vornherein die Eigenschaft zukommt, den Willen nicht unterjochen zu können. Es gibt einen Affekt, für den dies gilt: es ist der des rein intellektuellen Interesses, der Bewunderung (admiratio). Indem er dem Willen

*) Les passions de l'âme, besonders part I et II. Vgl. auch Discours de la méthode, III, IV.

die Richtung auf das Erkennen gibt, fördert er dessen Herrschaft über die andern, unedleren Affekte, über Freude und Leid, über Liebe und Haß, und über alle niedrigen Begierden. Während diese durch die Trübung des Erkennens und Wollens die Sittlichkeit gefährden, ist jener, sobald es ihm gelingt, die übrigen Affekte zu verdrängen, die Quelle der Sittlichkeit selbst.

Verbirgt sich hier das religiöse Motiv noch hinter dem Begriff eines höchsten Affekts von rein geistigem Inhalt, so tritt dasselbe nun in der Schule Descartes' immer mehr als das herrschende hervor. Es verbindet sich aber zugleich naturnotwendig mit einer wachsenden Abkehr von der indeterministischen Willenslehre, die das religiöse Abhängigkeitsbedürfnis unbefriedigt läßt. Seinen Ausdruck findet dieser Wandel der Anschauungen zunächst in der von Arnold Geulinx entwickelten Theorie über das Verhältnis von Körper und Seele*). Wenn nach dieser Theorie des „Occasionalismus" oder der „assistentia supranaturalis" die Vorstellungen in unserer Seele aus Anlaß bestimmter Vorgänge in unserem Körper durch Gott erweckt werden, und wenn die Bewegungen unseres Körpers aus Anlaß der entsprechenden Vorstellungen in unserer Seele von Gott gelenkt werden, so ist es klar, daß wir selbst an Seele und Körper nichts anderes sind als Werkzeuge in der Hand Gottes. Eine unbedingte Willensfreiheit kommt nur noch Gott zu, nicht dem Menschen, der, wenn er seine wahre Natur erkennt, seinen eigenen Willen unterwirft dem göttlichen Willen. An sich gilt zwar auch hier noch der Wille als frei, aber zugleich wird die völlige Aufhebung desselben als Pflicht gefordert, und diese Aufhebung vollzieht sich sowohl in der Form der Erkenntnis wie in der des Affekts. Dort ist sie Resultat der wahren Einsicht in unsere eigene Natur und in deren Verhältnis zu Gott, hier ist sie Erzeugnis des edelsten der Affekte, der Demut, welche Geulinx als Tugend der Tugenden preist.

Noch einen Schritt weiter auf dieser Bahn geht Malebranche**). Indem er, den Okkasionalismus erweiternd, auch das Geschehen in der Natur auf eine unmittelbare Wirksamkeit des göttlichen Willens zurückführt, verschwindet ihm nicht bloß die absolute menschliche

*) Gnothi Seauton sive Ethica. Amstelod. 1709. Belegstellen daraus bei Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, I, 2, Beil. S. III ff.

**) Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Oeuvres par Jules Simon, t. I. De la recherche de la vérité, ebend. t. III et IV. Traité de morale, Paris 1707. Auszüge daraus gibt Bouillier, Histoire de la philos. Cartésienne, t. II, p. 68—75.

Willensfreiheit, sondern selbst dem göttlichen Willen werden Schranken auferlegt. Je mehr das willkürliche Wirken Gottes mit der Naturordnung zusammenfällt, umso unaufhebbarer muß es ja erscheinen. Gott konnte, so lautet die theologische Formel, die Welt erschaffen oder nicht erschaffen, aber nachdem er beschlossen sie zu erschaffen, war eine andere Weltordnung außer der vorhandenen nicht möglich. Ist doch diese nur eine Betätigung des göttlichen Wesens, so daß sie ebenso notwendig wahr und absolut gut sein muß wie das göttliche Wesen selber, das in der natürlichen Ordnung der Dinge, namentlich aber in der klarsten Idee, die wir von dieser natürlichen Ordnung besitzen, in der Idee des Raumes sich spiegelt. Auch durch die Existenz des Bösen wird Malebranche an dieser Auffassung nicht irre. Gott hat die Sünde mit in die Weltordnung aufgenommen, weil er zugleich das Mittel besaß, sie wieder gut zu machen, und dieses Mittel, die Menschwerdung Christi, die Übel, um derenwillen es notwendig wurde, an Wert überwog. In diesen wie in andern Ausführungen leben die Gedanken der älteren christlichen Ethik wieder auf. Doch die rationalistische Strömung der Zeit läßt es zu der vollen mystischen Ausgestaltung des Begriffs der Sünde nicht kommen. Neben der Ableitung aus dem Sündenfall steht die cartesianische Auffassung derselben als einer Wirkung getrübter, an die beschränkte Natur des Menschen gebundener Erkenntnis. Von Gott ist der unwiderstehliche Zug nach ihm, dem vollkommenen Gute, in uns gelegt, aber unser mangelhaftes Wissen bewirkt es, daß wir untergeordneten Gütern nachstreben. Die Sünde ist daher nicht sowohl ein positives als ein negatives Übel, eine Schwäche, deren Überwindung teils auf der Klarheit des Erkennens, teils auf der Kraft des Wollens beruht. Verstand und Wille, bei Descartes zusammenfallend, treten so bei Malebranche auseinander. Die Funktion des Verstandes ist Gott zu erkennen, die Funktion des Willens Gott zu lieben. Wie die einzelnen Dinge für uns nur Hilfsmittel sein sollen für die Gotteserkenntnis, so sollen wir auch gegen unsere Nebenmenschen nicht Liebe im eigentlichen Sinne, sondern nur Wohlwollen und Achtung empfinden, insofern wir in ihnen, wie in uns selbst, Geschöpfe Gottes erblicken. So wird hier der cartesianische Indeterminismus nach seinen zwei Seiten in Frage gestellt: in Bezug auf Gott wie auf den Menschen; und der bei Descartes beginnende Versuch, das Sittliche als Resultat des Erkennens zu betrachten und gleichzeitig aus der Entwicklung der Affekte abzuleiten, ist vollständiger durchgeführt, indem beide Pro-

zesse nun nicht mehr als einander widerstrebende Kräfte, sondern als verschiedene Seiten eines und desselben Vorgangs erscheinen. Die *Erkenntnis* Gottes vermittelt der Verstand, in der *Liebe* zu Gott betätigt sich der Wille: beide aber sind untrennbar verbunden, denn wir können Gott nicht erkennen, ohne ihn zu lieben, und wir können ihn nicht lieben, ohne ihn zu erkennen.

So steht in seiner Metaphysik wie in seiner Ethik Malebranche schon fast völlig in dem Gedankenkreise der pantheistischen Lehre. Nur *eines* hindert ihn, den letzten Schritt zu wagen: er ist außer stande, die Voraussetzungen aufzugeben, die der Lehrgehalt der katholischen Kirche ihm entgegenbringt. Darum wird jene Rationalisierung der christlichen Ethik, die bei Descartes beginnt, bei Malebranche sich fortsetzt und mit dem Versuch der Restauration älterer theologischer Lehren verbindet, ihrer Vollendung erst durch einen Denker entgegengeführt, der, keiner kirchlichen Gemeinschaft angehörend, von dem Judentum, aus dem er hervorgegangen, verstoßen, der Tradition völlig frei gegenübersteht, und der trotzdem von der vollen Macht nicht nur der neuen, von dem Unendlichkeitsgedanken erfüllten Weltanschauung, sondern auch der religiösen Motive erfaßt ist, die dieses Zeitalter bewegen. So hat durch eine seltsame und doch wohl begreifliche Fügung der Jude *Spinoza* die religiösen Gedanken, die das Christentum dieser Zeit erfüllten, zum vollkommensten Ausdruck gebracht.

Niemand, der Spinozas Hauptwerk, seine „Ethik“, zum ersten Male liest, wird sich bei dem Eindringen in dieses merkwürdige Werk des Eindrucks erwehren, daß sein Titel völlig inadäquat dem Inhalt sei. In den ersten Teilen erscheint die metaphysische Aufgabe, die Definition der Substanz und die dialektische Verarbeitung dieses Fundamentalbegriffs durchaus als die Hauptsache. Erst der Schluß stellt heraus, daß der Philosoph diesen Titel mit Absicht gewählt hat, um die ethischen Probleme als die zu bezeichnen, auf die er selbst den größten Wert legt. Metaphysik und Erkenntnislehre sollten nur die Hilfsmittel und Vorbereitungen für die Gewinnung einer ethischen Weltanschauung sein*). Doch noch in einer andern, wohl von dem Verfasser nicht beabsichtigten Beziehung ist der Titel des Werkes bezeichnend für dessen Tendenz. Die Ethik ist nicht

*) Vgl. hierzu den Eingang des Traktats De intellectus emendatione Opp. ed. Bruder. Vol. II, p. 7 seq.

bloß das letzte Ziel desselben, sondern die ethische Anschauung, in die es ausläuft, ist im Grunde selbst schon die Quelle des Metaphysischen in ihm. Nächst der platonischen Philosophie gibt es vielleicht keine zweite, die in so hohem Grade die Spuren des Ursprungs aus ethischen Bedürfnissen an sich trägt wie die Spinozas. Und hier wie dort sind die metaphysischen Probleme mit den *religiösen* identisch. Der Gottesbegriff bildet den Angelpunkt beider Systeme: die Philosophie, wie sie von Plato und von Spinoza verstanden wird, ist rationalisierte Religion. Darum erscheint an der Stelle der religiösen Gottesvorstellung dort die Idee des Guten, hier der Begriff der Substanz. Während aber Plato die mythischen Bestandteile des religiösen Bewußtseins nie ganz dialektisch zu assimilieren vermochte, ist Spinozas Philosophie ganz und gar rationalisierte Religion. Kein Rest phantastischer Vorstellung ist mehr übrig geblieben. Nur in dem *einen* Punkte klingt die Beziehung zur positiven Religion noch an, daß die Identität der Substanz mit dem Gottesbegriff hervorgehoben wird. Freilich, grundverschieden ist diese rationalisierte Religion von der des folgenden Aufklärungszeitalters. Während dieses mit Absicht die mystischen Tiefen des religiösen Denkens zuschüttet, um eine oberflächliche Verstandes- und Utilitätsmoral als das Wesen der religiösen Offenbarung übrig zu lassen, ist es gerade der mystische Inhalt des Gottesbegriffs und des religiösen Gefühls, den Spinoza in die Form vernünftiger Erkenntnis überzuführen unternimmt.

War schon der Okkasionalismus der Aufhebung des bei Descartes noch vorwaltenden indeterministisch-nominalistischen Standpunktes entgegengeführt worden, so ist bei Spinoza dieser vollständig in sein Gegenteil umgewandelt. Bei ihm herrscht überall das Prinzip innerer Notwendigkeit. Gott als das in sich selbst bestehende unendliche Sein ist nicht nur selbst notwendig, sondern auch alles, was in ihm ist, seine Attribute und Modi, was den Lauf der Dinge im einzelnen ausmacht, vollzieht sich mit der nämlichen Notwendigkeit*). Für den freien Willen bleibt hier keine Stelle: jedes menschliche Handeln ist mit dem substantiellen Weltgrunde als eine notwendige Modifikation seines Seins gegeben**). Im Hinblick auf diesen Zusammenhang mit dem Grund aller Dinge kann niemals von einem Sollen, immer nur von einem Sein die Rede sein. Sittlich

*) Ethica, Pars I.
**) Ethica, Pars V, Schol. 11—32.

und unsittlich sind relative Bestimmungen, die so lange eine Bedeutung haben, als wir uns auf die Betrachtung unserer Affekte und ihres Verhältnisses zu unserem Erkennen beschränken, deren Wertunterschied aber in dem Zusammenhang des Seins völlig verschwindet. Gott, das Absolute, ist weder gut noch böse. Alle diese endlichen und relativen Bestimmungen sind in ihm zur Einheit aufgehoben. Ist so das Sittliche mit seinen Wertunterschieden durchaus in das Gebiet des Endlichen, des beschränkten Erkennens verlegt, so verliert damit natürlich die nominalistische Anschauung, die es auf ein unmittelbares Gebot Gottes zurückführt, jeden Halt. Wird die Substanz selbst von jenen relativen Wertunterschieden des Guten und Bösen nicht berührt, so kann der Grund der letzteren nur in der Beschränkung der endlichen Wesen, der Modi der Substanz, gesucht werden. Nicht die „natura naturans", in der alle Gegensätze und Unterschiede des endlichen Denkens verschwinden, sondern die „natura naturata", die unendliche Reihe der einzelnen Daseinsweisen des substantiellen Weltgrundes, ist der Ort der sittlichen wie aller andern Wertbestimmungen.

Hier im Gebiet des einzelnen Wirkens und Werdens, der natura naturata, hat nun auch die menschliche Freiheit und ihr Gegenteil, die Knechtschaft des Geistes, ihre Stelle. Denn innerhalb der Kette der einzelnen Kausalbeziehungen wird der Mensch, wie jedes andere einzelne Ding, teils durch die in seiner eigenen Natur liegenden Eigenschaften, wie sie aus dem Zusammenhang mit der unendlichen Substanz entspringen, teils aber durch andere außer ihm liegende Dinge bestimmt. Dort verhält er sich tätig, hier leidend. So lange er jenen inneren Bestimmungsgründen seines Wesens folgt, ist er frei; sobald er durch äußere Gründe bestimmt wird, ist er unfrei. Die Unfreiheit beruht daher auf einer getrübten, inadäquaten Erkenntnis. Sobald wir unser eigenes Wesen klar erfassen, können wir nur noch von dieser klaren Erkenntnis bestimmt werden. In dem Maße aber, als wir inadäquate Vorstellungen bilden, werden wir von leidenden Affekten beherrscht, von solchen Zuständen unseres Körpers und unserer Seele, die nicht in uns selbst, sondern in den Außendingen ihre Quellen haben. So nimmt bei Spinoza das Sittliche eine doppelte Form an: auf der einen Seite fällt es zusammen mit dem adäquaten Erkennen, auf der andern mit dem tätigen Affekt. Diese beiden Seiten sind aber wieder notwendig verbunden. Der leidende Affekt hört auf ein Leiden zu sein, sobald er in seinem Wesen klar erkannt wird. Für den Menschen, der zur Stufe der

klaren Erkenntnis vorgedrungen ist, gibt es daher kein Leiden und keinen Schmerz mehr. Er weiß, daß er selbst eins ist mit dem unendlichen Wesen, daß die Affektionen seines Körpers und seiner Seele nur Modifikationen dieses unendlichen Wesens sind, und daß die Liebe zu den irdischen Dingen nur eine Modifikation der höchsten Liebe, der Liebe zu Gott ist. Die Gotteserkenntnis, als die höchste Form des Erkennens, ist deshalb notwendig zugleich verbunden mit dem höchsten und beseligendsten der Affekte, mit der intellektuellen Liebe zu Gott, die, bildlich gesprochen, ein Teil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selber liebt. Es gibt in der Natur nichts, was dieser Liebe entgegen ist oder sie aufheben könnte. Sie folgt aus der eigensten Natur der Seele und ist somit der tätige Affekt, der sich unmittelbar mit der Selbsterkenntnis der Seele verbindet. Tugendhaft handeln ist nach der Leitung der Vernunft handeln. Diese Tugend bedarf keines Lohnes, denn sie ist selbst ihr eigener Lohn, indem sie mit der auf der Vernunft beruhenden höchsten Selbstzufriedenheit und mit der Liebe zu Gott verbunden ist, in der allein die Seligkeit besteht. Die Tugend ist darum auch nicht das Resultat der Zügelung sinnlicher Triebe, sondern sie verleiht uns umgekehrt die Macht, die Triebe zügeln zu können*).

Indem auf diese Weise bei Spinoza Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis zusammenfallen, auf der Gotteserkenntnis aber Tugend und Seligkeit beruhen, verschwindet für ihn völlig die Bedeutung der werktätigen und sozialen Tugenden. Zwar das Gute, das der Tugendhafte für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen Menschen. Aber der Einzelne handelt doch nur für sich und zu eigenem Nutzen, und er unterliegt den leidenden Affekten, wenn er sich durch das Wohl anderer in seinem Handeln bestimmen läßt. Tugendhaft sein, der Leitung der Vernunft folgen und seinen eigenen Nutzen erstreben fallen für Spinoza zusammen; doch versteht er freilich den Nutzen nicht im Sinne der populären Utilitätsmoral, nicht als Streben nach äußeren Vorteilen, das nur aus einem inadäquaten Erkennen entspringt und die leidenden Affekte befördert, sondern als Erhaltung des eigenen Seins in seiner Verbindung mit dem unendlichen Sein, wie es von der adäquaten Erkenntnis erfaßt wird. Darum ist der Tugendhafte heiter und selbstzufrieden, freundlich und offen gegen seine Nebenmenschen; aber das Mitleiden kennt er nicht, denn es ist ein leidender Affekt und als solcher schlecht. Die Hilfe,

*) Ethica, IV, Defin. Prop. 1. V, Prop. 1, Schol. 36—42.

die man aus Mitleiden einem andern gewährt, leistet der Tugendhafte aus Vernunft*). In dieser starken Betonung der individuellen Seite im Begriff der Tugend, in der Hinneigung zum beschaulichen Leben, wie sie in der Hervorhebung der Selbst- und Gotteserkenntnis und der damit verbundenen Gottesliebe hervortritt, bewährt sich Spinoza als der echte Nachfolger der weltflüchtigen Richtung der christlichen Ethik. Seine Versenkung in die Gotteserkenntnis und Gottesliebe hat keine geringe Ähnlichkeit mit den Anschauungen jener christlichen Ethiker, die in der religiösen Kontemplation das einzige Heil der gequälten Seele erblickten. Nur freilich liegt für ihn dieses Heil nicht im Jenseits, sondern in dem unmittelbaren Selbstgenusse der Tugend, wenn er sich auch gegen die Unsterblichkeit keineswegs ablehnend verhält, indem er allem, was die Seele in der Form der Ewigkeit erkennt, und so auch ihr selbst, insofern sie sich mit vollkommener Klarheit erfaßt, eine ewige Existenz zuschreibt. Denn jede adäquate Idee ist ein unverlierbarer Bestandteil des ewigen Wesens**).

So tief religiös aber in allen diesen Beziehungen die Ethik Spinozas genannt werden muß, ja so sehr sie gerade der mystischen Seite des christlichen Glaubens verwandt erscheint, so wenig ist doch dieses Verhältnis den Zeitgenossen offenbar geworden. Die Gleichsetzung seines Substanzbegriffs mit Gott, des Gottesbegriffs mit der Natur erschien ihnen, und erschien noch den meisten Philosophen des 18. Jahrhunderts als eine den Atheismus nur schlecht verhüllende Blasphemie. In der völligen Nichtachtung des Dogmengehalts der bestehenden Religionen sah man eine Bestätigung dieser Auffassung. Erst eine spätere Zeit hat den vereinsamten Denker gerechter beurteilt. So ist die Ethik Spinozas, nicht in allen ihren Bestandteilen, aber in ihren Grundgedanken, die Religion Goethes geworden; und zwei christlichen Theologen, Herder und Schleiermacher, gebührt der Ruhm, den in seinem innersten Wesen religiösen Charakter seines Denkens erkannt zu haben. Seiner Zeit war er vielleicht allzu religiös, wenn man die rein religiöse Gesinnung vor allem auch in ihre Unabhängigkeit von äußerer Autorität verlegt. Aber noch mehr, Spinozas Ethik ist allzu sehr rein religiös, um noch für das Sittliche als solches Raum zu lassen. Schien diese Ethik zuerst nichts als Metaphysik zu sein, so steht man zuletzt

*) Ethica, IV, Schol. 40—50.
**) Ethica, V, Schol. 24—36.

unter dem Eindruck, sie sei völlig in der Religion aufgegangen. Die werktätige Hilfe, das Mitleid — sie verschwinden vor der Übermacht des Gefühls religiöser Hingabe, dem, vermöge seiner durchaus subjektiven Natur, da, wo es, wie hier, alles beherrscht, ein egoistischer Zug nicht mangelt. Bringt demnach Spinozas Philosophie das in dieser Entwicklung seit Descartes immer mächtiger hervortretende religiöse Motiv zugleich mit der in der Zeit liegenden Tendenz, es aus allen seinen dogmatischen Hüllen zu befreien, zu entscheidender Geltung, so ist sie eben damit auch ein sprechender Beleg dafür, daß die Alleinherrschaft dieses religiösen Motivs naturnotwendig die ethischen Motive selber verdrängt.

Von so hohem Interesse darum das Werk Spinozas ist, als der vollkommenste Ausdruck, den das religiöse Gefühl in seiner Verbindung mit dem Gedanken der Herrschaft der höheren über die niederen Affekte gefunden hat, so spiegeln sich doch in andern, in dieser Zeit auftretenden Theorien, die jenes Motiv mit der Kirchenlehre sowie mit den geläufigen Grundsätzen der Moral in Einklang zu bringen suchten, gewiß in höherem Grad verbreitete Anschauungen. Auch sie fanden in Descartes' Philosophie eine Grundlage, auf der eine Versöhnung von Religion und weltlicher Moral möglich schien. Dies gab in den drei letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts der cartesianischen Philosophie in Frankreich wie in England eine weite Verbreitung namentlich in theologischen Kreisen; und eine Zeitlang mochte es wohl scheinen, als wenn Descartes' Traum, seine Philosophie als die Nachfolgerin der Scholastik auch von der Kirche anerkannt zu sehen, in Erfüllung gehen solle. Aber in Frankreich wurde schon im Beginn des 18. Jahrhunderts diese Philosophie verboten, ihre Schule vertrieben. Statt ihrer wurde der von dem Jesuitenorden erneuerte Thomismus zur öffentlich anerkannten Philosophie. In England blühte noch während einiger Zeit ein Ableger des Cartesianismus in der Schule der Theologen von Cambridge. Das Moralsystem dieser Schule, das „Intellektualsystem", wie es das Haupt derselben, Ralph Cudworth, bezeichnenderweise nennt, läßt aber die bisher in dieser Entwicklung herrschend gewesene Theorie der Affekte völlig zurücktreten, um, im Anschluß an Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen, in den sittlichen Wahrheiten unmittelbar dem menschlichen Bewußtsein innewohnende, auf seiner Einheit mit dem göttlichen Geist beruhende Ideen zu erblicken. Sie werden als solche den mathematischen Axiomen verglichen: eines

Beweises seien sie unzugänglich; aber es genüge, sie sich gegenwärtig zu halten, um ihre Notwendigkeit einzusehen*). In diesem Vergleich mit den mathematischen Axiomen oder auch der Sittengesetze mit den Naturgesetzen macht sich deutlich der Einfluß der exakten Wissenschaften geltend, der sich in dieser durch den Puritanismus erregten Zeit, vor allem in England in ihren hervorragendsten Vertretern, wie das Beispiel Isaak Newtons zeigt, nicht selten mit einem Zug religiöser Mystik verbindet. In dieser eigentümlichen Mischung zieht sich der Intellektualismus bis in das 18. Jahrhundert hinein, wo er sich dann freilich zugleich den Einflüssen der mittlerweile aufgekommenen empirischen Moralphilosophie nicht ganz entziehen kann. Die Hauptvertreter dieses späteren Intellektualismus sind William Wollaston und Samuel Clarke, der Freund Newtons**).

Die sittlichen Normen besitzen nach ihnen eine objektive Realität, die, wie Clarke behauptet, derjenigen der mathematischen und physikalischen Gesetze ebenbürtig ist, so daß eine Rechtsverletzung auf sittlichem Gebiete das nämliche sei wie eine den Naturgesetzen widerstreitende Veränderung der Eigenschaften der Körper auf natürlichem. Wie das Wahre in der Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit der Natur der Dinge bestehe, so das Gute in der Übereinstimmung unserer Handlungen mit den Dingen. Jedem Ding ist von Gott unabänderlich seine Bestimmung angewiesen; es nach dieser Bestimmung behandeln, ist nach Wollaston gleichzeitig sittlich und gehorsam gegen Gott handeln. Wie Gott der Natur ihre unabänderlichen Gesetze gegeben, die er niemals verletzt, so hat er nach Clarke auch allen Dingen eine bestimmte Angemessenheit zueinander gegeben, in welcher ihre sittliche Natur besteht. Der Begriff der „Lux naturalis" tritt so in engste Beziehung zu dem der „Lex naturalis". In den „Leges naturae" sieht man mit Newton die Gesetze, nach denen Gott die Welt regiert. Die „Lux naturalis" aber ist die Vernunft, die diese Gesetze in ihrer Notwendigkeit erkennt.

*) The true intellectual system of the universe. London 1678. (Latein. Ausgabe von Mosheim, 2. Aufl. Lugd. Bat. 1773.) Vgl. bes. B. I, chap. IV, Nr. 8—14, und chap. V. Kürzer zusammengefaßt, freilich aber zugleich mit mancherlei Mystischem vermengt, sind die Lehren des Intellektualismus in Henry Mores Enchiridion ethicum, libri III, opp. omn. I. Londini 1679.

**) Wollaston, The religion of nature delineated, 6. edition. London 1738. Die Hauptstellen hieraus bei Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, 1. Abt., Beil. S. XLIII ff. Clarke, A discourse of the being and attributes of God etc. Deutsche Übersetzung, 1756, 2. Abhandlung, S. 187 ff.

In seiner absoluten Vorherrschaft des religiösen Motivs bildet dieser Intellektualismus den vollen Gegensatz zu der rein weltlichen Moral eines Thomas Hobbes; dennoch sind beide in doppelter Beziehung einander geistesverwandt: sie sind intellektualistisch und individualistisch. Freilich hat es schon in dieser Zeit auch in der englischen Moralphilosophie an Vermittlungsversuchen nicht gefehlt, die solche Einseitigkeit auszugleichen bemüht waren, während sie zugleich den weltlichen und den religiösen Motiven nebeneinander zu ihrem Rechte zu verhelfen suchen. Darin bereiten sich Bewegungen vor, die dem Zeitalter der Verstandesaufklärung seinen Charakter verleihen, in das ohnehin diese letzten Ausläufer der Renaissancephilosophie überall schon hineinreichen*).

2. Die Verstandesaufklärung.

a. Die Ideale der Verstandesaufklärung.

Das Zeitalter der Renaissance hatte der Gebundenheit des mittelalterlichen Denkens die Freiheit der Einzelpersönlichkeit, der Autorität der Kirche die eigene Überzeugung, der religiösen Hingebung und Kontemplation das weltliche Interesse und die Freude am tätigen Leben gegenübergestellt. Beim Abschluß desselben hatte sich nach manchem vergeblichen Ringen, vor allem unter dem Einfluß der neuen Naturwissenschaft und Philosophie, eine neue Weltanschauung zu bilden begonnen, die bei allem Streit der Philosophen über das einzelne in der Hauptsache festzustehen schien. Das neue Weltsystem, der Gedanke der Unendlichkeit des Universums, die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Naturgesetze ließen sich nicht mehr zurückweisen, und es lag nahe genug, die Idee dieser

*) Der hervorragendste Vertreter einer solchen eklektischen Moral, der in vielem nicht bloß die kommende Zeit vorausnimmt, sondern auch durch sein noch im 18. Jahrhundert in England viel gelesenes Werk auf dieselbe gewirkt hat, ist Richard Cumberland (De legibus naturae disquisitio philosophica, 1662, bes. cap. I, III und V). Hier muß es genügen, seiner als eines Mannes zu gedenken, in dem die spätere Moralphilosophie der englischen Aufklärung nach manchen Richtungen schon vorgebildet ist. Eine treffliche Übersicht von Cumberlands System sowie auch der späteren englischen Moralphilosophie gibt Fr. Jodl in seiner Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, Bd. 1, S. 136 ff.

Gesetzmäßigkeit auf den Menschen selbst, seine Stellung in Staat und Gesellschaft, auf sein Recht und seine Sitte zu übertragen. So kann es denn nicht Wunder nehmen, daß, als das Zeitalter der Renaissance zu Ende ging, der Mensch, der sich im Vollbesitz dieser neu errungenen Kulturgüter wußte, geneigt war, mit Verachtung auf vergangene, dunklere Zeiten zurückzublicken, und daß er allmählich sich der Meinung hingeben konnte, der Menschheit sei nun das Geheimnis ihrer eigenen Existenz, ebenso wie das der sie umgebenden Welt offenbar geworden, und es bedürfe nur noch der Überführung des klar Erkannten in die Wirklichkeit, um auch in Staat und Gesellschaft den Zustand einer nicht mehr zu überschreitenden Vollkommenheit herbeizuführen. In dem Maße, als sich diese neue Selbstgewißheit des Denkens auszubreiten beginnt, geht das Zeitalter der Renaissance in das der Aufklärung über. Natürlich geschieht auch dieser Übergang nicht plötzlich, sondern allmählich. Auf der einen Seite reichen die philosophischen Entwicklungen, die als letzter und vollendetster Ausdruck der Ideen der Renaissance uns entgegentraten, schon mitten in die Strömungen der Aufklärung hinein. Auf der andern Seite stehen inmitten der ihrer Grundtendenz nach durchaus der letzteren angehörenden Entwicklungen noch große, nach ihrer Bedeutung den genialen Schöpfungen der Renaissance sich würdig anreihende Leistungen. Im ganzen aber — das läßt sich nicht verkennen — beginnt in dem Augenblick, wo man sich auf der Höhe des Erreichbaren angelangt glaubt, die geistige Schaffenskraft abzunehmen, wenn auch das, was intensiv, an Tiefe und Macht der Ideen verloren geht, extensiv, durch die zunehmende Ausbreitung der Bildung, einigermaßen ausgeglichen wird. Je mehr der unruhige Schaffensdrang des Menschen der Renaissance dem befriedigten Gefühl des erworbenen Besitzes Platz macht, umsomehr wird der Geist der Zeit nüchterner, verständiger. Die Phantasie tritt zurück, die Reflexion wird vorherrschend. Mit verständiger Reflexion meint man mehr und mehr alles, das Alltägliche wie das Ungewöhnliche, das Tiefste und das Höchste erfassen zu können. Der Verstand beherrscht die Philosophie, er vertreibt die Mystik auch aus der Religion, sei es, daß er die Dogmen als ein Gegebenes hinnimmt, sei es, daß er sich bemüht, sie mittels nüchterner Verstandesüberlegungen begreiflich zu finden. Vor allem aber wird mehr und mehr innerhalb der Verstandesaufklärung selbst der Gesichtspunkt des Nutzens maßgebend. So dunkel auch der Ursprung der religiösen Offenbarung sein mag, daran kann kein Zweifel sein, daß sie der Menschheit zum Heil gereicht. Darum setzt die Aufklärung den Triumph ihrer Weisheit darein, nachzuweisen, daß Offenbarung und natürliche Erkenntnis schließlich einen und denselben Inhalt haben. Damit sind dann jene verschiedenen Bedeutungen, zwischen denen dereinst der Begriff der „Lux naturalis“ geschillert hatte, glücklich zu einer einzigen verbunden. Und wie die Religion mindestens in ihrem letzten praktischen Zweck, so beruhen vollends Staat und Recht als menschliche Schöpfungen durchaus auf verständiger Überlegung. Nach den Zwecken, denen sie dienen sollen, hat sie der Mensch eingerichtet, und wo sie durch Mißbrauch der Gewalt oder andere ungünstige Einflüsse ihren Zwecken nicht mehr entsprechen, da können sie ebensogut willkürlich geändert werden, wie sie einst willkürlich entstanden sind. So ist denn diese Zeit überaus reich an Verfassungsprojekten, an Vorschlägen zu neuen Rechtsordnungen, zu Einrichtungen, die einen ewigen Frieden verbürgen sollen u. s. w.; und diese Vorschläge betrachten durchweg die menschliche Gesellschaft als eine Summe von Individuen, die nicht nur selbst nach verständigen Überlegungen handeln, sondern die sich auch mittelst solcher beliebig regieren lassen. Begreiflich daher, daß dieser Zeit jener Sinn für geschichtliche Entwicklung, wie er in einzelnen Denkern der Renaissance, freilich manchmal in phantastischen, an kosmogonische Mythen erinnernden Konzeptionen, aufleuchtet, verloren geht. Ein so lebhaftes Gefühl man für die Vervollkommnung des einzelnen Menschen hat, der Gedanke, daß die Menschheit als solche sich entwickle, und daß die Weltgeschichte die Gesetze dieser Entwicklung in sich schließe, tritt erst gegen das Ende dieser Periode hervor und weist bereits auf eine neue, von andern Anschauungen erfüllte Zeit hin. Der Verstandesaufklärung selbst liegt dieser Gedanke gerade in den Jahrzehnten, in denen sie sich auf dem Höhepunkt ihrer Macht fühlt, in dem Maße fern, als ihr von Hause aus die Tendenz der Uniformierung innewohnt. Wie jener „gesunde Menschenverstand“, an den man in allen Fragen mit Vorliebe appelliert, für alle Menschen von normaler geistiger Konstitution derselbe ist, so ist er, wie man meint, auch unwandelbar im Laufe der Zeiten. Nur freilich, daß Vorurteile und falsche Vorspiegelungen sowohl beim Einzelnen wie zuweilen in ganzen Zeiten das natürliche Licht des Verstandes verhüllen können. Umsomehr setzt die Aufklärungsphilosophie ihre höchste Kraft ein, nicht bloß selbst aufgeklärt zu sein, sondern auch aufzuklären, Wissen und philosophische Bildung zu verbreiten. Sie wird in der Zeit, wo sie

auf dem Gipfel ihrer Herrschaft und freilich zugleich im Tiefpunkt ihrer eigenen schöpferischen Leistungen steht, Popularphilosophie. Frühe schon kündet sich diese in vieler Beziehung verdienstliche, wenn auch der Verflachung des Denkens stark entgegenkommende Tendenz in einer populären Zeitschriften- und Flugschriftenliteratur an, die sich von England, dem frühesten Sitz der Verstandesaufklärung, aus über alle Länder Europas verbreitet, und die zuerst außerhalb einer strengeren wissenschaftlichen Literatur steht, dann aber allmählich auch diese in ihren Bannkreis zieht.

b. Die Reflexionsmoral der Aufklärung und das Freidenkertum.

In England, wo die politische Selbständigkeit des Bürgertums, die im Gefolge der staatlichen Umwälzungen eingetreten war, zu Ende des 17. Jahrhunderts das Freiheitsbewußtsein mächtig gestärkt hatte, wo nach dem Niedergang in den Schrecken des Bürgerkriegs neuer Wohlstand sich ausbreitete, und im Schutz dieses Wohlstands die Naturwissenschaft ihre erfolgreichsten Fortschritte machte, in England vor allem war der Boden vorbereitet für die neue Aufklärungsbewegung. Von hier breitete sie sich aus, um dann in jedem der an dieser Kulturbewegung teilnehmenden Länder Europas wieder neue und eigentümliche Formen anzunehmen. Der Mann, in dem diese ganze Richtung, wie sie in den beiden letzten Dezennien des 17. Jahrhunderts sich ausgebildet hatte, in ihren theoretischen Überzeugungen wie in ihren praktischen Tendenzen, in ihren Vorzügen wie in ihren Schwächen, auf das vollkommenste sich spiegelt, ist John Locke. Wenn es für ein Zeitalter und für die geistige Richtung eines solchen typische Persönlichkeiten gibt, so ist John Locke eine solche. Hierin, nicht in dem absoluten Wert seiner Schriften, der für uns heute im ganzen ein sehr geringer geworden ist, besteht seine Bedeutung. Auch in dieser Beziehung, seinem großen Wert für die eigene, seinem relativ geringen für die kommende Zeit, ist er der echte Repräsentant der Aufklärung. Selbst auf ethischem Gebiet, wo er noch am meisten unmittelbar aus den Anregungen schöpfte, die ihm das ihn umgebende neue politische Leben bot, ist es weniger die Neuheit der Ideen, die ihn auszeichnet, als Besonnenheit des Urteils und behutsame Abwehr extremer, dem gesunden Menschenverstand paradox erscheinender Ansichten. War das letztere besonders der Fehler von Hobbes, dieses originaleren und kühneren Denkers gewesen, so ist es dessen Einseitigkeit, die Locke

zu meiden sucht, während er doch die von dem cartesianischen Intellektualismus behauptete angeborene Wahrheit der sittlichen Grundsätze bekämpft, um sie mit Hobbes als erworbene Verstandeserkenntnisse zu betrachten*). Während aber dieser eine solche Entstehung mehr behauptet als wirklich begründet hatte, ja sogar in der von ihm angenommenen und auf logische Evidenz zurückgeführten Allgemeingültigkeit der sittlichen Normen eine Voraussetzung machte, die den Anschauungen jenes Intellektualismus verwandt war, bemüht sich Locke eingehend die Ursprünglichkeit der sittlichen Ideen gerade dadurch zu widerlegen, daß er auf ihre individuelle Verschiedenheit und auf den Zweifel, dem sie fortwährend begegnen, hinweist. Als letztes Motiv aller sittlichen Handlungen betrachtet aber auch er die Selbstliebe, die er in ihrer Entstehung und ihren Wirkungen näher analysiert**). Indem er sie aus der Fähigkeit Lust und Schmerz zu empfinden ableitet, sucht er dann die Entstehung sittlicher Regungen aus der Beobachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse und den aus diesen sich ergebenden nützlichen und schädlichen Folgen unserer Handlungen abzuleiten. Die Voraussetzung eines ursprünglichen Wohlwollens erscheint ihm dabei überflüssig; alle Wirkungen, die man diesem zuschreibt, seien aus dem subjektiven Empfindungsvermögen für Lust und Schmerz und der daran geknüpften Reflexion zu erklären. Anderseits jedoch vermeidet er es nicht minder, mit Hobbes einen ursprünglichen Zustand des Kampfes anzunehmen: es genügt ihm festzustellen, daß von Anfang an das individuelle Streben nach Glück und die Scheu vor dem Schmerze, von der Reflexion unterstützt, die auf das Gemeinwohl gerichteten Bestrebungen erzeugen mußten. In dieser durch Erfahrung gewonnenen Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen erblickt er jene „Lux naturalis“, welche die allgemeinste Richtschnur des sittlichen Handelns sei. Aber wie wir Gott aus seinen Werken erkennen, so sollen wir auch der göttlichen Sittengebote durch die sittliche Erfahrung inne werden, und in diesem freilich veränderten Sinne behauptet er nun mit den Intellektualisten, das göttliche Sittengebot gelange zu uns durch das Licht der Natur. Schneller und sicherer seien wir jedoch in den Besitz desselben durch die Offenbarung getreten, die demnach nicht durch ihren Inhalt, sondern nur durch die Art ihrer Mitteilung an den Menschen von dem empirisch

*) Essay concerning human understanding, B. I, chap. 3.
**) Ebend. B. II, chap. 20, 21.

entstandenen natürlichen Sittengesetze verschieden sei*). In dieser Auffassung des Verhältnisses von Offenbarung und natürlicher Entwicklung klingt zum ersten Male ein Grundgedanke der rationalistischen Theologie der Aufklärungszeit an, wie ihn noch Lessing in seinen „Ideen über die Erziehung des Menschengeschlechts" ausgeführt hat.

Von dem natürlichen Sittengesetz, von dem auf diese Weise das religiöse nur eine besondere Form ist, scheidet dann Locke außerdem das bürgerliche Gesetz, dem er als beschränkenden Faktor das Gebot der öffentlichen Meinung beifügt, da in ihr das bürgerliche Gesetz sein Korrektiv finde, das teils Mißbräuche verhüte, teils seine fortwährende Weiterbildung möglich mache**). Die Suprematie aber in diesem Triumvirat der Gesetze kommt weder dem politischen zu, wie bei Hobbes, noch dem religiösen, wie bei den Intellektualisten, sondern dem natürlichen auf der Grundlage der allgemeinen Lust- und Schmerzempfindungen und des Reflexionsvermögens empirisch entstandenen Sittengebot. Es ist dem durch Offenbarung vermittelten religiösen Gesetz überlegen; denn während es den nämlichen Inhalt hat, ist es das allgemeinere, jedem Menschen zugängliche. Es ist dem bürgerlichen Gesetz und dem Gesetz der öffentlichen Meinung überlegen denn diese sind nur Betätigungen und Anwendungen des natürlichen Sittengesetzes. Sie sind aber allerdings — hierin bleibt auch bei Locke noch das politische Motiv maßgebend — diejenigen Betätigungen, die im praktischen Leben immer erst entscheiden können, was sittlich sei und was nicht***).

So kehrt in seiner Auffassung der Motive wie der Zwecke des Sittlichen Locke im wesentlichen zu den Anschauungen von Hobbes zurück. Motiv der Sittlichkeit bleibt ihm die Selbstliebe, Zweck das Gesamtwohl, das sich ihm ebenfalls aus dem Wohl aller Einzelnen zusammensetzt. Doch vermeidet er die metaphysische Hypothese eines der Gesellschaft vorausgehenden Anfangszustandes und nimmt vielmehr stillschweigend an, die psychologischen Motive, die gegenwärtig den Menschen leiten, seien für ihn immer bestimmend gewesen und darum wohl auch immer von den nämlichen Wirkungen gefolgt. Unter diesen Motiven treten die affektiven in der Be-

*) Ebend. Bd. IV, chap. 10, 18, 19. Reasonableness of the christianity, Works, 1751, Vol. II, p. 509.

**) Ebend. B. II, chap. 28, § 7 ff.

***) Ebend. B. II, chap. 20, § 2 und 28, § 5.

tonung von Lust und Schmerz als den eigentlichen Quellen unserer Handlungen etwas mehr hervor. Aber das Intellektuelle spielt doch noch die dominierende Rolle. Nur darum bekämpft Locke die Annahme eines ursprünglichen Wohlwollens, weil alles, was dieses leisten könnte, die Reflexion leiste. Lust und Schmerz bilden daher auch nicht eigentlich Motive des sittlichen Handelns, wie in dem antiken Hedonismus, sondern nur die Grundbedingungen desselben, während die Entscheidung über den Inhalt der Handlung immer von der Reflexion ausgeht. In dieser Beziehung vergleicht auch Locke noch die Anwendung der sittlichen Gesetze auf einzelne Fälle mit der Anwendung mathematischer Axiome, nur daß ihm freilich diese so wenig wie jene eingeborene Wahrheiten, sondern Resultate der Erfahrung und der von ihr geleiteten Einsicht und Überlegung sind.

Wie sehr diese Reflexionsmoral Ausdruck des allgemeinen Geistes ist, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunächst in England sich ausgebildet hatte, zeigt sich deutlich darin, daß die verschiedensten Richtungen, die in der Theologie und Moral dieser Zeit einander bekämpfen, in irgend einer Weise sämtlich auf Lockes Verstandesphilosophie zurückgehen. An seine „Vernunftgemäßheit des Christentums" knüpfen die Freidenker an, die Toland, Collins, Tindal u. a., die das vernunftgemäße Christentum vor allem als ein völlig dogmenfreies, als einen reinen Deismus, einen Gottesglauben ohne supranaturalistische Beimengungen ansehen, nur auf die Anschauung der Werke der Natur gegründet, so daß nun dieser Deismus leicht in einen materialistisch gerichteten Pantheismus übergeht*). Daneben beginnt hier bereits die später noch manchmal aufgetauchte Fiktion eine Rolle zu spielen, daß die so nach eigenem Bedürfnis gestaltete Religion das, seitdem nur durch Betrug und Aberglauben verfälschte, Urchristentum selbst sei. Von Lockes Empirismus ist aber auch der geistvolle Bekämpfer der Freidenker und Atheisten, Georges Berkeley, ausgegangen, dem gerade sein auf einem streng durchgeführten psychologischen Empirismus beruhender Gedanke eines rein geistigen, nur in Vorstellungen und ihren Verbindungen bestehenden Universums zur Stütze für den dem positiven Christentum eigenen mystischen Gehalt des Offenbarungsbegriffs wurde**). In Lockes Spuren wandelt endlich noch eine

*) So besonders bei John Toland, dem hervorragendsten dieser Freidenker. Vgl. dessen Pantheistikon, 1710. Übers. von L. Jensch, 1897.

**) Berkeley, Three dialogues between Hylas and Philonous, 1713. Deutsch von Raoul Richter, 1901.

dritte, vornehmlich in der Theologie vertretene Richtung, die um diese Zeit den Intellektualismus der Cambridger Schule abzulösen oder, wie man vielleicht auch sagen könnte, den Mystizismus derselben in eine der Verstandesaufklärung adäquate Form zu übertragen begann: es ist die Richtung der theologischen Utilitätsmoral. Sie hat von Lockes Zeiten an bis in unsere Tage hauptsächlich in England, aber gewiß nicht bloß hier, zahlreiche Anhänger gezählt und gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Paleys Moralphilosophie vielleicht ihre beste Darstellung gefunden*). Ihr steht nicht, wie den Freidenkern und ihren Gegnern, das religiöse Problem im Vordergrund — das ist ihr durch die Offenbarung gelöst — sondern das ethische, das sie dadurch zu lösen sucht, daß sie den Standpunkt des reinen Offenbarungsglaubens mit dem der Reflexionsmoral verbindet. So erneuert sich hier im wesentlichen die nominalistische Zufallstheorie, übertragen in die Anschauungen der Aufklärung (S. 361). Besteht der äußere Charakter der moralischen Handlung darin, daß sie nicht auf das eigene irdische Wohl, sondern auf das der Mitmenschen gerichtet ist, so sind ihre inneren Motive einerseits der Wille Gottes, welcher diese Art der Handlungen vorgeschrieben hat, und anderseits das Streben, die ewige Seligkeit zu erwerben, die als Belohnung denen versprochen ist, die dem Willen Gottes gehorchen. So wird hier das Sittengesetz zu einem äußeren Gebot, das weniger durch seinen eigenen Inhalt verpflichtet, als dadurch, daß es von Gott gegeben ist; und die Erfüllung der Pflicht wird zu einem Akt der Klugheit, da jeder Einsichtige die dauernden Güter den vergänglichen vorziehen muß. Der Mensch ist diesen Theologen nicht, wie einem Augustinus, von Natur böse, aber er ist von Natur egoistisch und kann daher nur durch ein System von jenseitigen Belohnungen und Strafen, wie sie das Evangelium in Aussicht stellt, zu einem sittlichen Leben veranlaßt werden. Unter den verschiedenen Gestaltungen der Reflexionsmoral ist diese sicherlich die oberflächlichste und im Grunde auch die unsittlichste. Trotzdem ist sie, neben der gewöhnlichen, weltlichen Form der Reflexionsmoral, wohl noch heute nicht ganz erloschen.

*) William Paley, Principles of moral and political philosophy, 1785. Deutsch von Garve, 1788. Vgl. über ihn sowie über den vor ihm diesen theologischen Utilitarismus etwas gemäßigter vertretenden Butler: Jodl a. a. O. S. 189, 205 ff.

c. Optimismus und Perfektionismus.

Schon in der englischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts macht sich bisweilen ein Zug geltend, der neben dem Standpunkt nüchterner Verständigkeit dieser ganzen Zeit eigen ist: es ist das Glücksgefühl des neu errungenen Kulturbesitzes, das auch die Welt und ihre Güter überall im günstigsten Lichte erblicken läßt. Von den dunkeln Seiten des Daseins will man nichts wissen; oder man ist geneigt, sie als die nun einmal nicht zu vermeidenden Zugaben und zuweilen wohl auch als die Hilfsmittel zur Erreichung umso höherer Güter anzusehen. Mit dieser optimistischen Stimmung verbindet sich dann aber leicht zugleich das Streben, sich selbst zur Erzeugung dieser Kulturgüter, die doch vor allem der Mitarbeit des Menschen ihre Existenz verdanken, immer fähiger und ihres Genusses würdiger zu machen: mit dem Optimismus verbindet sich als seine natürliche Ergänzung der Perfektionismus. Ihren günstigsten Boden fand übrigens diese spezifische Tendenz der Aufklärung nicht in England, wo sich wirklich das äußere Leben durch den wachsenden Wohlstand des Landes und die Freiheit des Einzelnen am günstigsten gestaltet hatte; auch nicht in Frankreich, wo in dem Gegensatz zwischen dem Glanz des Hofes, der Üppigkeit der höheren Stände und der Bedrückung und Armut des niederen Volkes bereits künftige Kämpfe sich vorbereiteten; sondern der Optimismus der Aufklärung war am schärfsten ausgeprägt gerade in dem Lande, wo das äußere Leben unter den Nachwehen des langen Religionskrieges immer noch armselig, die Kultur in Kunst und Wissenschaft zurückgeblieben war, wo sich aber in weiten Kreisen die patriarchalische Sitte und im Gefolge der reformatorischen Bewegung der religiöse Sinn erhalten hatte: in Deutschland. Diese oft seltsame Mischung aus Dürftigkeit und Selbstzufriedenheit machte sich nirgends so augenfällig geltend, wie in den selbst zumeist eng begrenzten politischen Verhältnissen, in denen landesväterliche Fürsorge und despotische Willkür miteinander wechselten, um sich doch beide allmählich mit dem Geiste der Aufklärung zu erfüllen. So entstand der für die deutschen Zustände des 18. Jahrhunderts charakteristische aufgeklärte Absolutismus, der recht eigentlich jenen Optimismus und Perfektionismus des Zeitalters in sich selber verkörperte.

Darum ist es nun auch wohl kein bloßer Zufall, daß der Mann, der den Geist der deutschen Aufklärung am vollkommensten zum Ausdruck brachte, Leibniz, zwar aus den gelehrten Kreisen her-

kennen der Affekt, an das höchste Erkennen der vollkommenste Affekt, die intellektuelle Liebe zu Gott, geknüpft ist, so kommt bei jenem zu der Vorstellung das Streben, zu der klaren Vorstellung ein klar bewußtes Streben, das mit Glückseligkeit verbunden ist und in der Liebe zu Gott und den Mitgeschöpfen besteht*).

Schon die verschiedene Art, wie beide den sittlichen Affekt der Liebe auffassen, zeigt nun freilich, welch bedeutsame Unterschiede der sittlichen Lebensanschauung hinter dieser metaphysischen Verwandtschaft verborgen liegen. Bei Spinoza ist die Liebe zu den Mitmenschen ein minderwertiger Affekt; seine Ethik bleibt egoistisch, mag es auch ein noch so veredelter und vergeistigter Egoismus sein: der amor intellectualis Dei und die Beseligung, die das Einzelwesen aus ihm für sich selbst schöpft, ist die einzige höchste Tugend und zugleich der höchste Lohn derselben. Leibniz setzt neben die Liebe zu Gott die zu den Mitmenschen. Da jedes Einzelwesen ein Spiegel der Welt und ein Ebenbild Gottes zugleich ist, so ist die Liebe zu den Mitmenschen immer auch Liebe zu Gott, und da wir gegenüber den Mitmenschen diese Liebe nur betätigen können, indem wir ihnen, nicht aber Gott Gutes zu erweisen vermögen, so ist die Liebe zu den Mitmenschen die Hauptquelle aller praktischen Sittlichkeit**). So ist diese Ethik nicht mehr egoistisch, sondern altruistisch. Tugend und Glückseligkeit sind nicht bloß individuelle Güter, sondern sie sind nur erreichbar im harmonischen Zusammenleben der Menschen. Dieser ethische Gedanke reflektiert sich auch in der auf dem Gedanken der Weltharmonie aufgebauten Metaphysik. Ebenso bewahrt nun aber diese von der Idee der Selbständigkeit der Einzelwesen erfüllte Metaphysik den Philosophen vor einer einseitigen Bevorzugung der altruistischen Tugenden, der Liebe und des Wohlwollens gegen Andere. Die rein persönlichen Vorzüge schätzt er nicht minder hoch; ja sie verdienen insofern den Vorrang, als sie die Bedingungen für die Entwicklung der übrigen sind. Denn alle Tugend beruht auf klarem Erkennen, und dieses ist zunächst eine individuelle Eigenschaft, die erst in ihren Folgen auch zum Nutzen für Andere ausschlägt. Darum sind überhaupt für Leibniz Tugend und Vollkommenheit identisch. Sittliche

*) Nouv. ess., liv. II, chap. 21, p. 263. Princ. de la nature et de la grâce, ebend. p. 717.

**) De vita beata, a. a. O. p. 72. Nouv. ess., liv., chap. 20, p. 246. Defin. ethic., ebend. p. 670 u. s. w.

Bildung ist geistige Vervollkommnung in jeder Beziehung. Da jedoch die Vervollkommnung des Menschen der äußeren Mittel bedarf, so bilden Recht und Moral nicht getrennte Gebiete, sondern ein zusammengehöriges Ganzes. Alle Rechtsordnung ist von ethischen Gedanken erfüllt, und darum hat, wie schon die Römer erkannt, das „jus strictum“ zu seiner Ergänzung die „aequitas“, und es bedarf, wie Leibniz selber hinzufügt, der „pietas“, der Frömmigkeit, zu seiner Vollendung. In diesen Gedanken, mit denen er namentlich auch seinem Zeitgenossen Pufendorf gegenüber die Existenz des Völkerrechts zu begründen sucht, ragt Leibniz weit über die Naturrechtslehre seiner Zeit hinaus, die immer noch mit Hobbes in dem Schutzbedürfnis des Einzelnen und in dem Zwang des Staatsvertrags die einzigen Grundlagen der Rechtsordnung sah*).

Sind Monadenlehre und prästabilierte Harmonie mit einem bloß individuell und in gewissem Sinne egoistisch gedachten Tugendbegriff nicht vereinbar, so widerstreben sie jedoch nicht minder der aus der älteren Mystik noch in das System Spinozas übergegangenen Anschauung, daß die sittlichen Gegensätze nur eine relative Bedeutung besäßen, weil sie, allein für die endlichen Erscheinungen geltend, im Unendlichen verschwänden. Die Idee der Harmonie ist so innig geknüpft an den Gedanken der sittlichen Weltordnung, daß sie notwendig dazu führt, in die Ursubstanz, die höchste Monade, das Sittliche selbst, nur wie alle Vorstellungen in höchster Potenz, zu verlegen. Ausdrücklich wendet sich daher Leibniz gegen jene, wie er meint, irreligiöse Auffassung, die annehme, das Gute sei nicht von Gott geschaffen. Freilich scheint dies zu der Folgerung zu führen, daß auch das Böse von Gott gewollt sei; und er macht daher die größten Anstrengungen, dieser Annahme zu entgehen. Daß die vorhandene Welt unter allen möglichen die beste ist, folgt ihm aus der unendlichen Güte und Vollkommenheit Gottes. Wenn gleichwohl das Böse in ihr vorkommt, so ist dies demnach ein Beweis, daß eine Welt ohne Übel überhaupt unmöglich ist. Er sucht dies nun teils durch den Hinweis darauf, daß das Gute erst durch den Kontrast mit dem Bösen seinen Wert gewinne, teils durch die Bemerkung, das Böse sei nicht selten ein Hilfsmittel zur Erreichung des Guten, begreiflich zu machen, — Gedanken, die längst in der scholastischen Philosophie zu ähnlichen Zwecken gedient hatten. Näher liegt seinem eigenen Philosophieren die Idee, daß

*) Vgl. Gust. Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph, 1893.

das Böse ein Mangel, der Mangel aber ein notwendiger Bestandteil jeder Entwicklung sei. So kann auch auf sittlichem Gebiet das Vollkommene sich nur entwickeln, indem es allmählich aus dem Unvollkommenen hervorgeht*). Gezwungener sind Leibniz' Bemühungen, Gott von der direkten Hervorbringung des Bösen zu entlasten. Er soll es nicht geschaffen, sondern nur zugelassen haben; er sei dessen causa deficiens, nicht efficiens, wieder ein Kunstgriff, den er dem Apparat der Scholastik entnimmt**). Mit diesen Ausführungen in nahem Zusammenhang stehen die sonstigen, zumeist scholastische Argumentationen in erneuter Form wiederholenden Akkommodationsbestrebungen an die kirchlichen Lehren, die Unterscheidung des Übervernünftigen vom Widervernünftigen zum Behuf der Erklärung des Wunders, und die mannigfachen andern Versuche, spezifisch christliche Dogmen philosophisch zu deuten.

Findet in allem dem der theologische Rationalismus der Aufklärung mit jener Anpassung an das kirchliche Dogma, wie er besonders der deutschen Wissenschaft des 18. Jahrhunderts eigen ist, in der Leibnizschen Philosophie seine klassische Ausbildung, so kommt nun dazu aber noch ein weiterer Gedanke, der wiederum zum Teil über den Anschauungskreis der Aufklärung hinausreicht. Es ist die Idee der Entwicklung, von der die Monadologie erfüllt ist. Das Ganze der Welt bildet eine Stufenfolge von Entwicklungen, die von dem niedersten bis zum höchsten der Wesen alle möglichen Grade der Klarheit der Vorstellungen durchläuft. Nicht minder ist die individuelle Seele dem Gesetz der Vervollkommnung unterworfen. Die anfänglich dunkeln Vorstellungen erheben sich in ihr unter der Mitwirkung der Erfahrung zu immer größerer Klarheit. Dabei gelangt nichts in die Seele, was nicht von Uranfang an in ihr läge. Denn auch die Erfahrung ist eine Selbstentwicklung, die vermöge des Gesetzes der kontinuierlichen Stufenfolge aller Wesen in Beziehung steht zu dem, was sich in andern Monaden ereignet. Von diesen Anschauungen aus wendet sich Leibniz gegen Lockes Beweisführung, daß die sittlichen und andere Wahrheiten durch die Erfahrung erworben seien***). Freilich sind uns diese Wahrheiten nicht, wie Descartes und die englischen Intellektualisten angenommen hatten, als fertige Erkenntnisse angeboren, sondern wir tragen sie in uns als dunkle Triebe. Leibniz beruft sich hier auf das natürliche Gefühl der Humanität, den Trieb nach Geselligkeit, das Gefühl für Würde und Schicklichkeit, die der Mensch schon ohne Erziehung besitze, die aber allerdings durch Erziehung und Erfahrung verstärkt würden. So besteht überhaupt die Erkenntnis des Sittlichen, wie alle Erkenntnis, darin, daß sich ursprünglich dunkle Vorstellungen zu größerer Klarheit erheben. Damit bringt Leibniz ein Moment zur Geltung, das der bisherigen Ethik gefehlt hatte, obgleich es in den natürlichen Bedingungen des sittlichen Lebens, namentlich in den religiösen Gestaltungen desselben, deutlich vorgebildet liegt: das Streben nach dem Ideal. Dieses Streben kann sich nur stufenweise seinem Ziel nähern, und das beschränkte menschliche Wollen kann das Ideal nie ganz erreichen. Gleichwohl ist die Aufstellung solcher Zielpunkte und die allmähliche Annäherung an sie eine Tatsache der Erfahrung, die für Leibniz zugleich eine willkommene Bestätigung der metaphysischen Voraussetzungen seiner Ethik bildet. Jedes Wesen strebt der Vollkommenheit zu, Vollkommenheit aber ist Tugend. So erstreckt sich bei ihm die Tugend — er nähert sich darin wieder der antiken Ethik — auf alle Seiten des menschlichen Wesens; die höchsten Tugenden gehen aber aus der Betätigung der Vernunft hervor. Sie bestehen in dem Streben nach vollkommener Erkenntnis, und in der auf der Erkenntnis unserer Stellung in der Welt beruhenden Liebe zu Gott und zu unsern Mitgeschöpfen.

Nicht diese in so manchem an Spinozas „amor intellectualis Dei“ erinnernde Beziehung zum Universum, sondern die Ideen der Vervollkommnung und der Entwicklung sind es, die hier als die entscheidenden hervortreten. Freilich bleibt der Begriff der Entwicklung gerade in seiner ethischen Bedeutung durchaus individuell. Das System der universellen Harmonie enthält zwar auch den Gedanken der universellen Entwicklung. Aber dieser ist, wie jenes System selbst, nur auf das kosmische Ganze gerichtet. Was zwischen dem Individuum und diesem Ganzen liegt, die geschichtliche Entwicklung, wird kaum in Andeutungen berührt. Hierin bleibt auch ein Leibniz in den Schranken seiner Zeit. Sein ethisches Ideal ist die individuelle Vollkommenheit. In dem Streben nach ihr besteht die Sittlichkeit. Immerhin, selbst in dieser individuellen Beschränkung, hat das Prinzip der Entwicklung der deutschen Aufklärung einen eigenartigen Charakter gegeben, und es hat hier in seinen weiteren Folgewirkungen schließlich über den Gedankenkreis

*) Théodicée, part. II, p. 539 ff.
**) Ebend. p. 547.
***) Nouv. ess., liv. II, chap. 28, a. a. O. p. 285.

der Aufklärung selber hinausgeführt. So kam es, daß, als gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Männern wie Lessing und Herder die Idee der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit wieder lebendig wurde, diese Idee, die in ihren Folgewirkungen das Gebäude der Verstandesaufklärung zerstörte, doch auf die nämliche Leibnizsche Philosophie sich stützte, die dereinst das Fundament jenes Gebäudes gewesen war. Überhaupt hat daher unter allen Bestandteilen dieser Philosophie kaum einer so fruchtbar auf die folgende Zeit eingewirkt, wie die Idee der Vervollkommnung. Seine nächste Ausbildung erfuhr aber dieser, der Stimmung der Zeit entgegenkommende individuelle Perfektionismus durch Wolff und seine Schule, und durch die an diese sich anschließende deutsche Aufklärungs- und Popularphilosophie.

Christian Wolff hat in der Ethik vielleicht noch weniger als in andern Teilen der Philosophie eine selbständige Bedeutung. Dennoch hat er gerade hier das Verdienst, die zerstreuten Gedanken von Leibniz gesammelt, zu einem systematischen Ganzen verarbeitet und auf die verschiedenen Lebensgebiete angewandt zu haben. Wiewohl das mit einer Breite geschah, die besonders die moralischen und rechtsphilosophischen Werke Wolffs für uns heute zu einer kaum genießbaren Lektüre macht*), so hat er doch dadurch auf seine Zeit stark eingewirkt, und ihm ist es hauptsächlich zu danken, wenn der Leibnizsche Perfektionismus das Grundthema der deutschen Moralphilosophie des vorigen Jahrhunderts geworden ist. Dabei treten jedoch schon bei Wolff zwei Schwächen hervor, die bei Leibniz teils wegen der allgemeineren Natur seiner Ausführungen, teils auch wegen seiner tieferen Auffassung der ethischen Probleme minder fühlbar sind. Die erste besteht in der stark individuellen Beschränkung des Perfektionismus, die einzelne Nachfolger Wolffs, wie Moses Mendelssohn, die Frage, ob die Menschheit im großen der Vervollkommnung fähig sei, geradezu verneinen läßt. Die zweite Schwäche, gleichfalls eine Erbschaft der Leibnizschen Philosophie, besteht in dem Vorwalten des Intellektualismus, der jetzt infolge jener nüchternen Verständigkeit

*) Das Wesentliche findet sich übrigens in den kürzeren deutschen Werken: Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, 6. Aufl. 1739. Vern. Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, 4. Aufl. 1736. Für die teleologische Grundlage der praktischen Philosophie Wolffs kommt außerdem in Betracht: Vern. Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, 1723.

immer mehr in einen oberflächlichen Utilitarismus übergeht. Das Vollkommene wird dem Nützlichen gleichgesetzt. Schon bei Wolff kommt diesem moralischen Utilitarismus die äußerliche Teleologie, die seine Naturauffassung beherrscht, zu Hilfe, und in der er freilich wieder ein Interpret einer allgemeinen geistigen Strömung der Zeit ist, wie sie in der didaktischen Poesie und in der theologisch-teleologischen Betrachtungsweise der Naturwissenschaft zum Ausdruck kommt. Wenn, wie es der Grundgedanke dieser Teleologie ist, die ganze Naturordnung nur zum Besten des Menschen besteht, so ist davon die selbstverständliche moralische Anwendung, daß der Mensch die Dinge in Bezug auf den Nutzen, den sie ihm gewähren, zu prüfen und danach zu handeln habe. In allen diesen Beziehungen findet die Ethik der deutschen Aufklärung außerdem eine wichtige Unterstützung in der Moralphilosophie Lockes und der auf ihn folgenden theologischen Utilitarier, deren Schriften im 18. Jahrhundert auch in Deutschland eine große Verbreitung gewonnen hatten.

Eine Reaktion gegen diese einseitige Richtung der Verstandesaufklärung und ihre zunehmende Verflachung konnte nicht ausbleiben. Sie ist auf englischem und auf deutschem Boden in sehr verschiedener Weise, jedesmal aber in engem Anschluss an die den beiden Ländern eigentümlichen Richtungen des Denkens eingetreten. In England forderte die Reflexionsmoral durch ihre streng empirische Richtung selbst allmählich die Geltendmachung der inneren Erfahrung heraus: es vollzog sich eine psychologische Krisis, die in ihren weiteren Folgen den Standpunkt der reinen Verstandeserkenntnis, von dem man ausgegangen war, beseitigte. In Deutschland führte die dem Leibnizschen Perfektionismus immanente Idee der Entwicklung allmählich zu ihrer Ausdehnung auf die Geschichte; und gleichzeitig mit den geschichtsphilosophischen Versuchen eines Lessing und Herder zerstörte Kants Kritik die rationalistische Theologie und die utilitarische Teleologie Wolffs und seiner Schule.

d. Das psychologische Problem und die Moral der sympathischen Gefühle.

Die Reflexionsmoral der englischen Aufklärung war ein im Grunde genommen naiver Versuch gewesen, über die Motive des sittlichen Handelns auf dem Boden der bloßen Erfahrung Rechenschaft zu geben. So sehr aber die hier geübte Methode der Interpretation durch nach-

träglich ersonnene Reflexionsmotive in die Irre gehen mochte, so lag doch in der ernsten Absicht, streng empirisch zu verfahren, ein gewisses Korrektiv solcher Irrungen. Denn es mußte nun allmählich die Frage sich aufdrängen, inwieweit denn die angenommenen Beweggründe des menschlichen Tuns mit den wirklich im eigenen Bewußtsein zu beobachtenden übereinstimmten. So entwickelten sich die ersten Versuche einer Psychologie der moralischen Motive. Je nüchterner und vorurteilsloser man dabei zu verfahren bemüht war, umso unvermeidlicher wurde jedoch diese psychologische Betrachtungsweise über den Standpunkt der Verstandesaufklärung hinausgetrieben. Man konnte nicht umhin, der in der Reflexionsmoral ganz zurückgetretenen Gefühlsseite des Seelenlebens seine Aufmerksamkeit zu schenken. Während so in dieser ein für den bisherigen Maßstab der Verstandesaufklärung inkommensurables Moment in den Gesichtskreis trat, drängte gleichzeitig die psychologische Vertiefung in die Probleme zum Zweifel an den überlieferten religiösen Vorstellungen, welche die Verstandesaufklärung, die so viel als möglich mit der öffentlichen Meinung in Übereinstimmung bleiben wollte, zumeist ruhig beibehalten hatte. So kam es, daß sich diese empirische Gefühlsmoral auf der einen Seite mehr und mehr von den Bahnen der Verstandesaufklärung entfernte, und daß sie auf der andern mit der folgerichtigen Durchführung des Prinzips der Aufklärung, nichts als wahr anzuerkennen, was nicht für den Verstand überzeugend nachzuweisen sei, weit mehr Ernst machte. Darum bereitet diese Richtung, obgleich sie selbst inmitten der Aufklärung steht, in doppelter Weise deren Sturz vor: einmal durch die Geltendmachung neuer, außerhalb des Gesichtskreises der Verstandesphilosophie liegender Motive, und sodann durch eine vorurteilslose kritische Prüfung der überkommenen Begriffe.

Hatte die Reflexionsmoral den Begriff der „Lux naturalis“, wie ihn das Zeitalter der Renaissance aufgestellt, unter völliger Abstreifung seiner mystischen Nebenbedeutung zur Ausbildung gebracht, so war es ein zweiter, in der Ethik der Renaissance hervorgetretener Gedanke, der Ursprung des menschlichen Tuns aus dem Affekt, den die Gefühlsmoral wieder aufnahm. So ist denn auch der Schriftsteller, in dessen Werken zum ersten Male diese Seite wieder anklingt, Shaftesbury, in seinem Denken und Fühlen und in dem ihm eigenen künstlerischen Sinn fast mehr ein Nachgeborener der Renaissance als ein Kind der Verstandesaufklärung. Er hat ein offenes Auge für das Ursprüngliche im Menschen, das nicht erst

durch Reflexion Vermittelte, und er erkennt klar, daß eben hierin, in dieser Verschüttung des ursprünglichen Fühlens und Handelns, der große Fehler der Verstandesphilosophie liege. In der unmittelbaren Ursprünglichkeit der sittlichen Triebe erblickt er den zwingenden Beweis dafür, daß dieselben nicht erst aus der Erwägung über ihre nützlichen oder schädlichen Folgen entstehen können, sondern daß sie auf Affekten und Neigungen beruhen, die in der natürlichen Organisation des Menschen ihre Quelle haben. Diese Eigenschaften können immer erst nachträglich zu Gegenständen des Nachdenkens gemacht werden, wo dann die sittlichen Urteile aus ihnen hervorgehen. Jener ursprünglichen Affekte gibt es aber nach Shaftesbury drei: 1) soziale, die auf das Wohl der Gemeinschaft gerichtet sind; er bezeichnet sie, um ihre enge Beziehung zur menschlichen Natur hervorzuheben, als „natürliche Neigungen“; 2) egoistische, die nur das eigene Wohl bezwecken; und 3) solche, die weder zum eigenen noch zum allgemeinen Wohl dienlich sind, und die er „unnatürliche Affekte“ nennt: hieher gehören Haß, Zorn und die Leidenschaften überhaupt. Die Sittlichkeit besteht ihm nun in dem richtigen Verhältnis der sozialen und der egoistischen Affekte und in dem Fehlen derjenigen, die weder für das eigene noch für das Gemeinwohl dienlich sind*).

Damit kehrt Shaftesbury zu dem Grundgedanken der aristotelischen Ethik zurück: das Sittliche ist ihm das Maßvolle, Harmonische. Doch die Art der Maßbestimmung ist bei ihm eine andere: nicht allgemein in der richtigen Mitte zwischen entgegengesetzten Eigenschaften, sondern in der richtigen Mitte zwischen den auf das Gemeinwohl und den auf das eigene Wohl gerichteten Neigungen besteht ihm die Tugend. Indem er den sozialen Neigungen die gleiche Ursprünglichkeit einräumt wie den egoistischen, setzt er sich in den bestimmtesten Gegensatz zu Hobbes, aber auch zu Locke. Er denkt optimistisch von der menschlichen Natur. Nicht wild und feindselig gesinnt gegen seinesgleichen ist ursprünglich der Mensch, sondern friedlich und wohlwollend; aber freilich liegt dieser Kern der Menschenliebe meist nicht unmittelbar zu Tage, sondern er bedarf der Entwicklung und ist der Vervollkommnung fähig**). Dies leistet die sittliche Erziehung, und ganz besonders die Selbst-

*) An inquiry conc. virtue and merit, 1711. Deutsche Übersetzung in des Grafen v. Shaftesbury Werken, Bd. 2, Buch II, 1776. Vgl. auch v. Gizycki, Die Philosophie Shaftesburys, 1876, S. 73 ff.

**) Die Moralisten, eine philosophische Rhapsodie. Ebend. Tl. II, Abschn. 4.

erziehung, die uns über unser eigenes Wesen zu innerer Klarheit verhilft. Darum ist das Sittliche, so sehr es in der Natur begründet ist, doch eine Kunst, und es wird dadurch noch verwandter dem Schönen, dem es ohnehin durch den Begriff des Maßes und der Harmonie, dem beide sich unterordnen, nahe steht. Auch darin gleicht es dem Schönen, daß es unmittelbar und durch sich selbst Befriedigung schafft. Die Glückseligkeit ist daher ein Bestandteil der Sittlichkeit, nicht erst eine Folge derselben. Noch Locke hatte der Belohnungen und Bestrafungen, die an die Befolgung und Nichtbefolgung des Sittengesetzes gebunden sind, nicht entbehren können. Gegen diese Auffassung wendet sich Shaftesbury: die Sittlichkeit trägt ihren Lohn in sich selber; sie ist mit der höchsten inneren Befriedigung verbunden und bedarf daher nicht einer äußeren Richtschnur, an der sie gemessen wird, sondern sie selbst dient als Maßstab für den Wert aller Leistungen.

Hiemit verändert sich zugleich das Verhältnis des Sittlichen zum Religiösen. Dieses empfiehlt sich nur durch seine Übereinstimmung mit der natürlichen Sittlichkeit. Wenn wir an einen Gott glauben, so legen wir damit den Prädikaten gut und gerecht eine wahrhafte Existenz bei; darum können wir aber unmöglich diese Prädikate selbst wieder aus dem Willen Gottes ableiten. Ist auf diese Weise Shaftesbury eifrig bemüht, die Ethik aus den Banden der Theologie zu befreien, so ist er doch weit davon entfernt, den ethischen Wert der Religion gering zu achten. Die wahre Religiosität, der Glaube an eine Gottheit, die selbst ein Vorbild sittlicher Vollkommenheit ist, fördert die Sittlichkeit, indem sie uns antreibt, diesem Vorbilde nachzustreben. Dagegen sind der Aberglaube und der religiöse Fanatismus schlimmere Feinde derselben als der Atheismus: dieser verhält sich wenigstens indifferent, jene aber zerstören das natürliche Gefühl von Recht und Unrecht und erzeugen unsittliche Neigungen*).

In diesen Folgerungen tritt der Unterschied Shaftesburys von Locke und den Intellektualisten am schärfsten hervor. Eine innere Identität des Sittlichen und des wahrhaft Religiösen hatten auch diese gelehrt. Aber das religiöse Gebot galt ihnen als koordiniert dem natürlichen Sittengesetz; selbst Locke hatte zugestanden, daß das letztere durch jenes seine stärkste Bekräftigung empfange. Shaftesbury kehrt das Abhängigkeitsverhältnis um: das Sittengesetz

*) Über die Tugend, Buch I, Tl. 3.

hat sich nicht durch seinen religiösen Ursprung, sondern das religiöse Gebot hat sich durch seinen sittlichen Inhalt als wahr zu legitimieren. Viel bedeutsamer noch ist der Schritt, den er in der psychologischen Motivierung des Sittlichen tut, indem er hier mit dem Standpunkt der Reflexion und der Nützlichkeitserwägungen, den seine sämtlichen Vorgänger einnehmen, vollständig bricht. Das Urteil über Gut und Böse geht der Vorstellung des Guten und Bösen nicht voran, sondern folgt ihr nach. Ist auf diese Weise das natürliche Sittengesetz vor jeder Reflexion in uns wirksam, so kann aber sein Inhalt nur in einem Affekt oder in einem Verhältnis von Affekten bestehen; und da sich alles sittliche Handeln teils auf uns selbst, teils auf unsere Mitmenschen bezieht, so bietet sich unmittelbar die Harmonie zwischen den egoistischen und den sozialen Affekten als dieses Verhältnis dar. Ist so psychologisch das Sittliche von der Reflexion unabhängig, so kann nun endlich der Zweck desselben nicht mehr in der Aussicht auf Belohnungen und Bestrafungen, weder in diesem noch in einem jenseitigen Leben, bestehen; auch der Nutzen kann höchstens als ein Nebenerfolg der sittlichen Handlung, nicht als ihr letztes und hauptsächlichstes Ziel gelten. Als solches bleibt vielmehr die innere Glückseligkeit, die unmittelbar mit dem sittlichen Leben verbunden ist. So wird die Autonomie des Sittlichen nach allen Richtungen festgehalten. Das Sittliche ist autonom: 1) gegenüber der Religion, der es Gesetze gibt, statt solche von ihr zu empfangen; 2) nach seinen Motiven, denn es entspringt nicht aus der Reflexion über äußere Erfolge, sondern aus der menschlichen Organisation und den ihr eingepflanzten Affekten; 3) nach seinen Zwecken, denn diese bestehen nicht in dem äußeren Nutzen der Handlungen oder in ihrer Belohnung, sondern in dem inneren Gefühl der Beseligung, welches das sittliche Erlebnis begleitet.

Trotz der hohen Vorzüge, die diese Theorie durch die Trennung des Sittlichen von fremden Beweggründen und durch den Wert, den sie den Gefühlen und Affekten im Gegensatze zur Reflexion anwies, unverkennbar besitzt, konnte sie doch nicht in allen Beziehungen befriedigen. Besonders darin machte sich eine Lücke fühlbar, daß sie die Tatsache der sittlichen Verpflichtung nicht begreiflich machte. Je mehr sie bestrebt war, das Sittliche als ein natürliches Erzeugnis der menschlichen Organisation aufzufassen, umsomehr mußte ihr der Begriff der Pflicht unter den Händen entschwinden. Wie das Schöne, mit dem das Sittliche in nächste Verbindung

gebracht war, davon nichts enthält, so wurde höchstens die befriedigende Wirkung sittlicher Regungen verständlich, nicht die tiefe, mit dem ästhetischen Mißfallen unvergleichbare Unbefriedigung, die das Bewußtsein der Schuld begleitet. Die optimistische Weltanschauung des Philosophen gab allenfalls über die subjektiven Wirkungen des Guten, nicht über die des Bösen Rechenschaft. Hier hatten Locke und die Intellektualisten trotz ihrer mangelhaften psychologischen Auffassung den praktischen Forderungen mehr entsprochen, indem sie auf das subjektiv oder objektiv verpflichtende Gesetz hinwiesen, dessen Verletzung innere und äußere strafende Folgen nach sich ziehe. Hatte man diesen Weg der Reflexionsmoral als ungangbar erkannt, so erhob sich daher die Frage, ob nicht der verpflichtende Charakter des sittlichen Gewissens ebenfalls in der Gefühlsseite des Seelenlebens seinen Ursprung habe. Dies ist die Frage, die nunmehr in der folgenden Zeit von der schottischen Gefühlsmoral gestellt und, soweit es ihre Hilfsmittel erlauben, beantwortet wird.

In diesem Sinne ist der erste Vertreter dieser Moral, Francis Hutcheson, vor allem bemüht, den spezifischen Wert der sittlichen Gefühle sicher zu stellen, und sie von den ästhetischen, mit denen sie bei Shaftesbury zusammengeflossen waren, zu scheiden*). In einer bloßen Harmonie zwischen egoistischen und sozialen Trieben kann das Sittliche nicht bestehen; hiegegen spricht das unbedingte Übergewicht, das in unserer Beurteilung der Sympathie gegenüber allen selbstischen Neigungen eingeräumt wird. Nicht eine solche Harmonie, sondern der Sieg der reinen uninteressierten Liebe über alle andern Willensrichtungen erweckt unsere Zustimmung. Frömmigkeit und Güte sind daher nach Hutcheson die einzigen Tugenden; die eigene Vervollkommnung hat nur dann einen Wert, wenn sie sich auf diese Tugenden gegen Gott und die Mitmenschen bezieht. Der Sieg der selbstlosen Neigungen kann aber nur durch einen spezifischen Affekt der Billigung zu stande kommen, der sich mit jeder wohlwollenden Regung verbindet. Dieser beruht weder auf der Reflexion über den Nutzen einer Handlung, noch auf einem göttlichen Machtgebot, noch auf der Erkenntnis der Wahrheit gewisser Sätze, sondern er ist ein angeborener Sinn oder Instinkt, der jedoch verschiedene Grade der Entwicklung unterscheiden läßt. Die Vernunft hat somit für das Sittliche nicht, wie es die Verstandesmoral voraussetzt, eine primäre, sondern bloß eine sekundäre Bedeutung, insofern sie uns die sittlich wertvollen Genüsse von den wertlosen unterscheiden lehrt, und zur Erkenntnis der sittlichen Weltordnung und der sie erhaltenden Macht und Güte Gottes verhilft. Dieser Gedanke ist zugleich maßgebend für das Verhältnis zur Religion. Der Hauptwert dieser liegt in den unendlichen sittlichen Eigenschaften, die wir Gott beilegen; der äußere Kultus aber ist in einem Trieb nach gemeinsamer Gottesverehrung und damit in der nämlichen geselligen Natur des Menschen begründet, aus der alle wohlwollenden Neigungen entspringen*).

*) Philosophia moralis, 1745, lib. I, cap. I, § 9—13, cap. II, § 5—12, cap. V.

Indem Hutcheson der Verstandestätigkeit durchaus nur eine untergeordnete Bedeutung auf sittlichem Gebiete zugesteht, hat in ihm die Richtung der Gefühlsmoral eigentlich schon ihren Höhepunkt erreicht. Sie war jedoch zugleich in eine Einseitigkeit verfallen, die ihre Korrektur erforderlich machte. Einseitig war sie in doppelter Beziehung: einmal, weil sie den sittlichen Affekt nur in das Wohlwollen verlegte und deshalb der persönlichen Tüchtigkeit nur von diesem Gesichtspunkte aus einen sittlichen Wert zugestand; sodann, weil sie nicht bloß die sittlichen Gefühlsregungen, sondern auch die Billigung und Mißbilligung, die doch immer eine gewisse Vergleichung und Beurteilung voraussetzen, für den Affekt in Anspruch nahm. In beiden Beziehungen wird Hutcheson durch David Hume ergänzt und weitergebildet**). Indem dieser den ersten jener Mängel zu beseitigen sucht, verlegt er wieder, wie Shaftesbury, das Sittliche in eine harmonische Vereinigung von Eigenschaften, unter denen er neben den sozialen auch individuelle, die ihrem Träger selbst zum Nutzen gereichen, und andere, die gleichzeitig dem Handelnden und seinen Nebenmenschen vorteilhaft sind, anerkennt***). Hume verlangt daher eine vollkommene Ausbildung aller dieser Seiten der Menschennatur. Da sie auf natürlichen Anlagen beruhen, so bekämpft er diejenigen Ethiker, die in der Freiwilligkeit gewisser Handlungen ein Kennzeichen ihres sittlichen Charakters sehen.

*) Ebend. cap. IV.

**) Mit Hume berührt sich auch in seiner ethischen Theorie sein Zeitgenosse David Hartley, insofern er hier ebenfalls der Assoziation eine wichtige Rolle zuweist. Er steht aber durch seine intellektualistische Anwendung dieses Prinzips außerhalb der Entwicklung der Gefühlsmoral, und nähert sich durch seine Auffassung der Religion der Cambridger Schule. Vgl. über ihn Jodl a. a. O. S. 196 ff.

***) Inquiry conc. the principles of morals, Sect. IX.

Vielmehr erscheint ihm eine Handlung darum nicht minder wertvoll, wenn sie aus der natürlichen Anlage des Charakters mit innerer Notwendigkeit folgt*). Läßt er in dieser Beziehung wieder das Sittliche mit dem Natürlichen zusammenfließen, so hebt er aber doch einen wesentlichen Unterschied desselben von andern natürlichen Gefühlen hervor. Er besteht darin, daß unsere moralischen Affekte nicht bloß, wie die sinnlichen, von dem augenblicklichen Genuss angeregt werden, sondern daß sie eine vollkommen objektive und uninteressierte Beschaffenheit gewinnen, indem wir moralisches Wohlgefallen an Handlungen empfinden, die uns selbst nicht den geringsten Nutzen, ja die uns unter Umständen Schaden bringen, oder indem wir die sittliche Größe von Personen bewundern, die in einer längst entlegenen Zeit gelebt haben. Dieses allgemeine Wertgefühl für moralische Eigenschaften und Handlungen ist die Sympathie. In seinem älteren Werke „über die menschliche Natur" sucht er diese aus dem auch auf andern Gebieten von ihm zur Geltung gebrachten Assoziationsprinzip abzuleiten. Ursprünglich errege bei moralischen Eindrücken das Nähere unser Gefühl intensiver als das Fernere. Aber durch Erfahrung lernten wir allmählich unsere Gefühle und die Werturteile, die sich auf sie gründen, von diesem Einfluß befreien, und es nehme dann im Gegenteil durch die Wirkung, welche die Grösse der Entfernung auf die Einbildungskraft ausübe, unsere Bewunderung mit der zeitlichen Ferne der Personen oder Handlungen zu**). Dieses Gefühl der Sympathie, das wir so für Handlungen empfinden, die uns selbst durchaus nicht berühren, hat aber gleichwohl nach Hume eine egoistische Wurzel. Denn wir würden Sympathie mit der Tugend nicht fühlen, wenn wir uns nicht selbst in Gedanken an die Stelle derjenigen versetzten, die Nutzen und Vorteil von der tugendhaften Handlung davontragen. Die Sympathie Humes ist somit sehr verschieden von jenem Affekt des Wohlwollens und der allgemeinen Menschenliebe, den Hutcheson zur Basis seiner ethischen Theorie gemacht hatte. Dieser ist selbstlos, jene stammt ursprünglich aus der Selbstliebe. Nur im Endziel treffen beide zusammen, indem sie das Zustandekommen interesseloser sittlicher Werturteile und Handlungen fordern***).

In allen diesen Ausführungen steht Hume auf dem Boden der

---

*) Inquiry etc., App. IV.
**) Treat. on hum. nature, B. II, P. III, Sect. VII, VIII.
***) Treat., B. III, P. I, III, Sect. I. Inquiry etc., Sect. V, P. II und App. II.

Gefühlsmoral. Teils erweitert er den einseitigen Sittlichkeitsbegriff Hutchesons, teils ist er bemüht, eine tiefere psychologische Motivierung der sittlichen Billigung und Mißbilligung zu gewinnen. Doch eine Schwäche hat diese Motivierung. Indem sie zwischen den sittlichen und andern natürlichen Affekten keinen prinzipiellen Unterschied anerkennt, gibt auch sie wiederum über die Entstehung sittlicher Normen von verpflichtender Kraft und über die eminente Wertdifferenz, die infolgedessen zwischen dem Sittlichen und allen andern Lebensgebieten entsteht, keine zureichende Rechenschaft. Diese Lücke, die ihm nicht entgehen konnte, ist es vielleicht gewesen, die Hume veranlaßte, zur Ergänzung seiner Theorie wesentliche Bestandteile der bisherigen Reflexionsmoral zu Hilfe zu nehmen.

Während nämlich alle sonstigen sittlichen Urteile nach ihm auf Sympathie und demnach indirekt auf der Selbstliebe beruhen, soll es eine moralische Eigenschaft geben, die von vornherein vollkommen selbstlos auftrete und daher auch aus dem Sympathiegefühl nicht abgeleitet werden könne: die Gerechtigkeit*). Soweit unsere natürlichen Gefühle uns bestimmen, sind wir parteiisch für uns selbst und ungerecht gegen andere. Auch die Sympathie kann daran nichts ändern, da auch bei ihr das Ich den Mittelpunkt bildet, auf den sich schließlich alle Affekte und Urteile beziehen. Bei der Gerechtigkeit ist dies anders. Sie kann daher, wie Hume meint, nicht zu den natürlichen Tugenden gerechnet werden: sie ist keine dem Menschen ursprüngliche Eigenschaft, beruht nicht auf einem unmittelbaren Gefühl, sondern setzt Verstand und Überlegung voraus. Insofern ist sie eine künstliche Schöpfung, womit freilich keineswegs gesagt sein soll, daß ihre Entwicklung auch unterbleiben könnte; vielmehr ist diese ebenso notwendig wie die der übrigen sittlichen Eigenschaften. Doch während die letzteren aus der ursprünglichen Natur des Menschen hervorgehen, ist jene eine Art Erfindung zu nennen, die erst auf Grund der Erwägung der Verhältnisse sich vollzieht, in denen sich der Mensch zu andern Menschen, namentlich mit Rücksicht auf das ihm und ihnen zugehörige Eigentum, befindet. Die Entstehung der Gerechtigkeit setzt also nicht bloß mancherlei empirische Bedingungen, sondern auch eine Reflexion über diese voraus. Sie kann nur aus der Erwägung entspringen, daß wir durch eine Einschränkung unserer selbstischen Triebe mehr gewinnen, als wenn wir denselben frei die Zügel schießen lassen. So ist der Gerechtigkeitssinn

---

*) Treat., Bd. III, P. II. Inquiry, Sect. III.

eine Korrektur der natürlichen Triebe, die schließlich ebenso wie diese in der Selbstliebe ihre letzte Quelle hat. Eine solche Korrektur, meint Hume, müsse von Anfang an die Reflexion gegenüber den natürlichen Trieben ausgeübt haben, und es seien darum die Annahmen eines Naturzustandes, wo die letzteren allein geherrscht hätten, eines ursprünglichen Kampfes aller mit allen oder eines goldenen Zeitalters, lediglich als Fiktionen anzusehen*). Solche Fiktionen könnten als Gedankenexperimente einen gewissen Wert beanspruchen, indem die Annahme eines egoistischen Naturzustandes uns die Unmöglichkeit auch nur der kürzesten Dauer desselben veranschauliche, während umgekehrt die eines goldenen Zeitalters uns belehre, daß, wenn jeder Mensch von Wohlwollen gegen alle andern beseelt wäre, oder wenn die Natur für alle Bedürfnisse reichlich gesorgt hätte, die Tugend der Gerechtigkeit überflüssig sein würde.

Bei dieser Herleitung der Gerechtigkeit aus dem mäßigenden Einflusse der Reflexion auf die Affekte wird Hume augenscheinlich durch die Idee der Entstehung des positiven Rechtes geleitet. Da er dieses mit seinem ganzen Zeitalter für eine von Grund aus willkürlich und planmäßig entstandene Schöpfung hielt, so lag ihm der Gedanke nahe, auch die ethische Eigenschaft, auf der alle Rechtsbildung beruht, die Gerechtigkeit, als eine Art Erfindung zu betrachten. Indem nun aber in seinem Moralsystem die Gerechtigkeit unter allen Tugenden die herrschende Stellung einnimmt, gewinnt praktisch das Moment der Reflexion das Übergewicht über die Gefühlsmoral, von der er ausgegangen war.

Auch der Religion steht Hume wieder skeptischer gegenüber als Hutcheson. Seine Ansicht, soweit sie in den „Dialogen über natürliche Religion“ hervortritt, scheint im wesentlichen die Baconische zu sein: eine abergläubische Religion ist schlimmer als gar keine. Ja er geht noch weiter: eine reine Religion enthält zwar notwendig immer zugleich eine reine Sittenlehre, aber diese letztere kann darum doch nicht höher stehen, als eine reine Sittenlehre überhaupt**). Als Resultat bleibt also, daß die Religion an und für sich für die Sittlichkeit wertlos ist, daß sie derselben zwar Gefahren, aber keine Vorteile zu bringen vermag, die nicht auch anderweitig zu erreichen wären. In diesen Anschauungen geht Hume so weit wie irgend

*) Inquiry, Sect. III, P. I.
**) Dialogues conc. natural religion, P. XII.

einer der englischen Freidenker des 18. Jahrhunderts; von den meisten derselben scheidet ihn aber die tiefere und umfassendere Begründung, die er seiner Ethik zu geben sucht. Dennoch ist es der Reflexionsstandpunkt, den Hume so ganz und gar der Religion gegenüber einnimmt, der auch seine Ethik zu einer zwiespältigen macht. Sein Versuch, aus einem harmonischen Zusammenwirken verschiedenartiger Affekte die Tatsachen des sittlichen Lebens abzuleiten, wird von dem Zweifel durchkreuzt, ob ein so interesseloser Affekt wie die Gerechtigkeit auf dem egoistischen Boden menschlicher Gefühlsregungen möglich sei; und dieser Zweifel veranlaßt ihn, seine Affekttheorie durch ein Hereinziehen verstandesmäßiger Reflexion zu ergänzen, die wesentlich von egoistischen Gesichtspunkten ausgeht. Denn nicht nur wird der Begriff der Gerechtigkeit durch die Einschränkung auf die Eigentumsverhältnisse, sondern es wird auch der des Eigentums selbst in egoistischem Sinne verengt, da Hume nur den Privatbesitz als wahren Besitz anerkennt und zu dem Behuf z. B. die Fiktion einführt, der Strom, der durch einen Staat fließe, gehöre nicht diesem, sondern streng genommen komme jedem einzelnen Staatsbürger ein Eigentumsanteil zu. Niemand kann über den Horizont seines Zeitalters hinausblicken. Gerade in solchen Einzelheiten zeigt es sich, wie sehr der Gesichtskreis der Humeschen Ethik von der individualistischen Gedankenrichtung beeinflußt wird, die für alle Moralsysteme dieser Zeit bestimmend ist. Hievon abgesehen konnte aber immerhin der nicht zu verkennende Zwiespalt der Gedanken den Widerspruch herausfordern; und in der Tat sucht der Nachfolger Humes, Adam Smith, diesen Zwiespalt zu beseitigen, indem er zu Hutchesons Anschauungen zurückkehrt, sie aber unter Anknüpfung an Humes Untersuchung erweitert.

Mit Adam Smith beginnt zugleich auf diese Entwicklung einer psychologischen Ethik ein neues Gebiet einen maßgebenden Einfluß zu gewinnen, die Nationalökonomie. In seiner Wirtschaftstheorie betrachtete Smith als das bestimmende Motiv des wirtschaftlichen Handelns den uneingeschränkten Egoismus. Indem er erkannte, daß eine exakte Theorie des wirtschaftlichen Verkehrs nur auf dieser Grundlage zu gewinnen sei, war er jedoch keineswegs der Meinung, der Egoismus überhaupt sei die einzige Triebfeder menschlichen Wollens. Vielmehr, wie nicht alles Handeln in der wirtschaftlichen Tätigkeit des Menschen aufgeht, so war er auch von vornherein der Überzeugung, daß neben jenen egoistischen noch andere, un-

eigennützige Triebe bestimmend seien, und er betrachtete es insbesondere als eine notwendige Forderung, daß das Recht, da es der allgemeinen Wohlfahrt diene, wesentlich auf solche uneigennützige Triebe gegründet sein müsse. So beruhten ihm denn Nationalökonomie und Rechtsphilosophie nicht nur auf verschiedenen, sondern auf entgegengesetzten Seiten des menschlichen Wesens; und das egoistische Grundmotiv seiner Wirtschaftstheorie, weit entfernt seine ethischen Anschauungen im gleichen Sinn zu beeinflussen, ließ ihn vielmehr dahin streben, den Egoismus ganz aus der Moral zu verbannen. Das ist nun, wie er in dem sein Werk beschließenden Überblick über die verschiedenen Moralsysteme andeutet, nur möglich, wenn man das Gefühl zur ausschließlichen Quelle des sittlichen Willens macht*). Die Reflexionsmoral begeht daher, wie Smith treffend zeigt, den Fehler, daß sie die nachträgliche Beurteilung der Handlungen zur Ursache derselben erhebt. Die Selbstliebe aber ist viel mehr ein negativer als ein positiver Faktor des sittlichen Geschehens; denn das sittliche Bewußtsein betätigt sich überall in dem vielfach im Widerstreit mit der Selbstliebe liegenden Sympathiegefühl. Den Begriff des letzteren faßt er jedoch weiter und tiefer auf, als es von seinen Vorgängern geschehen war. Hume insbesondere hatte nur dessen objektive Seite berücksichtigt**). Wir fühlen nach ihm Sympathie mit sittlichen Handlungen, auch wenn sie uns selbst nichts angehen, indem wir uns an die Stelle dessen versetzen, dem dadurch ein Vorteil zugefügt wird. Damit war in die Humesche Theorie trotz ihrer emotionalen Grundlage von vornherein die utilitarische Tendenz gekommen. Smith ergänzt den Begriff, indem er die subjektive Seite hinzufügt. Wir fühlen nicht bloß deshalb Sympathie mit der sittlichen Handlung, weil wir uns an die Stelle des von ihr Betroffenen denken, sondern auch weil wir uns in die Seele des Handelnden selbst versetzen. Die nämliche Befriedigung, die dieser über sein eigenes Tun empfindet, fühlen wir mit. Diese Veränderung des Sympathiebegriffs, so geringfügig sie auf den ersten Blick erscheinen mag, hat den weittragendsten Einfluß auf die Auffassung des sittlichen Tatbestandes. Ist es bei Hume schließlich der äußere Erfolg, der über Wert oder Unwert einer Handlung entscheidet, da ja nur nach ihm der Vorteil sich bemißt, der aus ihr für Andere hervorgeht, so liegt für Smith der Schwerpunkt der Beurteilung in der Gesinnung. Denn um von der Handlung des Andern sympathisch berührt zu werden, muß sie in uns die Vorstellung erwecken, daß sie aus einer sittlichen Gesinnung hervorgehe. Nicht mehr auf dem äußeren Erfolg, sondern auf den Motiven des Handelns beruht daher jetzt der sittliche Charakter desselben. Damit wird den Nützlichkeitsmaximen nicht jede Bedeutung genommen, aber es wird ihnen eine sekundäre Rolle zugewiesen. Wenn sie auch an sich mit der sittlichen Gesinnung nichts zu tun haben, so können sie doch die Motive verstärken, und selbst bei der Beurteilung derselben den günstigen Eindruck erhöhen.

*) Theory of moral sentiments, zuerst 1759 erschienen. Deutsche Übersetzung nach der 3. Aufl., Braunschweig 1770, Tl. VI, Abschn. III. Vgl. ausserdem Joh. Schubert, Adam Smiths Moralphilosophie, Philos. Studien VI, S. 552 ff.

**) a. a. O. Tl. II, Abschn. II ff.

Neben dem subjektiven räumt sodann Smith nicht minder dem objektiven Sympathiegefühl seinen Wert ein; nur sucht er auch dieses psychologisch genauer zu bestimmen. Hier versetzen wir uns nicht in die Seele des Handelnden, sondern in die Seele desjenigen, der von der Handlung betroffen wird. Handlungen anderer Personen erregen aber in uns Dankbarkeit, wenn wir uns durch sie verpflichtet fühlen, einen Rachetrieb, wenn wir uns verletzt fühlen. Das objektive Sympathiegefühl ist daher allgemein ein Vergeltungstrieb in welchem die Momente der Dankbarkeit und Rache vereinigt sind. Diese tiefere Erfassung der Sympathie führt nun einen wichtigen Schritt über Hume hinaus. Eines der bedeutsamsten ethischen Motive hatte dieser noch in die Reflexion verlegt: die Gerechtigkeit. Smith sucht in dem Vergeltungstrieb die emotionale Wurzel der Gerechtigkeit nachzuweisen. Diese ist nur der verallgemeinerte Vergeltungstrieb, und damit ist sie auf die nämliche Grundlage gestellt mit den natürlichen Tugenden. Dies ist insbesondere von weittragender Bedeutung für die Rechtstheorie, deren Gegensatz zur Wirtschaftstheorie hier deutlich hervortritt. Bei der Gestaltung des objektiven Rechts wird der Überlegung und Einsicht voller Spielraum gelassen, aber dasselbe wird nicht ganz und gar als ein Erzeugnis der Willkür betrachtet, wie Hume, hier den Spuren Lockes folgend, noch angenommen hatte. Nur daraus, daß auch die Gerechtigkeit aus dem Gefühl entspringt, ist, wie Smith hervorhebt, der Wertunterschied des Sittlichen von andern Gebieten des menschlichen Interesses erklärbar, mit denen es so oft verwechselt worden ist, wie von dem Nützlichen, dem Passenden, dem Vernunftgemäßen*). Hume hatte,

*) a. a. O. S. 202 ff.

indem ihm das Sittliche in seiner Gefühlsgrundlage mit dem Natürlichen, in seiner Ergänzung durch die Gerechtigkeit mit dem Klugen und Nützlichen zusammenfloß, für diesen Wertunterschied keine Erklärung gegeben. Smith bemerkt, auch die Vergeltungsgefühle würden, wenn sie, wie die sinnlichen Affekte, individuell beschränkt blieben, niemals zu dieser dominierenden Stellung gelangen können. Aber es unterscheide sie eben der Umstand, daß sie sofort durch Sympathie auf andere Personen übertragen würden, und daß jedermann von dieser Übertragung ein Bewußtsein besitze. Der Handelnde wisse, daß seine Tat nicht bloß in dem Betroffenen, sondern vermöge der objektiven Sympathie in allen Andern Vergeltungsgefühle wachrufe, und daß sich diese wieder vermöge der subjektiven Sympathie weniger auf den Erfolg der Handlung als auf ihre Motive beziehen. In dem Bewußtsein dieser Übertragung der Vergeltungsgefühle besteht ihm das Gewissen, das demnach, ebenso wie der auf ihm beruhende Wert des Sittlichen, in der Gesellschaft seine Quelle habe*). Der Religion aber erkennt Smith, wieder im Unterschiede von Hume, eine große ethische Bedeutung deshalb zu, weil sie das hauptsächlichste Mittel sei, den allgemeinen Sittengeboten größeren Nachdruck zu geben und das natürliche Pflichtgefühl zu verstärken. Selbst den unvollkommeneren heidnischen Religionen fehle dieser moralische Wert nicht ganz, da sie, trotz ihrer niedrigen Vorstellungen von den Göttern, in diesen die Vollstrecker des Sittengesetzes erblickten**).

Mit Adam Smith hat die Moralphilosophie der englischen Aufklärung ihren Abschluß und zugleich ihren Höhepunkt erreicht. Die von Hume begonnene psychologische Analyse des Sittlichen ist von ihm mit einer für den Zustand der Psychologie seiner Zeit bewundernswerten Meisterschaft zu Ende geführt und von den heterogenen Bestandteilen der Verstandesmoral, die von Hume nicht überwunden waren, befreit worden. In dieser psychologischen Richtung besteht seine Stärke, aber auch seine Schwäche. So fein seine Zergliederung der sittlichen Motive ist, und so vortreffliche Dienste ihm in dieser Beziehung seine Entdeckung des subjektiven Sympathiegefühls leistet, so läßt doch gerade die Einführung des letzteren eine Lücke, die bei Hume vermöge der von ihm versuchten Ableitung der Gerechtigkeit aus der Reflexion minder bemerkbar gewesen war. Wenn wir

---

*) Ebend., Tl. III, S. 261 ff.

**) Ebend., 3 Hauptst., S. 311 ff.

Sympathie fühlen mit der Gesinnung des tugendhaft Handelnden, weil wir über unsere eigene sittliche Gesinnung Befriedigung empfinden, so ist damit über den letzten Grund dieser Befriedigung keine Rechenschaft gegeben. Die Berufung auf ein unmittelbares Gefühl schiebt die Frage hinaus, aber beantwortet sie nicht; denn es frägt sich eben, welche Motive dieses Gefühl hat. Wenn Smith die Liebe zum Ehrenvollen und Edlen, das Streben nach einem großen und würdevollen Charakter als solche Motive bezeichnet, so ist das ein Zirkel, denn es bleibt festzustellen, worin die Vorstellungen des Ehrenvollen, Edlen u. s. w. bestehen. Auch nach der psychologischen Seite hat also Smith den innersten Kern der ethischen Frage nicht aufgeschlossen. Dazu kommt, daß die psychologische Frage nicht die einzige ist. So sehr Smith mit Erfolg bemüht war, den Wertunterschied der sittlichen Urteile vor andern klarzumachen, so gelang es ihm doch nicht, den Hauptgrund dieses Wertunterschieds, den normativen Charakter des Ethischen darzutun.

Neben dem, was sie durch ihre psychologische Betrachtung des ethischen Problems bleibend geleistet, hat jedoch diese ganze Entwicklung der Gefühlsmoral von Hutcheson bis auf Smith noch eine große historische Mission erfüllt. Die Gedankenwelt der Aufklärungszeit hatte in der Reflexionsmoral ihren adäquaten Ausdruck gefunden. Indem die psychologische Vertiefung in die ethischen Probleme die Voraussetzungen jener Reflexionsmoral zerstörte, wurden die Ideale der Aufklärung selbst in Frage gestellt. In nichts zeigt sich das Schwanken zwischen den Traditionen der Aufklärung und der neuen Gedankenrichtung, die sich hier unversehens anbahnt, augenfälliger als in der Frage über den ethischen Wert der Religion, bei welcher der bei aller Psychologie konsequente Aufklärer Hume vor allem an die Gefahren des Aberglaubens und des Fanatismus denkt, indes der von dem Grundgedanken der Gefühlsmoral stärker erfaßte Adam Smith selbst die niederste Religion noch für besser hält als gar keine.

e. Die Aufklärung in Frankreich und die Revolution.

Verhältnismäßig spät ist die dritte der drei großen Kulturnationen, die sich an der Bewegung der Verstandesaufklärung beteiligten, die französische, von dieser Bewegung erfaßt worden. Auch fand dieselbe bei ihr wesentlich andere Bedingungen vor als in den übrigen Ländern. Gleich schwer lasteten hier der Druck des Despotismus und der Hierarchie, die Härten des Feudalsystems und das

Unrecht der unzähligen Privilegien aller Art auf dem Volke*). Die Schriften Lockes und der englischen Freidenker, die Fortschritte der Naturwissenschaft wirkten hier mächtig auf die führenden Geister. Aber diese standen ganz anders jenen neuen Welt- und Lebensanschauungen gegenüber, als die Engländer im sicheren Besitz ihrer Freiheiten, oder als die mit ihren beschränkten Verhältnissen zufriedenen Deutschen. Hatte Locke bei seiner Theorie der Teilung der Gewalten die politischen Zustände, die ihn umgaben, vor Augen, so mußte Montesquieus Fortbildung dieser Theorie seinen Landsleuten als ein erträumtes Ideal erscheinen. Hatte Newton in seinem mechanischen Weltsystem im letzten Grunde überall den Hinweis auf den Finger Gottes gesehen, so versäumte Voltaire nicht, in seiner populären Bearbeitung dieses Systems auf die Unvereinbarkeit der neuen Anschauungen mit den überlieferten religiösen Vorstellungen hinzuweisen. Je schwerer Despotismus und Glaubenszwang auf den Gemütern lasteten, umso heftiger wurde die Gegenwirkung des neu sich regenden Geistes der Aufklärung, umso unumschränkter das Siegesbewußtsein, in welchem, selbst die radikalsten der englischen Freidenker hinter sich lassend, diese Aufklärung alle Probleme zu lösen und die Fesseln aller Vorurteile zu sprengen meinte, in denen bis dahin die Menschheit geschmachtet. So hat denn diese Bewegung von frühe an eine revolutionäre Tendenz. Von dieser Tendenz ist nicht bloß die Aufklärung selbst erfüllt, sondern in nicht minderem Grade der Kampf gegen dieselbe, den der extreme Kultus der Verstandesreflexion hier frühe schon erweckt hat.

Auf ethischem Gebiet ist der Hauptrepräsentant der französischen Verstandesaufklärung Helvetius**). Bei ihm, wie bei den andern Vertretern der gleichen Richtung, verbindet sich mit dem Kampf gegen die bestehenden Übel ein hochgesteigerter praktischer Idealismus und Optimismus. Diese Schriftsteller fühlen sich als die Träger einer neuen Weltentwicklung. Ihre Beredsamkeit richtet sich nicht bloß gegen die Last verkehrter sozialer Institutionen, gegen das Joch der Vorurteile und des Aberglaubens, unter welchem die Menschheit schmachtet, sondern sie entwerfen auch das ideale,

*) Vgl. hierzu die vorzügliche Darstellung des vorrevolutionären Frankreich im 1. Bande von H. Taines Entstehung des modernen Frankreich. Deutsch von L. Katscher.

**) De l'esprit. Paris 1758. Deutsche Ausgabe, mit einer Vorrede von Gottsched, 1760. De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation. Oeuvr. posth. Londres 1773.

glänzende Bild einer künftigen Herrschaft der Vernunft. Hier sollen jeden nur noch die edelsten Motive gegen seine Mitmenschen beseelen. An Stelle der bestehenden Ungerechtigkeit und Ungleichheit soll allgemeine Gleichheit und Brüderlichkeit, an die Stelle des Zwangs und des sozialen Unglücks allgemeine Freiheit und Glückseligkeit treten. Zu diesem idealen Zustande stehen dann freilich die Mittel, die ihn herbeiführen sollen, in einem seltsamen Kontraste. Alle Aufopferung für andere und alle sozialen Tugenden meint man mit der englischen Reflexionsmoral direkt aus der Selbstliebe ableiten zu müssen. Aufklärung der Menschen über ihren eigenen Nutzen erscheint daher als das beste Hilfsmittel, um jenen Zustand allgemeiner Glückseligkeit herbeizuführen. Dabei leugnet namentlich Helvetius keineswegs, daß der Mensch dazu gelangen könne, das allgemeine Wohl über sein persönliches zu stellen; ja er fordert geradezu für seinen Idealzustand der Gesellschaft, daß möglichst viele zu uninteressierten Handlungen befähigt werden. Aber er ist der Meinung, daß sich eine derartige Gesinnung aus dem ursprünglichen Egoismus durch die verwickelten Einflüsse des Lebens, namentlich der Erziehung, der Gesetzgebung und persönlichen Lebenserfahrung, hervorbilden werde. Eine Erklärung, wie dies möglich sei, hat er freilich kaum zu geben versucht. Jener Forderung der Gleichheit, deren Erfüllung von einer idealen Zukunft erwartet wird, steht aber anderseits die Fiktion eines absolut gleichen Anfangszustandes aller Menschen gegenüber, die sich bei Helvetius und den meisten seiner Gesinnungsgenossen in die Annahme einer ursprünglichen Gleichheit der menschlichen Anlagen und Charaktereigenschaften umwandelt. Die Kehrseite eines solchen Glaubens bildet dann die Voraussetzung, daß Erziehung, Unterricht und Gesetzgebung einen allmächtigen Einfluß auf den Menschen ausüben könnten. Je mehr man geneigt ist, alle sozialen Schäden auf die Mißstände der bestehenden Einrichtungen zurückzuführen, umsomehr meint man von deren Reform das Heil der Zukunft erwarten zu dürfen. Bei Helvetius, wie in Holbachs „System der Natur", begegnet man daher der bestimmten Zuversicht, weise Gesetzgeber seien im stande, den natürlichen Egoismus des Menschen so zu erziehen und zu lenken, daß er nur noch zum Heil der Mitmenschen ausschlagen, und daß er mithelfen werde, die allgemeine Glückseligkeit zu fördern. Wie jene weisen Gesetzgeber dies anfangen, ja wie solche unter den bestehenden Bedingungen überhaupt entstehen können, und aus welchen Gründen sie ihren natürlichen Egoismus im Interesse des Gemein-

wesens unterdrücken sollen, darüber fehlt es freilich wieder an jedem Aufschluß.

Erscheinen in dieser Literatur die Schwächen der Verstandesaufklärung, ihr Mangel an Vertiefung in die wirklichen Motive des menschlichen Tuns und ihr Konstruieren nach willkürlichen Voraussetzungen, auf das äußerste gesteigert, so ist es nun aber auf der andern Seite wiederum nicht die besonnene Kritik, die den Kampf gegen diese überklug berechnende Verstandesmoral aufnimmt und schließlich den Sieg davonträgt, sondern die stürmische Leidenschaft und die von wirklichen, freilich an sich ebenso unerreichbaren Idealen getragene Begeisterung. Der Führer dieser Gegenströmung ist Rousseau*). Er ist an Macht der Beredsamkeit und an originaler Kraft der Gedanken den Helvetius und Holbach weit überlegen. Seine Auffassung der menschlichen Natur, seine Ansichten über die Erziehung des Menschen und über die Wege, auf denen die erhoffte Vollkommenheit der künftigen Gesellschaft herbeigeführt werden solle, sind von den ihrigen völlig abweichende. Aber in seinen praktischen Idealen ist er schließlich mit ihnen einig. Die Bedrückung, die Ungleichheit, der Aberglaube, sie sollen aufhören. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sollen die Losung sein. Auch sind Rousseaus Anschauungen nicht weniger wie die seiner Gegner ein Nachklang der englischen Moralphilosophie. Wie jene die Reflexionsmoral übertreibend und einseitig sich zu eigen gemacht hatten, so Rousseau die englische Gefühlsmoral. Mit dieser entspringt ihm das Sittliche nicht aus selbstsüchtiger Überlegung, sondern es ist das natürliche Produkt eines von den Schäden der Kultur noch unberührten Gefühls. Von einer psychologischen Analyse dieses Gefühls, dessen Begriff ihm bald mit dem des Gewissens, bald mit dem der Vernunft zusammenfließt, ist freilich keine Rede. Wohl aber wiederholt sich der Gegensatz der verwandten englischen Richtungen ebenfalls in übertreibender Weise darin, daß, während Helvetius und seine Genossen zur Herbeiführung eines glücklicheren Zustandes vor allem Aufklärung der Menschen über ihre wahren Interessen und zu diesem Zweck die Verbreitung einer aufgeklärten Philosophie verlangen, Rousseau alle Kultur und Wissenschaft als verderblich

*) Außer dem „Emile" und dem „Contrat social" (beide zuerst 1762) kommen noch in Betracht der „Discours sur les sciences et les arts" (1749) und der „Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes" (1752), in dem Emile besonders auch die „Confession de foi du Vicaire Savoyard" (IV).

verwirft und Rückkehr zu einem ursprünglichen idealen Naturzustand fordert. Doch da auch der Materialismus die Zustände, die er von der herbeizuführenden neuen Kultur erwartet, als eine Art „Rückkehr zur Natur" preist, so sind selbst hierin beide Richtungen verwandter, als sie äußerlich scheinen. Beide vereint in der Tat nicht nur die revolutionäre, sondern auch die individualistische Tendenz, die Rousseau zum beredten Verteidiger des von allen mit allen geschlossenen Gesellschaftsvertrags und einer aus der Gleichheit der Rechte abgeleiteten absoluten Volkssouveränität macht. Dies ist aber zugleich der Punkt, wo der schwärmerische Gefühlsenthusiast Rousseau über die Männer der Verstandesaufklärung den Sieg davonträgt, nicht bloß in dem unmittelbaren literarischen Erfolg seines Werkes, sondern auch in der ungeheuren praktischen Wirkung, die dieses Werk ausüben sollte, einer Wirkung, mit der vielleicht kein anderes Literaturerzeugnis des 18. Jahrhunderts sich messen kann. So vieles die Helvetius und Holbach über die künftige Verbesserung der Gesellschaft gepredigt hatten, an greifbaren praktischen Vorschlägen, wie diese Verbesserung in die Wege zu leiten sei, hatten sie es gänzlich fehlen lassen. Rousseau dagegen stellte in seinem „Contrat social" in klaren Umrissen das Bild des neuen Staates hin, wie er sein solle, das Bild eines Staates, der, aus dem übereinstimmenden Willen der Einzelnen hervorgegangen, in seiner Entstehung die Gleichheit Aller verbürge, während durch die fortdauernde Mitwirkung dieser an den Entschlüssen des gemeinsamen Willens die Freiheit der Einzelnen so weit gewahrt bleibe, als es mit der notwendigen Unterordnung unter jenen Willen vereinbar sei. Dieses Staatsideal Rousseaus hat zweimal in die Geschicke der Welt mitbestimmend eingegriffen: in der Neuen Welt, als nach dem nordamerikanischen Befreiungskrieg die vereinigten Staaten ihre Konstitutionen entwarfen; und dann in Frankreich selbst, als die Revolution zwar nicht den „Contrat social" zur Ausführung brachte, wohl aber sich dessen Prinzip der Unterordnung des Einzelnen unter den allgemeinen Willen in seinen äußersten Konsequenzen zu eigen machte. An der Spitze der Revolution kämpften die Schüler Holbachs wie Rousseaus. Als die Hébert und Marat die alte Religion abschafften, um eine symbolische „Göttin der Vernunft" auf den Thron zu setzen, konnte es wohl scheinen, als sei Holbachs „System der Natur" die Bibel der Revolution geworden. Aber als kurz darauf Robespierre feierlich den Kultus des „höchsten Wesens" wieder einführte, da zeigte es sich, daß Rousseau, der Philosoph des Gefühls

und der Leidenschaft, der siegreiche geistige Führer dieser Bewegung war. Die Verstandesaufklärung hatte sie vorbereiten helfen. Die Philosophie und die Religion des Gefühls hatten den Sieg errungen. In der Moral stellte diese Philosophie der egoistischen Reflexion den natürlichen Trieb der Liebe zu den Mitgeschöpfen, in der Religion dem Atheismus der reinen Verstandesaufklärung einen dogmenlosen, aber in dem allgemein menschlichen Gefühl begründeten Glauben an die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit entgegen. Nur in dem politischen Ideal der Selbstbestimmung der Völker waren beide Richtungen einig. Als die Stürme der Revolution dieses Ideal, statt es zu verwirklichen, zerstört hatten, da lag daher die Philosophie der Verstandesaufklärung völlig zu Boden, indes Rousseaus Ideale der naturgemäßen Erziehung und der Rückkehr zu einer ursprünglichen Kultur, wenn auch in veränderter Form, in der Romantik wieder auflebten.

f. Die Krisis der Verstandesaufklärung und die Religion der Moral.

Eine zweifache Krisis war bis dahin über die Verstandesaufklärung hereingebrochen. In England waren durch die Gefühlsmoral, die sich selbst aus der Psychologie der Aufklärung entwickelt hatte, allmählich ihre Voraussetzungen untergraben worden. In Frankreich hatte sich eine jener Gefühlsmoral verwandte, nur leidenschaftlichere, von starken, politischen und religiösen Affekten getragene Richtung gegen die materialistischen Ausläufer der Aufklärung in der Revolution und über diese hinaus siegreich behauptet. Da kam die dritte und letzte Krisis. Sie vollzog sich innerhalb der deutschen Philosophie. Auch sie hatte sich im stillen längst vorbereitet. Auf religiösem Gebiet lebte vom Anfang des 18. Jahrhunderts an der Pietismus in zähem Widerstand ebenso gegen die Wolffsche Teleologie und Theologie wie gegen die streng lutherische Orthodoxie, die im Grunde ebenso einseitig intellektualistisch gerichtet war, wie der aufgeklärte Rationalismus selber, mit dem sie im Kampfe lag. War sie doch ihrem ganzen Charakter nach nur eine noch abstoßendere Spielart des nämlichen theologischen Utilitarismus, wie er in England schon hervorgetreten, hier aber durch seine Fühlung mit der empirischen Philosophie eine mildere Form bewahrt hatte. Diesem zelotischen Luthertum, das von Luthers Geist wenig verspüren ließ, waren bereits in der von geschichtlichem Verständnis getragenen theologischen Kritik Lessings und in der geistigen Bewegung, die der neue Aufschwung der deutschen Dichtung mit sich führte, gefährlichere Gegner erwachsen, als die Philosophen der Wolffschen Schule gewesen waren. Doch die entscheidende Krisis vollzog sich auch hier inmitten der Aufklärungsphilosophie selbst. Der Mann, an dessen Namen vornehmlich die Auflösung der Verstandesaufklärung in der spezifischen Form, die sie in Deutschland angenommen, geknüpft ist, Kant, ist aus der Wolffschen Schule hervorgegangen, und die Spuren dieses Ursprungs hat er zeitlebens nie verleugnet. Wenn die Schüler Wolffs in ihm nach dem Ausdruck Moses Mendelssohns einen „Allzermalmer“ sahen, so mochten sie von ihrem Standpunkte aus recht haben. Für uns hat er wohl die deutsche Verstandesaufklärung ihrem Ende entgegengeführt; aber er selbst steht doch noch inmitten derselben. Er bildet, wie so oft epochemachende Geister, gleichzeitig das Ende einer Entwicklung und den Anfang einer neuen. Gleichwohl ist der Geist der Verstandesaufklärung noch so mächtig in ihm, daß man ihn eher ein Ende als einen Anfang nennen möchte. Er verhält sich darin nicht anders als wie die beiden Hauptträger jener Krisen, die zuvor schon in der englischen und in der französischen Aufklärung eingetreten waren, Hume und Rousseau. Sie sind zugleich die beiden Schriftsteller, die auf Kants eigene Krisis den größten Einfluß ausgeübt haben. Als systematischer Denker war Kant beiden überlegen; ob an schöpferischen Ideen, könnte man vielleicht eher bezweifeln. In seiner die Psychologie und Theologie der deutschen Aufklärung in ihrem Lebenskern treffenden Kritik des Seelenbegriffs und der Gottesbeweise ist er den Spuren Humes gefolgt; seine eigene religiöse Überzeugung mit den drei Grundwahrheiten Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist die der Aufklärung, vor allem auch Rousseaus. Was er noch hinzubringt, die Versuche, spezifisch christlichen Dogmen eine vernunftgemäße Deutung zu geben, ist ein Nachklang der Leibnizschen Theodicee, eine Tradition namentlich der deutschen Aufklärung, von der sich auch Lessing nicht freigemacht hatte. Das Neue aber, was Kant zu allem diesem, worin er weit mehr innerhalb der Aufklärung als außerhalb steht, hinzufügt, ist auf ethischem Gebiet vornehmlich zweierlei. Das eine ist sein Versuch, die Moral ganz und gar auf die Idee der Pflicht, und diese wiederum auf das subjektive Gewissen zurückzuführen. Das andere ist sein Versuch, die bis dahin und besonders im theologischen Utilitarismus vertretene Ableitung der Moral aus der Religion umzukehren, also die Religion ausschließlich auf die Moral zu gründen.

Geht man von demjenigen Werke Kants aus, in welchem man heute seine wichtigste Leistung erblickt, von der „Kritik der reinen Vernunft", so erscheint leicht der neue Aufbau der Erkenntnistheorie, die Einschränkung der Erkenntnis auf Erfahrung, die damit verbundene Zerstörung der bisherigen Metaphysik so sehr als die Hauptsache, daß man geneigt sein könnte, die ethischen Arbeiten Kants als Ergänzungen von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung zu betrachten. Dennoch sind bereits in den ersten kritischen Schriften Andeutungen genug vorhanden, die beweisen, daß in den Augen Kants das Wertverhältnis dieser Teile seiner Philosophie ein ganz anderes war. Allerdings hatten sich ihm frühe schon die Schwächen der Wolffschen Metaphysik, seiner rationalen Ontologie, Psychologie und Theologie aufgedrängt; aber umso nötiger erschien es ihm, nun für Moral und Religion neue Grundlagen zu suchen. Kant selbst hat es bezeugt, daß die Lektüre Humes einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht habe*). Hume hatte aber schon mit unerbittlicher Logik die Sophistik des ontologischen Gottesbeweises bloßgelegt und auf jede theologische Begründung seiner Moral verzichtet. Kant konnte sich dem Scharfsinn der Humeschen Ausführungen nicht entziehen; anderseits stand ihm ebenso fest, daß die von Hume gegebene empirische Ableitung aus der Selbstliebe und Sympathie nicht ausreiche, um den Tatbestand des sittlichen Gewissens zu begründen. Dazu erfüllte ihn allzusehr das Gefühl der Pflicht, mit dem sich ihm von selbst der Begriff einer bindenden Norm von allgemein gültiger, aus keinerlei empirischen Überlegungen abzuleitender Kraft verband. So reifte in Kant der Plan einer idealistischen Ethik im platonischen Geiste, aber mit Beseitigung aller jener Stützen einer transzendenten Welt- und Gotteserkenntnis, deren Plato und die auf ihn folgende christliche Ethik sich bedient hatten. Je mehr es ihm darauf ankam zu zeigen, daß der ethische Gehalt des Christentums dieser Stützen nicht bedürfe, umso sorgfältiger war er daher bemüht, das Werk Humes gründlich zu Ende zu führen, und, selbst groß geworden in den Gedanken der rationalistischen Aufklärung, diese auf allen ihren Schleichwegen zu verfolgen, um die schließliche Ergebnislosigkeit ihrer Versuche darzutun. In der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik hat Kant ausdrücklich hervorgehoben, er habe „das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben

*) Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, Einleitung, Ausg. von Rosenkranz, S. 5 ff.

Platz zu bekommen" *). Denn jener falsche Dogmatismus der Metaphysik erschien ihm zugleich als die wahre Quelle „alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens", der seinerseits „gar sehr dogmatisch" sei.

So ist es von vornherein die ausgesprochene Tendenz Kants, die seitherige metaphysische Basis der Ethik zu beseitigen, um ihr eine andere, von metaphysischen, aber auch von empirisch-psychologischen Stützen unabhängige und daher umso festere Grundlage zu geben. Seine Kritik der Metaphysik und seine eigene Erkenntnislehre wird von diesem Streben erfüllt: daher die so eifrig betonte Beschränkung der Erkenntnis auf die Erfahrung, und die nachdrückliche Versicherung, daß die transzendenten Ideen das Recht, das ihnen als Ergebnissen der theoretischen Vernunft bestritten werden müsse, als Postulate der praktischen umso sicherer gewinnen dürften**). So ist bei diesem Zerstörer der aus dem Platonismus hervorgegangenen Metaphysik schließlich, ebenso wie bei ihren Begründern, das ethische Interesse das maßgebende. Platos Ideenlehre war aus ethischen Forderungen und Wünschen entsprungen, und bei den späteren Entwicklungen derselben waren jene überall wirksam geblieben. Kants Kritik der dogmatischen Philosophie ist nicht minder von ethischen Forderungen getragen; nachdem die metaphysischen Stützen der Ethik sich als unbrauchbar erwiesen, zieht er es aber vor, sie ganz zu beseitigen. Schon die englische Moralphilosophie hatte die Moral von Theologie und Metaphysik unabhängig gemacht, und sie hatte sie demnach auf Prinzipien der Erfahrung, teils auf das Prinzip des Nutzens, teils auf das der Sympathie, gegründet. Kants Eigentümlichkeit liegt nun darin, daß er sich in Bezug auf den ersten Schritt den englischen Ethikern anschließt, nicht aber bei dem zweiten, sondern hier den Voraussetzungen der platonischen Ethik treu bleibt und den sittlichen Ideen keinen empirischen, sondern einen übersinnlichen Ursprung zuschreibt.

Diese Stellung ist natürlich nur haltbar, wenn eine tiefe Kluft errichtet wird zwischen den Prinzipien der Erfahrungserkenntnis und den Quellen des sittlichen Bewußtseins. Unsere Erfahrungserkenntnisse, die Formen unserer Anschauung und unseres begrifflichen

*) Ausg. von Rosenkranz, S. 679.

**) Kritik der reinen Vernunft, Anhang zur transzend. Dialektik, Ausg. von Rosenkranz, S. 499 ff. Kritik der prakt. Vernunft, Vorrede, S. 108.

Denkens, sind beschränkt auf die sinnliche Welt. Aber wir finden in uns zugleich die Idee einer übersinnlichen Welt, deren Realität dadurch nicht aufgehoben wird, daß die Werkzeuge jener Erfahrungserkenntnis nicht an sie heranreichen. Im Gegenteil, Kant ist der Ansicht, daß schon die Erfahrung selbst nicht nur die Möglichkeit eines solchen hinter ihr stehenden übersinnlichen Seins offen lasse, sondern sogar zur Forderung desselben gelange, indem aller Erfahrungsinhalt als Erscheinung von uns aufgefaßt werde, die Erscheinung aber hinweise auf ein Ding an sich, auf ein von unseren subjektiven Anschauungs- und Denkformen unabhängiges, darum schlechthin transzendentes Sein*). Wir selbst sind gleichzeitig sinnliche und übersinnliche Wesen. Als sinnliche stehen wir mitten in der Kausalität der Natur und bedienen uns der Anschauungs- und Denkformen, auf deren Anwendung alle Gesetzmäßigkeit der Natur beruht; als übersinnliche sind wir die Träger dieser Anschauungs- und Denkformen und als solche den letzteren, die sich nur auf Erscheinungen beziehen, nicht unterworfen. Diese Anwendung des Begriffs eines „Dinges an sich", eines unbedingten Grundes der Erscheinungswelt, wird aber deshalb zu einem Fundament für unseren Glauben an eine übersinnliche Welt, weil in uns ein Prinzip gegeben ist, das wir nicht auf unser sinnliches, sondern nur auf unser übersinnliches Wesen beziehen können. Dieses Prinzip ist das Sittengesetz. Es verpflichtet uns unbedingt zu sittlichen Handlungen und setzt daher die völlige Autonomie unseres Willens voraus. Nun ist als Glied in der Kette der Erscheinungen der Wille kein unbedingtes Vermögen, sondern der Kausalität unterworfen. Das Sittengesetz entspringt also aus der übersinnlichen Natur unseres Wesens. Wird auf diese Weise unter jenen Ideen des Unbedingten, zu denen schon die theoretische Vernunft in dem Streben die Reihe der Bedingungen abzuschließen gelangt, die Idee der Freiheit durch das Grundgesetz der praktischen Vernunft, das Sittengesetz, als gültig erwiesen, so ist aber damit auch die praktische Gültigkeit der andern transzendenten Ideen dargetan. Denn das Sittengesetz verlangt von uns vollkommene Tugend, die wir als sinnlich-vernünftige Wesen nicht erreichen können; es setzt daher eine übersinnliche Welt, in der dieses Postulat des Sittengesetzes erreichbar ist, und eine übersinnliche Macht, die uns zu

*) Kritik der reinen Vernunft, Analytik, 3. Hauptstück, a. a. O. S. 196 ff. Kritik der prakt. Vernunft, S. 258 ff.

demselben verhilft, voraus. Die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes, die theoretisch niemals erweisbar sind, verwandeln sich auf diese Weise in praktische Postulate*).

Wie bei Plato, so sind es also bei Kant ethische Forderungen, die zur Annahme der Realität einer Ideenwelt führen. Während jedoch Plato und die rationalistische Metaphysik diese Realität theoretisch darzutun bemüht sind, verwirft Kant ihre theoretische Beweisbarkeit und wahrt ihnen den Charakter praktischer Forderungen. Aber freilich, ganz ohne theoretischen Beweis kann auch Kant nicht auskommen. Einerseits beweist ihm die aus der subjektiven Apriorität der Anschauungsformen und Begriffe hervorgehende Tatsache, daß sich all unsere Erkenntnis auf Erscheinungen beziehe, die Notwendigkeit der Voraussetzung eines Dinges an sich, einer intelligibeln Welt; und anderseits liegt ihm in der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes der Beweis für die Autonomie des Willens. Die Prämisse dieses Beweises, daß das Sittengesetz eine unbedingt verpflichtende Norm sei, hat Kant allerdings nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt; und er würde das kaum getan haben, hätte er nicht einerseits eine gesetzgebende Macht angenommen, von der jene Norm herrühre, und anderseits dem Willen die Freiheit zugeschrieben, ihr zu folgen. Die beiden Hauptfolgerungen, die Kant aus dem Sittengesetz ableitet, gehen also der Annahme desselben voraus. Indem so das in der früheren Metaphysik statuierte Verhältnis zwischen den transzendenten Ideen und dem Sittengesetze sich umkehrt, da nicht mehr dieses aus jenen, sondern jene aus diesem abzuleiten sind, so kann auch nicht mehr, wie bei Plato, die Sinnenwelt als ein Abbild der Ideenwelt oder gar, wie bei Spinoza, als ein Teil des unendlichen Seins aufgefaßt werden, sondern Sinnenwelt und Ideenwelt bleiben einander durchaus fremd. Kant ist in seiner theoretischen wie in seiner praktischen Philosophie bemüht, nachdrücklich auf die Kluft zwischen beiden hinzuweisen: dort indem er hervorhebt, daß für das Ding an sich unsere Anschauungen und Begriffe keine Geltung besitzen, hier indem er das Sittengesetz von allen sinnlichen und überhaupt empirischen Motiven, insbesondere auch von unseren eigenen Affekten unabhängig macht, so daß er mit Spinoza und den Stoikern das Wohlwollen nicht als eine sittliche Triebfeder anerkennt und

*) Kritik der praktischen Vernunft, 1. Buch, 3. Hauptst. und 2. Buch, 2. Hauptst.

die pflichtgemäße Handlung, die aus Neigung zur Pflicht geschieht, für minderwertig hält*). Ja es gibt für Kant überhaupt keine sittliche Neigung, da der sinnliche Mensch nur aus egoistischen Motiven handeln würde. Gerade darin, daß sie mit Widerstreben getan wird, besteht ihm daher der sittliche Wert der pflichtgemäßen Handlung. So kommt Kant zu einer Verachtung der Sinnlichkeit, in der er den Platonismus, und zu einem Rigorismus, in dem er den Stoizismus überbietet. Dies ist aber die notwendige Folge jenes Bemühens, das Sinnliche und das Sittliche als zwei voneinander geschiedene Gebiete hinzustellen: Kant mußte, wenn er nicht inkonsequent werden wollte, den emotionalen wie den intellektualen Faktor völlig leugnen, da beide der empirischen Wirklichkeit angehören. So blieb ihm nur das Sittengesetz als solches, ohne jede Beziehung auf Erfahrung, übrig.

Wie aber dem Sittengesetz, obgleich es nur ein praktisches Postulat sein soll, doch die theoretische Basis nicht ganz abgehen kann, so kann auch Kant selbstverständlich des mit aller Ethik so innig verbundenen Begriffs der Glückseligkeit nicht entbehren. Jene theoretische Begründung konnte, da nun einmal die Loslösung von der Erscheinungswelt gefordert war, nur so geschehen, daß die Negation der letzteren zu einem konträren Gegensatze erhoben wurde, indem der Erscheinung das Ding an sich, d. h. was nicht Erscheinung sondern nur Sein ist, der kausalen Bedingtheit die Freiheit gegenübertrat. Ähnlich wurde nun die Glückseligkeit aus der Erfahrungswelt in die übersinnliche Welt verwiesen, indem die letztere, wie dort in sinnlicher, so hier in sittlicher Beziehung als der Gegensatz der ersteren aufgefaßt wurde. Die Sittlichkeit der Sinnenwelt ist eine unvollkommene, und sie verlangt daher eine vollkommene Sittlichkeit, die nur in der übersinnlichen Welt wirklich werden kann und hier, wo sinnliche Neigungen nicht mehr verwirrend wirken, zugleich den Charakter des höchsten Gutes annimmt**). In wie bedenkliche Nähe dadurch Kant zu der theologischen Utilitätsmoral seiner Zeit gerät, ist augenfällig. Es heißt der sinnlichen, von Affekten und Hoffnungen beherrschten Natur des Menschen zu viel zumuten, wenn man ihm ein höchstes Gut als Preis der Tugend vorhält und ihm doch zugleich gebietet, er solle ohne jede Rücksicht auf dies zu erreichende Gut das Gute tun. Da

*) Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 2. Abschn., S. 36 ff.
**) Kritik der prakt. Vernunft, 1. Tl., 2. Buch, 2. Hauptst., S. 246 ff.

übrigens jener sittliche Gegensatz schließlich kein ganz vollständiger ist, insofern ja die intelligible Welt immerhin in der Form des Sittengesetzes in die Sinnenwelt eintritt, so wird hier zugleich die Kluft zwischen beiden Welten überbrückt. Die Ideen sind nicht mehr absolut transzendent, sondern es bleibt bei einem „Teilhaben der Ideen" an der Sinnenwelt im platonischen Sinne. Daß, wie hier auf praktischem, so auch auf theoretischem Gebiete der Rückgang auf den Platonismus unvermeidlich ist, wenn überhaupt, wie es doch Kant will, von einem empirischen Gebrauch der Ideen die Rede sein soll, wird gerade bei der Idee offenbar, die den Weg zu den praktischen Postulaten der Vernunft eröffnet, bei der Freiheit. Der Gedanke, daß unser Wille empirisch der Kausalität der Natur unterworfen, an sich aber frei sei, ist nur so lange ohne Widerspruch vollziehbar, als man von dem Postulat der Freiheit keine Anwendung macht auf empirische Handlungen. Sobald aber dies geschieht, bleibt, wenn man sich nicht mit der leeren Ausrede einer doppelten Beurteilungsweise zufrieden gibt, kein anderer Ausweg, als daß wieder ein Teilhaben der Ideen an der Sinnenwelt angenommen wird: alles empirische Geschehen ist nun der Kausalität der Natur unterworfen, ausgenommen da, wo der freie Wille in dasselbe eingreift, und wo nun eine intelligible Tat als absoluter Anfang einer Kausalreihe in die Erscheinungswelt hereinreicht. Dies ist eine Interpretation, die Kants eigener Ausdrucksweise an manchen Stellen zu entsprechen scheint, während an andern freilich die damit in Widerspruch stehende doppelte Beurteilungsweise der Willenshandlungen vorwaltet.

Doch nicht bloß negativ, durch den Gegensatz, in den sie zu der Erscheinungswelt gebracht wird, ist Kants Begriff der intelligibeln Welt durch diese bestimmt worden, sondern auch positiv mußten die Prinzipien der Erfahrungserkenntnis umsomehr auf die ins Transzendente verlegte Grundlage der Ethik hinüberwirken, je inhaltsleerer der Begriff des Sittlichen durch diese völlige Trennung von der Erfahrung geworden war. Ist das Sittengesetz unabhängig von jedem empirischen Inhalt, so kann es nur noch einen formalen Charakter besitzen. Dieser kann ihm aber nicht etwa im Sinne der aristotelischen Ethik zukommen, die eine formale Definition der Tugend aus den einzelnen empirischen Tugenden durch Abstraktion von ihrem besonderen Inhalte gewonnen hatte, sondern nur in demselben Sinne, wie die Anschauungs- und Begriffsformen formale Prinzipien unserer theoretischen Erkenntnis sind. Das Sittengesetz

ist also für Kant ein Gesetz, das vor jeder empirischen Anwendung und unabhängig von ihr besteht. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend gewinnt er seine Formel: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Da dies Gesetz a priori, also unabhängig von den besonderen Bedingungen seiner empirischen Anwendung gilt, so ist es ihm ein kategorischer Imperativ, ein unbedingtes Pflichtgebot, das nicht von irgend welchen Nützlichkeits- oder anderen Erwägungen abhängig gemacht werden darf*).

Diesem kategorischen Imperativ ist eine Interpretation fernzuhalten, zu der freilich manche von Kants Ausführungen verleiten könnten. Jener darf nicht etwa als eine innere Erfahrung oder als eine uns unmittelbar gegebene Tatsache aufgefaßt werden, da ja Erfahrungen und Tatsachen immer schon einen bestimmten Inhalt voraussetzen. Vielmehr ist er ganz so wie die Erkenntnisformen ein Prinzip, das uns erst in Anwendung auf einen konkreten Erfahrungsinhalt zum Bewußtsein kommen kann. Er geht in jede einzelne auf sittlichem Gebiet vorkommende innere oder äußere Handlung mit ein, und die Bürgschaft dafür, daß es sich hier um ein reines Formprinzip handelt, liegt lediglich darin, daß dieser Faktor aus dem gegebenen sinnlichen Inhalt der Erfahrung nicht abgeleitet werden kann. So wenig die Anschauungsform des Raumes nach Kants Ansicht aus dem sinnlichen Stoff der Empfindungen, die wir räumlich ordnen, entstehen kann, ebensowenig ist das Sittengesetz aus den sinnlichen Motiven unserer Handlungen erklärbar, die ihm stets widersprechen. Gerade aus diesem Widerstreit des Sittengesetzes und unserer sinnlichen Neigungen leitet Kant das Gewissen ab, welches er definiert als „die sich selbst richtende moralische Urteilskraft“ oder auch als „das Bewußtsein eines innern Gerichtshofes im Menschen“, der darüber entscheide, ob unser Handeln dem Sittengesetz angemessen sei**).

In keinem Punkte tritt Kants Verwandtschaft mit der christlichen Ethik klarer hervor, als in dieser Lehre vom Gewissen und in der ihr zu Grunde liegenden schroffen Gegenüberstellung des Sittengebots und der sinnlichen Neigung, zu der er durch das Streben

*) Kritik der prakt. Vernunft, 1. Tl., 1. Buch, § 7 und 8. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschn.

**) Metaphysik der Sitten, Ausg. von Rosenkranz und Schubert, Bd. 9, S. 246. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ebend., Bd. 10, S. 224.

geführt wurde, das Gebiet des theoretischen Erkennens, das in die Schranken der Sinnlichkeit gebannt bleibt, zu dem der praktischen Freiheit, das aus der intelligibeln Natur des Menschen hervorgeht, in einen Gegensatz zu bringen. Aber diesem Gegensatze widerstreitet es nun ganz und gar, daß die bei der Erfahrungserkenntnis gefundene Unterscheidung von Form und Inhalt nicht nur auf das Reich der intelligibeln Freiheit übertragen, sondern daß hier sogar nur die Form auf intelligiblem, der Inhalt aber auf sinnlichem Gebiete gesucht wird. Dieser Unterschied führt den weiteren mit sich, daß sich in diesem Fall Form und Inhalt wesentlich anders zueinander verhalten als beim Erkennen. Wir müssen das Sittengesetz nicht auf jeden empirischen Inhalt sinnlicher Handlungen anwenden, wie die Raumform auf jeden Inhalt sinnlicher Wahrnehmungen, sondern wir können es, weil das Sittengesetz für die intelligible Freiheit gilt. Doch wenn wir ihm nicht folgen, so folgen wir Neigungsmotiven, die aus dem sinnlichen Inhalt der Erfahrung entspringen, wie Lust, Eigennutz u. dergl. So kommt es, daß der kategorische Imperativ einerseits als a priori gültige Form aufgefaßt wird für jeden Inhalt empirischer Handlungen, und daß er anderseits doch im Streit liegen soll mit diesem Inhalt. Nun ist ein solcher Kampf des Sittlichen mit dem Sinnlichen allenfalls auf dem platonischen Standpunkte denkbar, dem beide als einander gegenüberstehende reale Mächte gelten, nicht aber auf dem kantischen, dem das Sittengesetz ein bloßes Formprinzip ist, das an dem Tatbestand unserer Handlungen seinen empirischen Inhalt findet. So gravitiert diese Anschauung unvermeidlich zu der Voraussetzung, daß das Sittengesetz doch nicht bloße Form sei, sondern daß es einen Inhalt besitze, der durch die kantische Formulierung verhüllt wird. Nur wenn es in allgemeingültiger Form den Inhalt sittlich-guter Handlungen bezeichnet, kann es in der Tat in Konflikt treten mit andern Maximen, die wir unsittliche nennen.

Dies bestätigt sich nun auch sofort bei der Prüfung der kantischen Formel. Daß ein Prinzip, das nicht bloß das tätige Ich, sondern eine Vielheit gleichartiger handelnder Wesen voraussetzt, kein rein apriorisches sein könne, ist einleuchtend. In dieser Beziehung verhält es sich ja ganz anders mit den Anschauungsformen und Kategorien, wo nichts vorausgesetzt wird als ein Stoff von Empfindungen, die bloß als Affektionen des Ich gedacht zu werden brauchen. Der Begriff einer Vielheit sittlicher Persönlichkeiten ist dagegen sicherlich eine verhältnismäßig spät im Bewußtsein auf-

tretende äußere Erfahrung; bis zu dem Moment, wo diese Erfahrung entstand, müßte das Sittengesetz latent bleiben. Doch gibt man selbst diese Möglichkeit zu, so würde nun keineswegs mit dem Auftreten jener Erfahrung dieselbe auch sofort der Form des Sittengesetzes sich einfügen, ähnlich etwa wie die wahrgenommenen Empfindungen der Form des Raumes oder die in der Zeit beharrenden Wahrnehmungen dem Begriff der Substanz. Denn indem das Sittengesetz so zu handeln gebietet, wie es zu einer allgemeinen Gesetzgebung erforderlich ist, stellt es eine Frage, die erst beantwortet werden muß, bevor wir es auf irgend einen Erfahrungsinhalt anwenden können. Welche Beschaffenheit der Handlung ist zu einer allgemeinen Gesetzgebung geeignet? Kant sagt, es sei an und für sich klar, daß ich z. B. ein allgemeines Gesetz zu lügen nicht wollen könne, weil es dann überhaupt kein Versprechen gäbe, da Andere einem solchen nicht glauben oder, wenn sie es übereilter Weise doch täten, mich mit gleicher Münze bezahlen würden, so daß eine solche Maxime sich selbst zerstören müsse*). Sind nun diese Antworten Resultate einer wenn auch noch so einfachen Reflexion, so ist das Sittengesetz kein reines Formprinzip mehr, das unmittelbar und a priori auf den empirischen Inhalt der Handlungen angewandt werden kann, sondern diese Anwendung setzt in jedem Fall seiner Anwendung eine Überlegung über die allgemeine Durchführbarkeit einer bestimmten Handlungsweise voraus. Dann aber scheint es unvermeidlich, daß bei einer solchen Reflexion das Wohl und Wehe des eigenen Ich zum Maßstab für die Möglichkeit einer allgemeinen Gesetzgebung genommen wird. So gehören denn auch Kants eben erwähnte Ausführungen im einzelnen dem egoistischen Utilitarismus an. Daß Kant diese Konsequenz nicht gewollt, ja daß er ihr auf das äußerste widerstrebt hat, ist unzweifelhaft. Nicht als Motive des sittlichen Tuns wollte er offenbar jene Utilitätsrücksichten betrachtet wissen, sondern als Exemplifikationen dafür, daß die Stimme unseres Gewissens stets mit dem übereinstimme, was im Interesse des menschlichen Zusammenlebens notwendig sei. Eine solche Übereinstimmung würde aber wieder allein unter der Voraussetzung möglich sein, daß das Gewissen jedesmal unter dem Einfluß einer unmittelbaren Inspiration dasjenige zu tun befehle, was dann auch die nachträgliche Reflexion als das dem Handelnden selbst Nützliche erkennt.

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 24, 48 ff. Kritik der prakt. Vernunft, S. 159 ff.

Das würde nun im wesentlichen auf die nominalistische Auffassung zurückführen, nach welcher das Gute nicht an sich, sondern deshalb gut ist, weil es von Gott gewollt wird, womit in der Tat auch Kants religiöse Formulierung des Sittengesetzes übereinstimmt, es sei die „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“.

So nimmt denn Kant eine eigentümliche Mittelstellung ein zwischen dem weltlichen und theologischen Utilitarismus seiner Zeit. Dem ersteren gehören durchaus die Einzelausführungen über die Anwendung des Sittengesetzes an. Nach dem letzteren gravitiert der Gegensatz, in den er das Pflichtgebot zu der natürlichen Neigung bringt, und der transzendente Eudämonismus, die Aussicht auf ein übersinnliches höchstes Gut, der sich damit verbindet. Kant eigentümlich ist aber die formale Apriorität des kategorischen Imperativs, die an seiner eigenen Erkenntnistheorie ihre Anlehnungen findet. Indem diese formale zugleich eine transzendente Apriorität ist, die auf unsere übersinnliche Natur als ihre Quelle zurückweist, berührt sie sich dann teils mit der christlichen Mystik, teils wiederum mit der theologischen Utilitätsmoral. Diese Anlehnung vervollständigt sich durch Kants Religionsphilosophie. Nur kehrt sich das Kausalverhältnis zwischen dem Sittengesetz und der Gottesidee um. Wir sollen das Sittengesetz nicht darum als ein unbedingt verpflichtendes achten, weil es von Gott gegeben ist, sondern wir sollen es als ein göttliches Gesetz achten, das uns selbst die Wahrheit unseres Glaubens an Gott verbürgt, weil wir es als ein unbedingt verpflichtendes in uns finden*). Diesen Beziehungen entsprechen auch ganz seine religionsphilosophischen Bestrebungen, eine Verwandtschaft seiner eigenen Ethik mit bestimmten kirchlichen Lehren zu finden, wie mit dem Dogma der Erbsünde, der Rechtfertigung durch den Glauben, der Erlösung durch Christus, ethische Umdeutungen, in denen sich die Bestrebungen eines Leibniz, nur in einer noch mehr rationalisierten, nüchterneren Form, erneuern. Ebenso bleibt seine Rechtslehre überall in den willkürlichen, ausschließlich von egoistischen Nützlichkeitserwägungen ausgehenden Konstruktionen der Verstandesmoral seiner Zeit befangen**).

Trotz dieser Schwächen hat die kantische Ethik einen tiefen Einfluß ausgeübt. Sie verdankt dies vor allem der Strenge ihres Pflichtbegriffs, der energischen Abwehr eudämonistischer und

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 69.
**) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Werke Bd. 9.

utilitarischer Motive. Eine je größere Verbreitung die letzteren innerhalb der englischen, französischen und schließlich auch der deutschen Aufklärung gewonnen hatten, umsomehr mußten sich alle, denen diese äußere Alltagsmoral mit ihren auf egoistische Berechnung oder bestenfalls auf Weltklugheit gegründeten Erwägungen widerstrebte, von der Strenge der ethischen Grundsätze Kants angezogen fühlen. In seinem Pflichtbegriff lebt etwas von dem asketischen Geist der christlichen Ethik und von Luthers werktätigem Christentum, und spiegelt sich zugleich die ernste Lebensauffassung des deutschen Nordens der Friderizianischen Zeit. Darum führt auch in dieser Beziehung die Ethik Kants nur zur Vollendung, was in der deutschen Aufklärung selbst von frühe an lebendig geblieben war, und worin sie sich, für die treibenden Kräfte in beiden Ländern charakteristisch genug, von der gleichzeitigen französischen Aufklärung scheidet. Schon bei Wolff bildet die Lehre von den Pflichten den umfangreichsten Teil der Moral, und Friedrich der Große redet von der Pflicht in Worten, die lebhaft an Kants berühmte Apotheose erinnern*). Als dagegen in Frankreich die gesetzgebende Versammlung von 1792 die „allgemeinen Menschenrechte" proklamierte, da wurde ein schüchterner Vorschlag, neben ihnen auch der bürgerlichen Pflichten zu gedenken, mit überwältigender Mehrheit niedergestimmt.

3. Die Romantik.

a. Die Entwicklung der romantischen Geistesrichtung.

Wie das Wort „Romantik" für die Geistesrichtung, die es andeuten soll, beinahe willkürlich und zufällig gewählt scheint, so ist die Romantik selbst durch keine für ihre ganze Entwicklung feststehende Definition zu umfassen. Hierin bildet sie den vollen Gegensatz zu der vorausgegangenen Aufklärung, die, so sehr sie sich gewandelt und bei den verschiedenen Nationen zum Teil abweichende Wege eingeschlagen hat, doch in ihren Grundtendenzen immer dieselbe geblieben ist. Die Romantik ist sprunghaft, bisweilen launenhaft, sie bewegt sich in Gegensätzen, und wenn, wie Fr. Schlegel sagt, das Wort „romantisch" von den schnörkelhaften Arabesken des romanischen Stils hergenommen ist, so liegt immerhin schon in dem Wort eine zutreffende Symbolik. Nur eines ist es, was die Romantik von Anfang bis zu Ende charakterisiert: der Haß gegen die Verstandesaufklärung. Hier wirkt das Gesetz der Kontraste vielleicht stärker und nachhaltiger als irgendwo sonst in der neueren Geistesgeschichte. Es ist ein ähnlicher Gegensatz, wie ihn die Renaissance gegenüber der Gebundenheit des mittelalterlichen Denkens empfunden hatte. Die Aufklärung hatte das Werk der Befreiung, das die Renaissance begonnen, endgültig zu vollenden gemeint. Die Romantik hatte das Gefühl, als wenn dadurch der Geist nur in neue, unerträglichere Fesseln geschmiedet worden sei. Denn was wollte aller Zwang der äußeren Autorität gegen diesen Zwang der verstandesmäßigen Reflexion bedeuten, die alle Dinge, die höchsten wie die niedersten, mit ihrem Netz umspannte, und die den Menschen wie eine nach den unwandelbaren Gesetzen des logischen Denkens handelnde Maschine betrachtete. So begann denn auch die romantische Bewegung nicht innerhalb der Wissenschaft, der von Hause aus die verstandesmäßige Reflexion ein adäquateres Medium blieb, sondern in der Dichtung, von der sich zugleich verborgene Fäden zu jenen Bekennern einer Religion des Gefühls zogen, die schon seit lange der aufgeklärten Theologie wie der dieser wesensverwandten starren Dogmengläubigkeit abhold waren. Klopstocks Messias wurde für diese Kreise ein Evangelium, an dem man Herz und Gemüt erquickte; und dieses Recht des Gefühls, das hier zunächst auf religiösem Gebiet sich regte, brachten nun die Stürmer und Dränger überall, in der weltlichen Dichtung wie im wirklichen Leben, zur Geltung. Gegen den kühl abwägenden Verstand setzten sie den Impuls der Leidenschaft, den heroischen Affekt, den schon der Philosoph der Renaissance den göttlichen Funken im Menschen genannt hatte, und der dieser nüchternen Zeit ganz und gar abhanden gekommen schien. Wieder entbrannte in der neuen Generation das Verlangen, daß jeder Mensch frei seine Kraft entfalte und in seiner Weise sich auslebe, statt einer starren Regel zu folgen, die auf dem Dogma von der Gleichheit der Menschen und von der Herrschaft ewig gleicher Gesetze des Denkens und Handelns aufgebaut war. Die freie Persönlichkeit, wie sie die Griechen gekannt, sie war ja schon von der Renaissance wieder entdeckt worden. Der Aufklärung aber, die diese Befreiung zu vollenden gemeint, war sie eben deshalb wieder abhanden gekommen. An die

*) Chr. Wolff, Von der Menschen Tun und Lassen etc., 6. Aufl., 1736, II. Teil. Friedrich der Große: „Mein Körper und mein Geist haben sich meiner Pflicht zu fügen; ich muß nicht leben, aber ich muß handeln" (Zeller, Friedrich d. Gr. als Philosoph, S. 69). Vgl. dazu Kant, Kritik der prakt. Vern., 3. Hauptst., Ausg. von Rosenkranz, S. 214 („Pflicht! Du erhabener großer Name" u. s. w.).

Stelle der lebendigen, vollen Persönlichkeit hatte sie das abstrakte Individuum, an die Stelle der wirklichen Freiheit die scheinbare, den abstrakten Freiheits- und Gleichheitsbegriff gesetzt. So war die Befreiung des Geistes in ihr Gegenteil umgeschlagen, in die Knechtschaft der Uniformierung.

Hatte sich nun in Sturm und Drang der Geist einer neuen Befreiung noch unklar geregt, ungewiß des eigenen Zieles ins Schrankenlose strebend, so suchte der aus ihm entstandene Klassizismus maßvoll und besonnen wieder die Bewegung in ein ruhigeres Bett zu lenken. An die Traditionen der humanistischen Renaissance anknüpfend, ging er auf die Ideale der griechischen Kunst zurück. Doch die begonnene Bewegung ließ sich durch diese Ablenkung auf die Dauer nicht aufhalten. Dazu war die Gegenkraft, welche die vorangegangene Aufklärung ausgelöst, allzu stürmisch gewesen. Vielmehr begann nun erst die romantische Bewegung selbst einzusetzen, um sich gegen Aufklärung und Klassizismus zugleich zu kehren. Die impulsive Macht dieser Bewegung, so dunkel ihr selbst zuerst ihre Ziele noch sein mochten, offenbarte sich bald an dem Umfang, den sie gewann, an ihrer Ausbreitung über alle Lebensgebiete und über alle Nationen der gebildeten Welt. Vielleicht ihren sprechendsten Ausdruck fand sie aber darin, daß der geistige Führer von Sturm und Drang, der diesen selbst in die Bahnen des Klassizismus geleitet hatte, daß Goethe nicht minder der geistige Führer der Romantik geworden ist, der in den Werken seines Greisenalters, im zweiten Teil des Faust und im westöstlichen Divan, auch den mystischen, dem Mittelalter und der orientalischen Welt zugewandten Neigungen der späteren Romantik seinen Tribut zollt. So spiegelt sich in dieser großen dichterischen Persönlichkeit die ganze geistige Bewegung der Zeit in ihrer Entwicklung.

Die Phasen dieser Entwicklung bezeichnen nun aber zugleich bedeutsame Stufen in der Ausbildung der modernen Lebensanschauungen; und wenn für irgend ein Lebensgebiet, so gilt es für das sittliche und das religiöse, daß die Romantik keine in ihrem Verlauf sich gleich bleibende geistige Bewegung ist, sondern daß sie sich aus einer Reihe von Strömungen und Gegenströmungen zusammensetzt, die teils nach dem Gesetz von Aktion und Reaktion einander ablösen, teils aber auch in den mannigfaltigen Motiven der Zeit ihre Quellen haben. Je nach der Vorherrschaft dieser Motive und der sie begleitenden Wirkungen und Gegenwirkungen zerlegt sich so die romantische Bewegung in mehrere Entwicklungsphasen,

die im allgemeinen ein treues Bild der um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts beginnenden und bis gegen die Mitte des letzteren sich fortsetzenden Bewegung des Zeitgeistes und der von ihm getragenen Lebensanschauungen sind. Dabei nimmt diese Bewegung andere und andere Formen an, in dem Maße, als sie sich über die verschiedenen Länder Europas verbreitet, und als sie hier zugleich mit andern geistigen Strömungen, die zumeist noch unter der direkten Nachwirkung der Aufklärungszeit stehen, in Wechselwirkung tritt. Damit geht dann die Romantik ohne deutlich zu bestimmende Grenzen in die ethische Bewegung der Gegenwart über.

War die Aufklärung von England ausgegangen, so ist Deutschland ohne Frage die Heimat der Romantik, wenn es auch von frühe an in den andern Ländern nicht an Vorzeichen gefehlt hat, die auf eine im selben Sinne gerichtete Umwandlung der Sinnesart hinweisen. Besonders die Gefühlsphilosophie Rousseaus und der schottischen Schule mit der der letzteren parallel gehenden schwärmerischen Gefühlspoesie bilden hier Vorläufer der Romantik, die zum Teil stark auf die letztere selbst gewirkt haben. Doch hat nirgends so wie in Deutschland die gesamte wissenschaftliche Bewegung des Zeitalters mit ihren Rückwirkungen auf die Philosophie an ihr teilgenommen; und nirgends haben sich so wie hier, zugleich unter dem Einfluß gewaltiger äußerer Katastrophen, die einzelnen Phasen dieser Entwicklung gesondert. Im Vordergrund derselben steht jene Erneuerung des subjektiven Freiheitsbewußtseins, wie es zuerst in Sturm und Drang sich geregt hatte, um dann im Beginn der eigentlichen Romantik unter der gleichzeitigen Wirkung der kantischen Philosophie, der neu erblühten schönen Literatur und des größten politischen Ereignisses der Zeit, der französischen Revolution, im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts zielbewußter hervorzutreten. Der philosophische Repräsentant dieser Periode ist Fichte in der ersten Zeit seiner schriftstellerischen Wirksamkeit. Dann beginnt um die Wende der beiden Jahrhunderte abermals ein neuer Geist sich zu regen. Denn unversehens entsteht allmählich in der Romantik selbst die Gegenströmung gegen jenes überschäumende Freiheitsgefühl ihrer Anfänge. Die Zeit ist ernst. Die ungeheuren Veränderungen der Weltlage, die im Gefolge der Revolution eintreten, die Macht, mit der diese Veränderungen überall in die persönlichen Schicksale eingreifen, erwecken in weiten Kreisen die Sehnsucht nach einer festen Stütze gegenüber dem Ansturm der Zeitereignisse. Und indes die Gemüter zu einer in idealisiertem Licht erscheinenden Ver-

gangenheit zurückkehren möchten, erwecken zugleich die allerorten sich erschließenden neuen Quellen in Wissenschaft und Kunst, in der Erforschung der Vergangenheit wie in der Erkenntnis der Natur das lebhafte Gefühl, daß die Sicherheit, in der sich die vorangegangene Zeit in ihrem Wissen wie in ihrem Glauben gewiegt, eine täuschende gewesen sei. So entsteht, aus unendlich mannigfachen Motiven zusammenfließend, der Drang nach einer Rettung aus diesem Zustande innerer Zweifel und schwankender äußerer Zustände. Das Ideal der völligen, ungebundenen Freiheit schlägt in sein Gegenteil um, in das der Gebundenheit, der Gebundenheit im Glauben und Wissen, in Leben und Sitte, und der Gebundenheit zugleich einer Rechtsordnung, die gegen das Anstürmen des revolutionären Geistes einen Widerhalt bieten soll. Wohl niemals wieder ist im Verlauf der Geistesgeschichte dieser Umschlag in den Gegensatz so wirkungsvoll eingetreten wie hier, wo er zumeist in den einzelnen Persönlichkeiten selbst vor sich ging, welche die Träger dieser geistigen Bewegung waren. Zeitgenossen, wie dem alten Johann Heinrich Voss, die den Personen noch allzu nahe standen, mag man es verzeihen, wenn sie diesen ungeheuren Wandel der persönlichen Charaktere, wie ihn der Anfang des 19. Jahrhunderts gesehen hat, für Schwäche der Einzelnen hielten. Heute, wo wir in den Personen nur noch die geistigen Mächte der Zeiten selbst sehen, erscheint dieser Wandel in einem andern Lichte. Da erscheint dieser Übergang von schrankenloser Freiheit zu selbstgewähltem Zwang, die Vertauschung des Ideals der Revolution mit dem des mittelalterlichen Glaubens und der mittelalterlichen Sitte, die Rettung vor der Ungewißheit subjektiven Meinens und schrankenloser Willkür in die Schule einer gewaltigen, den Einzelnen mit ehernen Banden an die Gemeinschaft fesselnden Autorität als ein innerlich notwendiger Vorgang. Wie sich diese Wendung vollzog, das mochte immerhin bei den Einzelnen verschieden sein, die allgemeine Richtung blieb doch eine übereinstimmende. Schleiermacher und Hegel haben diesen Wandel ebensogut mitgemacht wie die Schlegel und Schelling; und selbst der Olympier Goethe unterschied sich eigentlich nur darin von der Menge seiner Zeitgenossen, daß ihm mehr als ihnen jene wunderbare Fähigkeit der objektiven Anschauung eigen war, die ihn an allen Erlebnissen teilnehmen und doch immer sich selbst jenseits alles Erlebten wiederfinden ließ. So vereinigte sich schließlich in dem alternden Goethe alles, was die vorangegangene Zeit

besessen und errungen hatte. Aufklärung und Sturm und Drang, alte und neue Romantik, sie lebten harmonisch ausgeglichen in ihm weiter. Hierin war er zugleich der volle Gegensatz zu dem großen philosophischen Repräsentanten dieser geistigen Umwälzungen, zu Fichte, der jedesmal mit den Ideen, die er leidenschaftlich ergriffen hatte, völlig eins war, darum nun aber auch umso intensiver an dem Wandel der Stimmungen teilnahm, welche die Zeit nacheinander bewegten. Er ist aber ein umso sprechenderer Zeuge dieses Wandels, als er frühe schon selbständige, von der romantischen Dichtung und Philosophie getrennte Wege einzuschlagen beginnt, während doch seine sittlichen und religiösen Lebensanschauungen in jedem Augenblick ein treues Bild der Zeit und der geistigen Strömungen der Romantik selbst sind. Und vor allem ist er darin ein Zeuge für den Geist dieser Zeiten, daß er bei allem Wechsel seiner Anschauungen der gleiche unbeugsame Charakter bleibt, der an dem, was er einmal als wahr erkannt zu haben glaubt, eigensinnig festhält. Wenn uns trotzdem die Ideale, die ihn zu Anfang, und die ihn zu Ende seines Lebens erfüllen, heute als Gegensätze erscheinen, wie zwingend müssen da die allgemeinen geistigen Mächte gewesen sein, die solche Wandlungen bewirkten!

Die Romantik ist der Renaissance, an die sie namentlich in ihren Anfängen erinnert, darin verwandt, daß sie in ihren einzelnen Phasen meist sich rasch überlebt, so daß sie reich an Erzeugnissen ist, die kulturhistorisch von hohem Interesse sind, auch mancherlei fruchtbare Keime für die Zukunft, doch keine abschließenden Erzeugnisse von bleibendem Wert enthalten. Das ist hier wie dort eine begreifliche Folge des namentlich in den Anfängen dieser Kulturperioden unruhigen, von immer neuen inneren und äußeren Einwirkungen unterbrochenen Ganges der Entwicklungen. Immerhin hat die Romantik auf dem Gebiete der Ethik zwei Erzeugnisse von bleibendem Werte und von lange fortwirkendem Einfluß hervorgebracht. Davon gehört das eine ihrem Anfang, das andere wenigstens in seiner einigermaßen abschließenden Form der späteren Zeit an. Jenes ist eine neue, eigenartige Auffassung der Religion und der damit eng verbundene Versuch einer völlig autonomen, insbesondere auch von religiösen Forderungen unabhängigen Moral. Das andere ist die Entwicklungsidee, die ihre weithin leuchtenden Strahlen auf das ganze große Gebiet der historischen Wissenschaften wirft, und zugleich eine neue Auffassung der Stellung des

Menschen in der Geschichte und der ethischen Bedeutung der geschichtlichen Entwicklung mit sich führt.

b. Das Ideal der freien Persönlichkeit.

Zu Anfang der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts, um die Zeit also, da die Romantik in ihrer ersten Blüte stand, nannte Fr. Schlegel einmal Goethes Wilhelm Meister, Fichtes Wissenschaftslehre und die französische Revolution die drei größten Zeitereignisse. Das Wort ist bezeichnend für die Tendenzen dieser Zeit. In Wilhelm Meister erblickt sie das Ideal einer nur der eigenen Selbstbildung lebenden, von allen Banden des Berufs und der öffentlichen Pflicht freien Persönlichkeit. Die französische Revolution hatte, wie man glaubte, durch die Befreiung des Einzelnen von den Fesseln der Standesvorrechte und der Vorurteile ein Ideal der menschlichen Gesellschaft zu verwirklichen begonnen. In Fichte und seiner Wissenschaftslehre aber hatte diese neue Weltanschauung ihren philosophischen Ausdruck gefunden. Denn dieses Werk hatte zum ersten Mal das freie, tätige Ich als das schöpferische Prinzip der sinnlichen wie der moralischen Welt nachgewiesen. Fichte selbst hatte in der ersten umfangreicheren seiner Schriften die Revolution als die große befreiende Tat des Jahrhunderts gepriesen*). Mit noch andern seiner Zeitgenossen, wie mit W. v. Humboldt, betrachtete er sie als den ersten Schritt auf dem Wege, der schließlich dahin führen müsse, den Staat zu beseitigen, um das Individuum ganz zu befreien**). Es war nur die äußerste Konsequenz der Vertragstheorie, die diese noch von Sturm und Drang erfüllten Jünglinge zogen. Hier lag eben der Punkt, wo die Aufklärung direkt in ihr Gegenteil umschlug. Die neue Generation pries voll Begeisterung das große Werk der Aufklärung. Aber die Bedeutung dieses Werkes sah sie schon in einem völlig andern Lichte. Die freie Persönlichkeit in ihrer vollen Selbstbestimmung, nicht unterworfen einem bindenden Gesellschaftsvertrag, der ihr gebot, sich einem imaginären Allgemeinwillen zu fügen, das war ihr Ideal.

*) Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die franz. Revolution, 1793. Aus demselben Jahr: Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten; beide abgedruckt in den sämtlichen Werken, Bd. 6.

**) W. v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, 1792, Ges. Werke, Bd. 7.

Darum wichen diese politischen Schwärmer der Romantik in dem einen, sehr wesentlichen Punkte von Rousseaus „Contrat social“ ab, daß sie den Staatsvertrag selbst für jederzeit kündbar erklärten. Wenn die Männer der Revolution neben die Freiheit die Gleichheit stellten, so verlangten die Politiker der beginnenden Romantik im Gegenteil gerade um der Freiheit willen den weitesten Spielraum individueller Unterschiede des Wollens und Könnens, je nach Begabung und Neigung, weil jede Persönlichkeit frei sich selbst sollte ausleben können. Und da war nun in der Tat Fichtes Wissenschaftslehre in den ersten Gestaltungen, die er ihr gegeben, der genial durchgeführte Versuch eines philosophischen Systems, das dieses Ideal der freien Persönlichkeit in seiner absoluten Berechtigung nachzuweisen unternahm*). Wie das Persönlichkeitsideal der Romantik aus dem Freiheitsideal der Aufklärung als dessen äußerste Steigerung entsprungen und eben darum zu seinem Gegenteil geworden war, so ist die Wissenschaftslehre selbst ihrer ganzen Komposition nach die äußerste Steigerung der von der rationalistischen Aufklärungsphilosophie geübten apriorischen Begriffsdeduktion, die nun in dieser Steigerung in eine phantastische und willkürliche Begriffsdichtung umschlägt. Die Anlagen dazu waren freilich schon bei Kant vorhanden, diesem trotz seines tiefgründigen Scharfsinns mit allen Fasern seines Wesens noch der rationalistischen Aufklärung angehörenden Denker, der eben dadurch den alten Ontologismus zerstörte, daß er ihn folgerichtig zu Ende dachte, um dann schließlich in dem geheimnisvollen Wesen der menschlichen Persönlichkeit, das er den „intelligibeln Charakter“ nannte, die mystische Lösung des Welträtsels zu finden. Hier lag auch für Fichte der Anknüpfungspunkt. Hatte Kant im Sinne des alten Rationalismus noch schematisierend und deduzierend auf verschiedenen, zum Teil von einander abliegenden Wegen zu seinen Ergebnissen vorzudringen gesucht, so stellte sich Fichte die Aufgabe, von einem Punkte aus und in einer einzigen, streng in sich geschlossenen Gedankenreihe die Welt zu begreifen. Als das eigentliche Grundproblem der kritischen Philosophie betrachtete er aber von Anfang an dasjenige, das sich bei Kant doch im Grunde erst nachträglich als solches

*) Es kommen hier in Betracht die Schriften „über den Begriff der Wissenschaftslehre“ und die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794, sowie die weiteren die Wissenschaftslehre behandelnden Schriften von 1795—97. Die Darstellungen von 1801 an gehören der späteren Phase der Fichteschen Philosophie an.

herausgestellt hatte: das sittliche Problem. Darum ist es der Grundgedanke der Wissenschaftslehre, alle Schöpfungen des menschlichen Geistes von dem unmittelbaren Bewußtsein seiner selbst an durch alle Stufen des Erkennens und der praktischen Tätigkeit hindurch als Glieder einer einzigen, in sich notwendigen Entwicklung, als den Schlußpunkt dieser Entwicklung aber den sittlichen Willen darzutun, wie er sich innerlich in dem kategorischen Imperativ der Pflicht, nach außen in der sittlichen Handlung kundgibt, und schließlich in dem Inbegriff sittlichen Tuns überhaupt oder in der sittlichen Weltordnung abschließt. Damit verschwindet für Fichte Kants scholastischer Gegensatz der Begriffe des Phänomenalen und des Intelligibeln. Die Kluft zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen wird überbrückt, indem beide als die Stufen eines innerlich notwendigen Fortschritts sich darstellen. Wie nach Fichte das Subjekt und das Objekt Handlungen eines und desselben absoluten Ich sind, so bilden die sinnliche und die sittliche Welt, das Reich des Erkennens und des praktischen Handelns, einen einzigen Kreis von Tätigkeiten jenes Ich, in welchem jedes Glied mit dem vorangegangenen zusammenhängt. Eine letzte Spur des platonisch-kantischen Gegensatzes zwischen sinnlicher und geistiger Welt klingt freilich darin noch an, daß das theoretische Ich als leidendes, das praktische als tätiges sich empfindet. Doch auch dieser Unterschied wird ausgeglichen, da das erkennende Ich die Schranke, die ihm als wirkendes Objekt erscheint, schließlich durch seine eigene Tätigkeit erzeugt hat. Die Existenz des Sittlichen aber beruht gerade darauf, daß den Handlungen des Ich stets eine Schranke gesetzt ist, über die hinaus es einem Ziele zustrebt, in dessen unendlicher Ferne erst seine völlige Autonomie liegt. Darum ist alles sittliche Handeln Streben nach dem Ideal. Das Ideal ist die Bestimmung des Menschen, die immer erstrebt, wenn auch nie völlig erreicht wird. Fichtes Moralgesetz lautet daher: „Erfülle jedesmal deine Bestimmung!"*) Im Vergleich mit Kant bezeichnet diese Verflüssigung der Gegensätze zwischen dem Sinnlichen und Intelligibeln zweifellos einen bedeutsamen Fortschritt. Der Kampf zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen bleibt zwar bestehen, aber er verwandelt sich in einen Kampf zwischen gleichgearteten Gegnern. Denn er ist auf den Gegensatz zwischen einem sittlichen und einem sinnlichen Trieb zurückgeführt. Das sittliche Streben selbst kann aber nur

*) System der Sittenlehre von 1798, Werke, Bd. 4, S. 18 ff.

dann als ein Trieb aufgefaßt werden, wenn auch bei ihm die sinnliche Abhängigkeit oder, wie Fichte es ausdrückt, die der Tätigkeit des Ich sich entgegenstellende „Schranke" eine wesentliche Bedingung ist. Nur darin, daß der sittliche Trieb zugleich als der reine aufgefaßt wird, als ein Sehnen, das sich der sinnlichen Schranke zu entledigen strebt, und darin, daß schließlich das Sinnliche mit dem Bösen zusammenfließt, klingen Plato und Kant wieder an.

Doch jener Naturhaß, der die platonische Philosophie erfüllt hatte, nimmt auf dem Standpunkte dieses Idealismus eine wesentlich neue Gestalt an. Die Außenwelt, wie sie theoretisch als eine sich selbst beschränkende Tathandlung des Ich aufgefaßt wird, hat praktisch die Bedeutung eines Mittels für seine Tätigkeit, eines Materials für sein Handeln. Die Natur ist sich nicht selbst Zweck, sondern „die Dinge sind, was wir aus ihnen machen". Als sittliche Aufgabe für das Streben des Ich ergibt sich so, das Objekt ganz dem Subjekt dienstbar zu machen: die Vernunft strebt sich zu realisieren, indem sie in der natürlichen Welt die sittliche Weltordnung zur Verwirklichung bringt. Dies geschieht in einer Stufenfolge von Momenten, deren letztes im Unendlichen liegt, und deren jedem eine bestimmte ethische Bedeutung zukommt. So findet sich das Ich zunächst als selbstbewußte Individualität; als solche ist es aber nur möglich, insofern es eines unter mehreren vernünftigen Wesen ist. Indem jedes derselben sich die gleiche freie Wirksamkeit zuschreibt, wird das Verhältnis des Einzelnen zu der Gesamtheit zu einem Rechtsverhältnisse. Demnach wird hier ganz im Sinne des alten Naturrechts die Deduktion der Rechtsbegriffe lediglich auf die Forderung der Freiheit der Einzelnen gegründet. Immerhin gehen da und dort schon die Folgerungen über die Grenzen der überlieferten Theorie hinaus. Da jeder Mensch den gleichen Anspruch auf Freiheit hat, so werden Maßregeln erwogen, welche die Ungleichheit des Besitzes beseitigen. Da es nur die eine Vernunft ist, welche die Vielheit der Individuen entstehen ließ, so muß auch im Staate und schließlich in der ganzen Menschheit die Vernunft sich wieder als eine finden*). Eben darum würde das höchste Ideal des Zusammenlebens menschlicher Wesen da erreicht sein, „wo alle Staatsverbindungen überflüssig geworden sind"**).

*) Grundlage des Naturrechts (1796), Werke, III, S. 203.

**) Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794), Werke, VI, S. 306.

Sind Recht und Staat nach dieser den Individualismus des alten Naturrechts zum Subjektivismus steigernden Anschauung vorübergehende Einrichtungen, die selbst nur der Vorbereitung eines Zustandes dienen sollen, in welchem die freie Persönlichkeit sittlich reif genug ist, um solcher Schranken nicht mehr zu bedürfen, so begreift sich nun daraus vollkommen, daß in der Ethik selbst oder in der „Sittenlehre" Fichtes der Staat überhaupt keine Stelle findet. Umsomehr ist hier schon das Ganze von einer ausschließlich intellektuellen Auffassung des Sittlichen und von jener Hingabe des Einzelwillens an die eine und reine Vernunft durchdrungen, wie sie mehr an Spinoza als an Kant erinnern. Im Gegensatze zu dem natürlichen Trieb, der auf Genuß gehe, wird als der Erfolg des sittlichen Triebs die reine Zufriedenheit mit sich selbst geschildert. Denn der Genuß ist eine Folge der Beschränktheit der Natur, von der sich der sittliche Trieb zu befreien strebt. Alle natürlichen Triebe, selbst das Mitleid, sind daher an sich unsittlich und nur zu dulden, weil der Mensch immer ein beschränktes Wesen bleibt. Auch als solches hat er aber die höchste ihm mögliche Stufe dann erreicht, wenn er nur noch um der Pflicht willen handelt, nicht sich seiner Tat freut, sondern sie kalt billigt. „In Handlungen nennt man das so Gebilligte recht, in Erkenntnissen wahr"*). Frägt man aber, was denn das Rechte sei, so lautet die Antwort: was du unmittelbar in deinem Gewissen als Pflicht erkennst, — ein kategorischer Imperativ, bei welchem die Formulierung eines Sittengesetzes von bestimmtem Inhalt geflissentlich vermieden ist. Weit, womöglich weiter noch als Kant weist darum Fichte die Neigung zurück. Umso höher steht auch ihm die Pflicht. Vernunft und Wille, die ja an sich eins miteinander sind, rufen uns zu, die Welt sei das Material unserer Pflicht, das wir streben sollen zu einer sichtbaren Gestaltung des Sittlichen zu erheben. In diesem Streben betätigen wir uns schöpferisch, und sind wir selbst ein Teil des Ganzen, das wir die sittliche Weltordnung nennen, und das für Fichte mit Gott zusammenfällt.

War der alles nivellierende Individualismus der Verstandesaufklärung in dem romantischen Ideal der freien Persönlichkeit in sein Gegenteil umgeschlagen, so ist, wie man deutlich sieht, dieses Ideal hier bereits im Begriff, wieder in einem allgemeineren Menschheitsideal unterzutauchen. Der höchste sittliche Zweck ist nicht mehr

*) System der Sittenlehre, S. 167.

die freie Persönlichkeit selbst, sondern deren unbedingte Hingabe an die Pflicht und an das Objekt dieser Pflicht, an die sittliche Weltordnung. Die schrankenlose Freiheit wird zur Gebundenheit durch die Pflicht. Dieser Übergang ist ein innerlich notwendiger. Indem Fichte den ethischen Gedanken Kants zu Ende denkt, fließen ihm schließlich die Gegensätze der absoluten Freiheit des Willens und seiner absoluten Gebundenheit an das All der Dinge, fließen Kant und Spinoza in eins zusammen. Aber in dem Augenblick, wo sich dieser Übergang vollzieht, wird auch der religiöse Gedanke, mit dem Kant der Aufklärungstheologie den Untergang bereitet und doch auch wiederum eine letzte Stütze zu geben versucht hatte, vollendet. Das religiöse Ziel der Verstandesaufklärung war eine Vernunftreligion gewesen, die zugleich den natürlichen Sittengeboten eine feste Stütze geben sollte. Diesen Gedanken hatte Kant in dem Sinne weitergebildet und umgewandelt, daß er die Stütze der Vernunftreligion in der Moral erblickte, so daß für ihn nunmehr das Sittengesetz nicht mehr deshalb verpflichtend war, weil er in ihm ein religiöses Gebot sah, sondern daß ihm umgekehrt die unbedingt verpflichtende Norm desselben als ein direkter Beweis seines überempirischen Ursprungs, also jener übersinnlichen Welt selbst galt, die der religiöse Glaube verlangt. Aus dem so statuierten Verhältnis zwischen Religion und Moral zog nun Fichte die strenge, philosophisch in der Tat unabweisliche Folgerung. Wenn das Sittengesetz der einzige Beweis für die Existenz Gottes ist, so besteht für uns nicht der geringste Grund, Gott und das Sittengesetz überhaupt noch zu scheiden. Vielmehr ist dann Gott das Sittengesetz, die sittliche Weltordnung selbst; und da dieser Begriff einer Personifikation schlechthin widerstreitet, so wird, wie Fichte in den Streitschriften zur Verteidigung seines Standpunktes mit rücksichtsloser Schärfe ausführt, der Glaube an einen persönlichen Gott zum Aberglauben, sein Kultus zum Götzendienst*). Mochte Kant der Behauptung Fichtes, die Wissenschaftslehre sei ihrem wesentlichen Inhalte nach mit der kantischen Philosophie identisch, mit gutem Grund widersprochen haben, die Stellung, die Fichte im Atheismusstreit einnahm, hätte er, wenn er bloß kritischer Philosoph und nicht zugleich gläubiger Christ gewesen wäre, schwerlich als die notwendige Konsequenz aus seiner Forderung der Be-

*) Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798. Dazu „Appellation an das Publikum" und „Gerichtliche Verantwortung", 1799, Ges. Werke, Bd. 3.

gründung der Religion auf die Moral zurückweisen können. Mehr als sich selbst kann das Sittengesetz nicht beweisen. Vor allem aber liegt, wenn es ein a priori notwendiges Gesetz ist, hierin auch die Forderung, daß es einer andern, außerhalb seiner selbst liegenden Voraussetzung nicht bedarf. Was Kant als solche hinzufügte, das stammte aus seinem religiösen Glauben, der ihm feststand, ehe er an seinen moralischen Gottesbeweis gedacht hatte. War demnach von Fichte der Versuch, die Religion auf Moral zu gründen, sicherlich konsequent zu Ende geführt, so war damit zugleich gezeigt, daß dieser Versuch dazu führen mußte, die Religion überhaupt in der Moral aufgehen zu lassen. Hierdurch war für jeden, der sehen wollte, bewiesen, daß der von Kant eingeschlagene Weg, die Religion vor den Fallstricken zu retten, die ihr der Skeptizismus der Verstandesaufklärung gestellt hatte, ein Irrweg gewesen war. Dies hat sich denn wohl sehr bald auch als Fichtes eigene Überzeugung herausgebildet. Denn die Schriften über den Atheismusstreit bilden den Wendepunkt, wo sich in der Weltanschauung dieses Denkers ein Wandel vollzieht, in welchem zugleich der allgemeine Wandel der Zeiten sich spiegelt.

c. Von der Freiheit zur Gebundenheit.

In ihren Gedanken über Staat und Recht, über Sittlichkeit und Religion war die romantische Philosophie ursprünglich von den Voraussetzungen der Verstandesaufklärung ausgegangen. Aber indem sich ihr mehr und mehr die alten Formen mit einem neuen Inhalt erfüllten, wurde sie sich des inneren Gegensatzes gegen die vorangegangene Zeit immer klarer bewusst; ihre anfängliche Hinneigung zu der Freiheitsidee des alten Naturrechts und des Zeitalters der Revolution verwandelte sich daher in einen tiefen Haß gegen alles Reflexionsmäßige, und es wuchs die durch die bisherige Entwicklung schon vorbereitete Hinneigung zu Mystik und Gefühlsschwärmerei und zu gleich gestimmten Richtungen vergangener Zeiten. In Fichtes „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" hat das Bewußtsein dieses tiefen Gegensatzes seinen leidenschaftlichsten Ausdruck gefunden. Diese Schrift bildet daher den schärfsten Gegensatz zu dem Jubelruf, mit dem der gleiche Schriftsteller wenig mehr als zehn Jahre zuvor die französische Revolution begrüßt hatte. Jetzt sind ihm alle jene Doktrinen der Aufklärung, aus denen er noch im „Naturrecht" Staat und Rechtsordnung deduziert hatte, verderbliche Irrlehren. Die Tendenz der Aufklärung, alles auf das gleiche Niveau oberflächlicher, verstandesmäßiger Reflexion herabzudrücken, erscheint ihm als ein Zeichen tiefsten geistigen Verfalls. „Nicht Aufklärung, sondern Ausklärung" sollte sie genannt werden — „Entleerung von allen Ideen und Idealen". Was sie erstrebt, ist „verstandesgemäß, aber vernunftwidrig"*).

So setzt denn die neue Bewegung, die der Aufklärung Krieg bis zur Vernichtung erklärt, in allem und jedem das Gegenteil von dem sich zum Ziel, was jene geglaubt und erstrebt hatte. Staat und Religion waren aber die zwei Lebensgebiete gewesen, auf die, wie man meinte, die Aufklärung am verderblichsten gewirkt hatte. Hier vor allem glaubte man daher einer völligen Wiedererneuerung der alten Sitte und der schlichten, hingebenden Frömmigkeit früherer Tage zu bedürfen. In beiden Beziehungen ist für diese Wendung des Geistes der Zeit Fichte ein sprechender Zeuge. Allerdings ist er es nicht in dem Sinne, daß er die in der romantischen Geistesströmung mehr und mehr an die Oberfläche tretenden reaktionären und absolutistischen Tendenzen und die mittelalterlich katholisierenden Neigungen irgendwie teilte. Noch lebt doch in ihm selbst allzu viel von dem gewalttätigen Geist der Revolution und von jenem Streben der von ihm so lebhaft bekämpften Aufklärung, das Leben nach selbstgeschaffenen Idealen einzurichten. Aber die Richtung, in der sich seine Gedanken bewegen, ist ganz die der neuen Zeit. Auf politischem Gebiet beseelt ihn nur noch das Gefühl der Hingabe an Volk und Staat und in diesen an die Ideale der Menschheit. Am frühesten äußert sich dieser neue Geist, zugleich geweckt durch die Rückwirkungen der Revolution, auf wirtschaftlichem Gebiet. Da zeichnet er in seinem „geschlossenen Handelsstaat" das Bild eines nach außen abgeschlossenen, ganz aus eigener Arbeit sich erhaltenden staatlichen Gemeinwesens, das nach außen nur als einheitliches Ganzes mit anderen Völkern in Verkehr tritt, eines Gemeinwesens, in welchem jeder Notleidende das Recht auf Erhaltung und jeder Arbeitsfähige das Recht und die Pflicht zur Arbeit besitzt. Es ist das erste System des Staatssozialismus, welches das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat**). Die Zeit selbst war freilich zur Aufnahme solcher kollektivistischer Ideen wenig geneigt, und für den Urheber

*) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Vorlesungen gehalten zu Berlin, 1804, Werke, Bd. 7.

**) Der geschlossene Handelsstaat, 1800, Werke, Bd. 2.

dieser Vorschläge selbst traten bald unter dem Eindruck des politischen Niedergangs der Nation die geistigen Interessen in den Vordergrund. Nicht in äußeren Reformen, sondern in der völligen Wiedergeburt des nationalen Lebens, zu dem eine neue Erziehung verhelfen sollte, sah er nunmehr das Heil der Zukunft, und in dem Staate sah er jetzt in erster Linie nicht, wie die Aufklärungszeit, eine Einrichtung zum Schutze des Einzelnen, sondern eine Organisation zur Erziehung seiner Bürger und zur Pflege des idealen Strebens nach den gemeinsamen Gütern der Menschheit. „Wer nur an sich als Person denkt,“ heißt es schon in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters,“ „der ist im Grunde nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch;“ und: „es gibt nur eine Tugend, die, sich selbst als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das, nur an sich selbst zu denken.“ „Jeder weltgeschichtliche Held aber ist ein Bild der Aufopferung — ein Werkzeug und lebendiger Ausdruck der Gattung;“ darum: „wer in dem Glauben an die Gattung und im Bewußtsein der Einheit mit ihr und mit dem Urquell alles Lebens sein Feld ackert, der ist unendlich viel edler und seliger, als wer ohne diesen Glauben Berge versetzt!“

Hier fließen nun zugleich die politischen mit den religiösen Idealen zusammen. Wie die einzelne Nation als ein Glied der Menschheit, und der Einzelne wieder als ein Werkzeug im Dienste beider sich fühlen soll, so ist ihm dieses Gefühl der Hingabe ein solches der Einheit mit Gott. Das Ich, das sich dereinst als selbstherrlicher Schöpfer der Welt gefühlt, wird zu einer Ausstrahlung des unendlichen Seins, und im Gefühl dieser Einheit mit dem Unendlichen genießt der Mensch schon hier jenes unendliche Leben, das die Bürgschaft seiner Wahrheit und Unvergänglichkeit in sich selbst trägt*). Wie weit ab liegt doch dieses an den platonischen Staat erinnernde Ideal der völligen Hingabe des Einzelnen an das Ganze von jenem früheren Staat, der allmählich sich selbst überflüssig machen soll, wie weit diese mystische Religiosität des Aufgehens der individuellen Persönlichkeit in Gott von der Idee, daß Gott die unpersönliche sittliche Weltordnung selbst sei! Aber das

*) Unter den politischen Schriften aus dieser Periode Fichtes sind, neben den Reden an die deutsche Nation von 1808 (Werke, Bd. 7), besonders hervorzuheben die Staatslehre von 1813 (Bd. 4) und die Exkurse zur Staatslehre (Bd. 7). Zur Religionsphilosophie die Vorlesungen über die Bestimmung des Menschen, 1800 (Werke, Bd. 2), die Anweisung zum seligen Leben, 1806 (Werke, Bd. 5), und die Tatsachen des Bewußtseins, 1810 (Bd. 2).

eine ist unzweifelhaft: wie dort die Religion in der Moral, so verschwindet umgekehrt hier das Sittliche im religiösen Gefühl. Das ist der Weg von Kant zu Spinoza, allerdings nicht ganz der von dem wirklichen Kant zum wirklichen Spinoza, sondern von der letzten Konsequenz kantischer Gedanken zum verborgenen Motiv spinozistischer Gotteslehre. Doch der Gegensatz bleibt nur umso größer, und umso wunderbarer die Tatsache, daß sich der Philosoph, in dessen Denken sich alle diese Wandlungen vollzogen hatten, kaum ihrer als Wandlungen bewußt wurde. So mächtig war die Naturgewalt der geistigen Umwälzungen gewesen, die diese Zeit und in der Zeit ihn selber erfaßt hatte.

So ist denn auch in jenen beiden Richtungen, in der des politischen und in der des religiösen Denkens, die gleiche Bewegung in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die vorherrschende geblieben. Sie ergreift Kunst und Wissenschaft, Staat und Kirche, und sie breitet sich aus über alle europäischen Nationen. In Deutschland weist die in enger Fühlung mit der Romantik stehende historische Rechtsschule auf die aus den allgemeinen Bedingungen des nationalen Lebens entspringende Entwicklung des Rechts hin. Sie stellt den künstlichen und willkürlichen Konstruktionen der Naturrechtstheorie die aus Sitte und natürlichem Rechtsgefühl entsprungene positive Rechtsordnung gegenüber. Für den Staat suchen Männer wie Ludwig von Haller und Julius Stahl den gleichen Gedanken fruchtbar zu machen, indem sie die religiösen Grundlagen der positiven Staatsordnung im Gegensatze zu dem weltlichen Staatsprinzip der Aufklärungszeit betonen*). In Frankreich nehmen die Wortführer der Literatur in der Epoche der Restauration, die Chateaubriand und Lamennais, de Maistre und Bonald, eine ähnliche Stellung ein. Rousseau und die Verstandesaufklärung des 18. Jahrhunderts gleichzeitig bekämpfend, suchen sie mit den Waffen rhetorischer Deklamation und juristischer Deduktion dem Prinzip der Autorität in Kirche und Staat zum Sieg zu verhelfen. Ein weiterer Ausläufer der deutschen Romantik nach religiöser Seite hin ist die spätere positive Philosophie Schellings und das verwandte mystisch-theosophische Gedankensystem Jos. von Bahders. So bemerkenswerte Zeugnisse der Zeit aber diese Erscheinungen sind, so wird doch, wie zumeist in der religiösen Mystik, auch hier das Ethische durch

*) L. v. Haller, Restauration der Staatswissenschaften, 1821—25. Jul. Stahl, Philosophie des Rechts, 1830, 3 Bde.

die religiösen Ideen in den Hintergrund gedrängt. Umso einflußreicher treten inmittten solch vorübergehender Strömungen zwei Schöpfungen hervor, die als die größten ethischen Leistungen der Romantik gelten dürfen: die eine besteht in der Geltendmachung der Entwicklungsidee für das Gesamtgebiet des geistigen und demnach auch des sittlichen Lebens; die andere in einer neuen Auffassung vom Wesen der Religion, welche die völlige Autonomie derselben gegenüber der Moral erstrebt, und damit zugleich an der Autonomie der letzteren festhält.

d. Die Entwicklungsidee und die Geschichte als Theodizee.

In keinem Punkte fühlte sich die Romantik in stärkerem Gegensatze zu der Verstandesaufklärung, als in dem Verhältnis zu fremden Kulturen und zu vergangenen Zeiten. Hatte die Aufklärung im Genusse der eigenen Vortrefflichkeit geschwelgt, so schätzt die Romantik das Fremde und Ferne um so höher, je mehr es zugleich von dem Zauber des Ursprünglichen oder des Geheimnisvollen umgeben ist. Wie aus diesem enthusiastischen Drang, die der Gegenwart fremd gewordenen geistigen Schätze wiederzugewinnen, allmählich als eine der größten Leistungen der Romantik die Entwicklung des geschichtlichen Sinns und die Pflege der historischen und der vergleichenden Wissenschaften hervorwächst, so reflektiert sich von frühe an das gleiche Streben in den mannigfachsten philosophischen Geschichtskonstruktionen, in denen freilich mit der wirklichen Geschichte meist nicht weniger willkürlich verfahren wird, wie in dem Vorbild aller dieser neueren Geschichtsphilosophien, in Augustins „Civitas Dei". War doch selbst Herder, der vor allem in diesem Punkt bereits der Romantik verwandt ist, in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" nicht um die Klippe herumgekommen, mehr seine eigenen Ideen der Geschichte unterzulegen, als aus dieser die in ihr selbst lebenden zu schöpfen. Das steigerte sich noch beträchtlich in der Geschichtsphilosophie der eigentlichen Romantik; und zuweilen geschah es, daß die Geschichte selbst, die doch Herder immerhin durch eine Fülle geistvoller Betrachtungen zu erleuchten versucht hatte, ganz hinter den Konstruktionen verschwand, die aus irgend einer allgemeinen Idee oder manchmal sogar aus einem einzelnen Motiv heraus entworfen waren. So ist der Abriß der Geschichtsphilosophie, den Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" gibt, wesentlich von

der polemischen Tendenz beherrscht, die Aufklärung und seine eigene Zeit als die Periode tiefsten geistigen Verfalls, als die der „vollendeten Sündhaftigkeit" erscheinen zu lassen, um alles Vorangehende wie Zukünftige danach als eine Reihe auf- und absteigender Stufen zu kennzeichnen. Schelling aber hat in seinem „System des transzendentalen Idealismus" das Wort gesprochen, das den Gedanken der neuen Geschichtsphilosophie, wie er von da an in immer neuen Versuchen variiert wird, klar ausdrückt: „die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten." Und: „der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis vom Dasein Gottes"*). Es sind zwei Gedanken, die sich in diesen Sätzen begegnen. Der erste ist ein geschichtsphilosophischer: alle Geschichte ist eine dem Geschehen selbst immanente, innerlich notwendige Ideenentwicklung. Da diese Entwicklung niemals vollendet ist, so ist sie uns freilich nie als eine abgeschlossene gegeben: immerhin, je gesetzmäßiger man sie sich denkt, um so sicherer wird ja aus dem Zurückgelegten auf das Zukünftige zu schließen sein. Das ist die jeder Geschichtsphilosophie, nicht bloß der romantischen, eigene Entwicklungsidee, die als solche natürlich immer auch den Versuch einer Geschichtskonstruktion in sich schließt. Dazu kommt aber noch jener zweite, religionsphilosophische Gedanke, der wenigstens in dieser Form der romantischen Geschichtsphilosophie spezifisch eigen ist: das ist der, daß die Geschichte selbst, wenn nicht die einzige, so jedenfalls die hauptsächlichste Verwirklichung Gottes ist. Die Geschichte ist die wahre Theodizee. Beide Gedanken bilden überall, in der positiven Wissenschaft wie in der philosophischen Spekulation, die stillschweigenden oder ausdrücklichen Voraussetzungen, mit denen man dem geistigen Leben in Kunst und Wissenschaft, in Staat und Geschichte gegenüber tritt. Es sind zugleich die zwei Gedanken, in denen nunmehr der Gegensatz gegen die Verstandesaufklärung wiederum auf das schärfste hervortritt. In dieser hatte sich die Entwicklungsidee zu jenem moralischen Perfektionismus verengt, der den Wert des Daseins in den einzelnen, gegenwärtigen Menschen verlegt. Ihre Theodizee aber war nicht das Werden Gottes in der Geschichte, sondern sein schöpferisches Wirken in der Natur gewesen. In diesem letzten Punkte stand Herder noch mitten inne zwischen der alten und der neuen Zeit. Er verband in gewissem

*) Schellings Werke, Bd. 3, S. 603.

Sinn die Theodizee der Natur mit der Theodizee der Geschichte, indem er den Menschen gleichzeitig als ein Geschöpf der Natur, durch die Naturbedingungen in seiner Entwicklung bestimmt, und als ein geschichtliches, geistiges Wesen zu begreifen suchte. Aber dieser Übergang von der Theodizee der Natur zur Theodizee der Geschichte führte noch eine andere Umwälzung der Ideen mit sich. Sie hat sich bei Fichte deutlich schon vorbereitet, und sie vollendet sich in Hegel. Die Theodizee der Natur erkennt Gott aus seinen Werken. Der Theodizee der Geschichte ist diese nicht bloß das Wirken, sondern das Werden Gottes. Die Geschichte ist Gott selbst, der Geist in seiner absoluten Entwicklung. Die Natur aber ist bloß Vorstufe des Geistes. Fichte hatte bereits die Unterscheidung der sittlichen Weltordnung von einem Weltordner als eine unzulässige Verdoppelung der Begriffe bekämpft. Im selben Sinn beseitigte Hegel die Unterscheidung der Dinge an sich und der Erscheinungen, des Absoluten selbst und seiner Entfaltung in der Unendlichkeit des Einzelnen. Freilich werden diese Gedanken in verhängnisvoller Weise durch jenes dialektische Vorurteil verdunkelt, das Hegel ebenfalls von Fichte herübergenommen hat: durch den Wahn, alle Gesetzmäßigkeit in Natur und Geschichte müsse in einen Begriffsschematismus gebracht werden können, dem eine logische Selbstentwicklung immanent sei. Aber wenn man von diesem jenem Grundgedanken der Einheit von Wesen und Erscheinung eigentlich völlig inadäquaten dialektischen Vorurteil absieht, in dem sich bei Hegel noch einmal die Begriffsphantastik der romantischen Philosophie wiederholt, so bilden die Auffassung der unmittelbaren Wirklichkeit von Sein und Erscheinung und die Annahme einer allem Seienden immanenten notwendigen Entwicklung die beiden Pole dieser Weltanschauung. Das ihr nächstverwandte System in der vorangegangenen Zeit ist der Spinozismus. Doch dieser ist Theodizee der Natur, nicht Theodizee der Geschichte. Darum ist das spinozistische Sein hier zum Werden, zur immanenten Entwicklung geworden. Von der Idee der Notwendigkeit sind beide Weltanschauungen erfüllt. Im Lichte dieser Idee erscheinen übersinnliche und sinnliche Welt nicht als Gegensätze, sondern als Stufen einer einzigen Entwicklung, in der das Sittliche und das Vernünftige, das Vernünftige und das Wirkliche im Grunde zusammenfallen. Der Wert alles Wirklichen aber bemißt sich nach der Stellung, die es in der Gesamtentwicklung des geistigen Lebens einnimmt. Darum steht hier die Einzelpersönlichkeit zurück gegenüber der Gesamtheit, dem Staate, und der Staat gewinnt wieder seinen bleibenden Wert durch seine Stellung in der Geschichte. Die individuelle Sittlichkeit jedoch, die „Moralität“, wie sie Hegel mit einem absichtlich etwas geringschätzigen Ausdruck nennt, nimmt, ebenso wie das Privatrecht als Form der individuellen Willensbetätigung, in der Gesamtentwicklung des sittlichen Lebens eine tiefere Rangstufe ein. In seinen wertvolleren, weil umfassenderen Gestaltungen beginnt dieses erst in dem Gebiet der „objektiven Sittlichkeit“, in den Ordnungen des menschlichen Gemeinlebens, Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Staat, endlich in dem sittlichen Geist der Geschichte*). Denn die wahre Quelle der Sittlichkeit ist nicht der subjektive, sondern der objektive Wille oder jenes unpersönliche Walten der allgemeinen Weltvernunft, als deren Träger und Vollbringer die Willen der Einzelnen zu betrachten sind. In dieser allgemeinen Auffassung des Sittlichen erneuert sich der Grundgedanke der platonischen Staatslehre, daß das Gute nur im Staate, nicht als Gut des Einzelnen, sondern als ein in der politischen Gemeinschaft selbst objektiv gewordenes Gut, zu erreichen sei. Aber die platonische Staatsidee erweitert sich zugleich zur Idee des geschichtlichen Gesamtlebens der Menschheit, und sie nimmt dadurch die Idee der Entwicklung in sich auf. Das Subjekt dieser Entwicklung ist jedoch nicht die individuelle Persönlichkeit, sondern in letzter Instanz der Geist der Geschichte, der Weltgeist, um dessen Thron die einzelnen Völker als die „Zeugen und Zieraten seiner Herrlichkeit“ stehen. Jedes Volk repräsentiert in der Stufenfolge dieser Entwicklungen des Weltgeistes eine bestimmte Idee; und in jeder der Hauptperioden der Weltgeschichte ist wieder ein führender Volksgeist der Hauptträger dieser herrschenden Idee: so im Altertum nacheinander der orientalische, der griechische, der römische, in der Neuzeit der germanische. Kunst, Religion und Philosophie aber sind zu jeder Zeit die drei Formen und zugleich die drei Stufen des geistigen Lebens, die den Inhalt der Idee zum Ausdruck bringen: die Kunst als unmittelbare, sinnliche Anschauung, die Religion als phantasievoll verknüpfendes, vorstellendes Denken, endlich die Philosophie als begriffliche Erkenntnis. Alle diese Stufen des geistigen Lebens samt jenen Ordnungen in Recht, Staat und Gesellschaft, die ihre substantielle Grundlage bilden, sind schließlich Momente des

*) Rechtsphilosophie, S. 312. Enzyklopädie der philos. Wissenschaften, III, S. 376, Werke, Bd. 7, Abt. 2.

einen absoluten Weltgeistes, der sein eigenes Wesen in der Weltgeschichte entfaltet. Die Triebfeder der Entwicklung ist demnach auch nicht die subjektive Willensfreiheit, sondern die der Vernunft immanente logische Notwendigkeit*).

In ethischer Hinsicht liegt der Schwerpunkt dieser Weltanschauung offenbar in der gänzlichen Beseitigung des subjektiven Standpunktes der vorangegangenen Ethik. Das Ethos an sich ist kein individuelles mehr, sondern die Individuen sind nur seine Träger und Vollbringer; es selbst aber in allen seinen Gestaltungen ist Weltwille, Objektivierung der absoluten Vernunft, Entfaltung der Gottheit in der Menschheit und ihrer Geschichte. Staat, Gesellschaft, Geschichte sind daher nicht Mittel für die Zwecke des Einzelnen, sondern sie tragen ihre Zwecke in sich selbst, denen gegenüber die Einzelnen als dienende Kräfte erscheinen.

Diese Frage nach dem selbständigen Ethos der menschlichen Gemeinschaftsformen zum ersten Male nach langer Zeit wieder angeregt zu haben, ist zweifellos ein hohes Verdienst der Romantik. Ob aber freilich die hier zur Geltung gelangte Anschauung von dem übergeordneten Wert der Gemeinschaft nicht selbst ihr Ziel überholt, indem für sie die individuelle Seite der Sittlichkeit zu sehr verschwindet, ist eine wohl aufzuwerfende Frage. Spinoza, dessen Weltanschauung von religiösen Bedürfnissen getragen war, hatte das Sittliche mit der subjektiven religiösen Versenkung in die Idee des Absoluten verschmolzen. Dadurch war es bei ihm ein durchaus innerlicher Vorgang geworden. Bei Hegel fällt es mit der objektiven historischen Entfaltung des Absoluten zusammen. Es ist aber zugleich so sehr aufgegangen in dem Historischen und Tatsächlichen, daß der ethische Wertunterschied zwischen den verschiedenen Bestandteilen des wirklichen Lebens zurücktritt. Insbesondere leidet an dieser Erhebung des Vergänglichen, durch vorübergehende geschichtliche Einflüsse Bedingten in das Reich der absoluten Vernunft Hegels Konstruktion des Staates, die den abstrakten Beamtenstaat der Restaurationszeit mit seinen leeren, des Zusammenhangs mit der lebendigen Entwicklung des Volksgeistes entbehrenden Verfassungsformen eigentlich zum Urbild des Staates überhaupt macht, und die dessen Grundlage nicht in der inneren geistigen Zusammengehörigkeit eines selbständigen Volkstums, sondern in der

*) Rechtsphilosophie, S. 430 ff. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, Bd. 9, Einleitung und Schluß.

äußeren Verfassung und der Gewöhnung an gemeinsame Institutionen erblickt*). Wenn Hegel selbst die Einzelnen als die Träger einer allgemeinen Weltvernunft betrachtet, so kann man daher mindestens von seinem eigenen System sagen, daß es der Träger auch von solchen Zeitideen gewesen ist, die von vergänglicher Art waren, und in denen sich politische Zustände spiegelten, die zu den weltumspannenden Ideen dieser Geschichtsphilosophie in einem merkwürdigen Kontraste standen.

Vielleicht ist es dieser selbe Kontrast, der gerade in einer Zeit, wo das nationale Leben in Deutschland nach dem Aufschwung der Befreiungskriege einer trostlosen Stagnation verfallen war, neben so manchen politischen Utopien, die in der Flugschriftenliteratur jener Tage auftauchten und wieder versanken, auch solche groß angelegte geschichtsphilosophische Systeme erzeugte, unter denen das Hegelsche zwar das bedeutendste und einflußreichste, aber keineswegs das einzige blieb. Doch hat es unter den sonstigen Leistungen dieser Richtung nur eine trotz der wunderlichen Eigenheiten und der Phantastik ihres Urhebers zu einer ausgebreiteteren Wirkung gebracht: die Philosophie Chr. Fr. Krauses. Die seltsame, selbsterfundene Terminologie, in die sie gekleidet ist, die völlig unmethodische Weise der Darstellung sind vielleicht für diese Zeit der abklingenden deutschen Romantik und ihr aus den engsten und dürftigsten kleinbürgerlichen Verhältnissen bisweilen schrankenlos ins Unendliche schweifendes Denken ebenso charakteristisch, wie sie die Werke dieses Philosophen für uns heute ungenießbar machen. Daß er für Swedenborgs Offenbarungen schwärmt, und daß er sich in seiner Rechtsphilosophie mit den Rechtsverhältnissen der auf andern Weltkörpern lebenden Menschheit beschäftigt, solche Züge kennzeichnen hinreichend die Phantastik seines Denkens. Bringt man diese Dinge in Abzug, so bleibt aber ein Schatz bedeutsamer Gedanken übrig, die auch in der Ethik nicht vergessen werden sollten. Krause selbst bezeichnete seine Philosophie als „Panentheismus". Er wollte damit andeuten, daß er die innigste Verbindung von Gott, Welt und Einzelwesen annehme, ohne daß ihm doch, wie dem Pantheismus, Gott in der Welt und das Einzelwesen in der Einheit jener beiden verschwinde. Von diesem Gedanken, der ja sichtlich an neuplatonische Emanationsideen erinnert, sind nun alle seine ethischen Anschauungen durchdrungen**).

*) Rechtsphilosophie, S. 312 ff.
**) Man vergl. bes. Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, herausgeg.

Das Gute geschieht, indem der Urwille Gottes in den menschlichen Willen herüberwirkt; darum ist das Gute allgemeines Gesetz, und es muß um seiner selbst willen gewollt werden*). Das Böse aber entsteht durch die Beschränkung des einzelnen Wesens, und es verschwindet daher in dem Zusammenhang des Ganzen wie eine aufgehobene Dissonanz; ja der optimistische Philosoph lebt der Überzeugung, daß schon im wirklichen Leben durch die Fortschritte von Erziehung und Bildung, Wissenschaft und Kunst das Übel immer seltener und mehr und mehr als eine bloß krankhafte Erscheinung erkannt werde**).

Sind nun auch diese Ideen keineswegs neu, so ist doch einigermaßen neu deren Anwendung auf das Gesamtleben der Menschheit, wie es sich in Recht, Staat und Geschichte betätigt. Alles Recht stammt aus Gott, aus welchem auch die Gliederung der Gesellschaft bis zur Einzelpersönlichkeit herab und das geschichtliche Leben der Menschheit hervorgeht. In dem organischen Aufbau der Gesellschaft hat aber das Umfassendere einen höheren Wert und darum auch höhere Rechte als das Begrenztere. So ist der ganzen Menschheit der einzelne Staat, diesem seine besonderen Gliederungen, letzteren endlich die Einzelpersönlichkeit untergeordnet. Das Recht überhaupt umfaßt jedoch nicht bloß die äußeren, sondern auch die inneren Lebensbedingungen: es soll jeden in den Stand setzen, seine geistige Eigentümlichkeit vollständig „darzuleben" und so dem Beruf gerecht zu werden, der ihm in dem organischen Ganzen der Menschheit zu teil geworden***). Selbst gegenüber dem Verbrecher darf vermöge dieses Urrechts der Persönlichkeit eine Freiheitsbeschränkung immer nur als Mittel, nie als Zweck angewandt werden. Er sei als ein Unmündiger zu betrachten, der womöglich durch Erziehung, durch Aufklärung über seine und der Andern wirkliche Rechte seinem Beruf wiederzugeben sei†). Wie der Einzelne im Staate und der Staat im Organismus der Menschheit aufgeht, so wiederholen sich endlich im geschichtlichen Leben der letzteren die Lebensperioden des Einzelnen, ein Keim-, Wachstums- und Reifealter, nach deren Ablauf voraussicht-

von Leonhardi, 1843, S. 155. System der Rechtsphilosophie, herausgeg. von Röder, 1874, S. 73, 463 ff. System der Sittenlehre, 1810.

*) System der Sittenlehre, S. 279 ff.

**) Ebend. S. 350 ff.

***) System der Sittenlehre, S. 414.

†) Rechtsphilosophie, S. 310. Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, S. 307 ff.

lich die nämlichen Evolutionen auf einer höheren Stufe und so ins Unendliche fort eintreten werden*).

Das leitende Motiv dieser Ausführungen besteht sichtlich in dem Streben, dem Ethischen in allen seinen Gestaltungen, der sittlichen Einzelpersönlichkeit ebenso wie den Verwirklichungen sittlicher Ideen in Recht, Staat und Gesellschaft, gleichmäßig gerecht zu werden, und in diesem „Gliedbau" des Sittlichen jedem Gebiet die ihm im Verhältnis zum Ganzen zukommende Stelle zu sichern. In diesem Streben, sowie in der geschichtsphilosophischen Grundlegung seines Systems stimmt Krause im allgemeinen mit Hegel überein. Aber wie weit steht er in der begrifflichen Fixierung seiner Gedanken hinter diesem zurück! Metaphysik, Ethik, Ästhetik, Rechts- und Staatslehre fließen ihm schließlich in einer mystischen Theosophie zusammen. Das Gute und Schöne wird zu einem unmittelbaren Anschauen Gottes, alle objektiven sittlichen Tatsachen zu einem „Darleben Gottes im Endlichen". Was das Gute und Schöne selbst sei, wie Recht und Staat in ihrer empirischen Wirklichkeit entstehen, erfahren wir nicht, es müßte denn sein, daß man das Eingreifen des Urwillens in den Einzelwillen oder das Darleben Gottes in der Geschichte für Erklärungen halten wollte. Dennoch tritt ein Moment auch in dieser Philosophie bedeutsam hervor. Es ist dies die Vertiefung in die Probleme der objektiven Sittlichkeit in Recht, Staat und Geschichte. Hierin berührt sich Krause abermals mit Hegel, von dem ihn jedoch seine höhere Schätzung der sittlichen Einzelpersönlichkeit trennt. Durch diese wird namentlich auch seine Rechtsauffassung eine wesentlich andere. Während Hegel an dem abstrakten, dem Privatrecht entnommenen Rechtsbegriff der alten Naturrechtstheorie immer noch festhält, und nur das öffentliche Recht seinen geschichtsphilosophischen Anschauungen einordnet, ist für Krause das Recht überhaupt „das organische Ganze aller von der menschlichen Freiheit abhängigen Lebenserscheinungen", und er betont im Sinne dieses allgemeinen Begriffs die Zusammengehörigkeit und die hohe ethische Bedeutung aller Rechtsverhältnisse. Auch das Privatrecht ist ihm kein bloß individuelles Recht, sondern es ist zugleich ein Bestandteil der öffentlichen Rechtsordnung, und es ist daher von den gleichen sittlichen Ideen wie diese getragen.

In diesen Gedanken weist Krause wohl zum ersten Male wieder

*) System der Sittenlehre, S. 541.

seit Leibniz und vollständiger als dieser auf den einheitlichen Zusammenhang der Rechtsgebiete und auf die allen Rechtsbegriffen gemeinsame ethische Grundlage hin. Er gibt damit unzweifelhaft zugleich einer Rechtsauffassung Ausdruck, die sich in der modernen Rechtswissenschaft weit über den Kreis der näheren Schüler und Anhänger des Philosophen hinaus verbreitet hat, und in welcher der wesentliche Gegensatz der neuen gegen die alte, ursprünglich dem römischen Privatrecht entnommene und dann in der Aufklärungszeit auf alle Rechtsgebiete übertragene Auffassung besteht. Hegel schon hatte das öffentliche Recht aus dieser Gebundenheit individualistischer Voraussetzungen befreit. Das Recht in seinem ganzen Umfange diesem Gesichtspunkte unterstellt und damit ein treibendes Motiv der neuen Zeit energisch ausgesprochen zu haben, das ist zweifellos ein Verdienst dieses im Leben vereinsamten und im übrigen durch seine schwärmerische Phantastik auf manche Abwege geratenen Philosophen*).

Mit dieser Stellung zum Recht hängt noch die andere Seite seiner Weltanschauung zusammen, daß er die einseitige Bevorzugung der „objektiven Sittlichkeit", von der die hegelsche Geschichtsphilosophie beherrscht ist, durch die energische Betonung des sittlichen Werts der Einzelpersönlichkeit zu vermeiden sucht. Damit verbindet sich dann zugleich das Streben, ähnlich wie den Begriff des Rechts, so auch den der Sittlichkeit als einen überall identischen und darum schließlich in seinen individuellen wie allgemeinen und objektiven Gestaltungen gleich wertvollen darzutun. Das gelingt nun freilich diesem Philosophen wiederum nur durch jene Auflösung des Sittlichen im Religiösen, die auch seine Begriffsbestimmung des Rechts ins unbestimmte zerfließen läßt. Schließlich ist eben diesem religiösen Denker alles, Moral, Recht und Geschichte, ein „Darleben Gottes". Darin tritt, nur in einer andern Form als bei Hegel, das Unvermögen der romantischen Geschichtsphilosophie zu Tage, das ethische Problem wirklich zu lösen. Denn die nächste Bedingung einer solchen Lösung bleibt nun einmal die klare Sonderung der Begriffe. Indem aber hier alle Lebensgebiete,

*) Unter den spezielleren rechtsphilosophischen Schülern Krauses, die sich durch die Popularisierung seiner Gedanken und durch die Abstreifung der Wunderlichkeiten seiner Darstellung ein Verdienst erworben haben, seien hier genannt Röder, Grundzüge des Naturrechts und der Rechtsphilosophie, 2. Aufl., 1863. Ahrens, Philosophie des Rechts und des Staats, 6. Aufl., 2 Bde., 1870—71.

Recht, Moral, Religion und allgemeine Kultur, als Stufen oder als unmittelbar verbundene Teile der geschichtlichen Entwicklung und in dieser wieder als eine Entfaltung Gottes in der Menschheit gedacht werden, verschwinden in dieser als Theodizee gedeuteten Geschichte alle spezifischen Merkmale der besonderen Lebensgebiete. Es bleibt immer dasselbe Absolute, das sich in dem Einzelnen nur in seinen verschiedenen Verwandlungen offenbart. So fließen denn nicht nur Sittlichkeit und Religion ineinander, sondern, indem die Geschichte zur Theodizee wird, verbreitet sich naturnotwendig die religiöse Idee über alles Gewordene und Werdende. Bedeutsam gibt daher auch Hegel jenen höchsten Lebensgebieten, die er wegen ihres allgemeingültigen Wertes den „absoluten Geist" nennt, der Kunst, Religion und Philosophie, den zusammenfassenden Namen „Religion". Ist die Geschichte das Werden Gottes als des Weltgeistes, so gehört schließlich alles zum Inhalt der Religion, und die Philosophie, die jenes Werden im Begriff zu erfassen sucht, steht zwar über der Religion im gewöhnlichen Sinne; aber im höheren und allgemeineren ist sie selbst doch nichts andres als die Vollendung der Religion, die Idee, in welcher der Mensch Gott und Gott sich selbst denkt. Mit dieser Ausdehnung der religiösen Idee über alle Lebenserscheinungen droht aber die Religion in dem, was ihren spezifischen Wert für das menschliche Gemüt ausmacht, wieder ebenso verloren zu gehen, wie dereinst dem naturalistischen Pantheismus der Aufklärungszeit. Dies ist daher der Punkt, wo sich diesem geschichtsphilosophischen Pantheismus eine andere, gleichfalls aus der Romantik erwachsene Anschauung entgegenstellt, die, von dem eigenartigen Gefühlswert der Religion ausgehend, diese als ein schlechthin selbständiges, mit keinem andern vergleichbares geistiges Gebiet auffaßt, um dann auf Grund dieser Autonomie zugleich die Unabhängigkeit von Religion und Moral zu verkünden.

e. Die Religion des Gefühls und die Scheidung von Religion und Moral.

Der Gedanke, daß die Religion kein Erzeugnis der Intelligenz, sondern eine Sache des Gefühls sei, war nicht neu. Praktisch war er in den mystischen Richtungen, die im Gegensatze zur äußeren Dogmengläubigkeit und Werkheiligkeit auf die Frömmigkeit der Gesinnung den Hauptwert legten, längst zum Ausdruck gekommen. Auch hatte vor allem in diesem Punkte der Rationalismus wie Ortho-

doxismus der Aufklärungszeit in der in Deutschland wie in Frankreich und England sich regenden Gefühlsphilosophie, in Männern wie Hamann, Herder und Jacobi, in Rousseau und in Thomas Reid, Männern, die in ihrer Opposition gegen die Verstandesaufklärung der Romantik verwandt sind und sie zum Teil vorbereiten, seine Gegner gefunden. Aber diesen Vertretern einer Religion des Gefühls war es im Grunde ebensowenig wie den mystischen und pietistischen kirchlichen Richtungen um eine Scheidung der Religion von andern Lebensgebieten zu tun. Vielmehr hielten sie namentlich in ethischer Beziehung durchaus an der dem Mystizismus eigenen Einheit der sittlichen und religiösen Gefühle fest; und selbst für das Verhältnis zwischen religiöser Überzeugung und theoretischer Welterkenntnis war ihnen entweder geradezu der Gedanke maßgebend, daß die Religion die beste Metaphysik sei, oder sie suchten, wie besonders Hamann und Jacobi, die religiöse Offenbarung als eine innere Erfahrung mit der äußeren, ebenfalls auf einem unmittelbaren Glauben beruhenden Sinneserfahrung in Analogie zu bringen und dadurch eine Art von Wahrheitsbeweis für sie zu führen. In allem dem trägt diese Gefühlsphilosophie selbst noch deutlich die Spuren der Aufklärung an sich, die sie bekämpft. So bedurfte es denn erst der energischen Herausarbeitung des Gegensatzes auf allen Gebieten, wie sie in der Romantik zu Tage getreten war, um über solche halbe Anlehnungen und Kompromisse hinwegzukommen und die Eigenart des religiösen Bedürfnisses nicht nur in seinem Ursprung aus dem Gefühl, sondern zugleich in der besonderen Natur dieses Gefühls und in seiner Scheidung von andern Lebenserscheinungen sicherzustellen. Dieser Schritt geschah in Fr. Schleiermachers „Reden über die Religion" *).

Es ist das klassische Werk der Romantik auf religiösem Gebiet, und es ist trotz seiner etwas sprunghaften, in der Form zum Teil verfehlten Art eine der größten wissenschaftlichen Leistungen der Romantik überhaupt. Denn es handelt sich hier um nichts geringeres als um eine neue, tiefere Erfassung des Begriffs der Religion, um eine eigentlich zum ersten Male mit sicherer Hand ausgeführte Ge-

*) Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799, 2. Aufl. 1806, 4. 1831. Die 2. Aufl. enthält mehrere Einschaltungen und Änderungen; an einigen Stellen ist auch der rückhaltlosere Ton der 1. Aufl. etwas abgeschwächt. Das abschließende Werk ist Schleiermachers Glaubenslehre, zuerst 1821—22 erschienen unter dem Titel: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, 2 Bde.

bietsscheidung von allem, womit sie bisher zusammengeworfen war, von der Mythologie ebensowohl wie von irgend einem bestimmten dogmatischen Lehrbegriff, von der Metaphysik, bezw. von dem, was bis dahin unter Metaphysik verstanden wurde, ebensowohl wie von der Moral. Sprach sich von vornherein eine tiefreligiöse Persönlichkeit in dem Werke aus, so gehörte doch zugleich der Geist der beginnenden Romantik dazu, dieses Werk zu vollbringen. Die Romantik gab seinem Urheber die Begeisterung der freien, allen überkommenen Vorurteilen abschwörenden Überzeugung. Sie gab ihm aber auch die tiefe Abneigung gegen die Verstandesaufklärung, und sie gab ihm endlich die sichtliche Abneigung gegen die Moraltheologie Kants. So ist denn die Scheidung der Religion von der Metaphysik wie von der Moral das Grundthema dieses Buches. Eine weitere Tendenz, mit der es sich vor allem „an die Gebildeten unter ihren Verächtern" wendet, besteht aber in der Hervorhebung der Unabhängigkeit der Religion von jeder Art dogmatischer Überlieferung und von jeder Art äußerer Ordnung, so daß das Lehrsystem der Kirche und ihre Organisation gegenüber der von allen solchen äußeren Formen unabhängigen religiösen Gesinnung nur noch einen untergeordneten Wert besitzt. Die Metaphysik hat die Erkenntnis der Welt, die Moral das Handeln in der Welt zum Inhalt. Der religiöse Mensch aber verhält sich weder erkennend noch wollend und handelnd. Gleichwohl bleibt das Universum der Inhalt, auf den sich jede, und auf den sich demnach auch die religiöse Tätigkeit des Menschen beziehen muß. Nicht der Gegenstand selbst, sondern nur das subjektive Verhalten zu diesem Gegenstand kann also die Religion von jenen andern Lebensgebieten scheiden. In der Tat, ihre eigenste Domäne ist nicht Denken noch Handeln, sondern unmittelbare Anschauung und Gefühl. „Jedes Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als einen Teil des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion." Oder, wie der gleiche Gedanke später, mit strengerer Beschränkung auf das Gefühl und unter Hervorhebung zugleich der spezifischen Art des religiösen Gefühls ausgedrückt wird: „Religion ist Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit." Die dieses Gefühl oder diese „fromme Erregung des Gemüts begleitende beifällige Gewißheit" ist der Glaube. Darum ist die Religion die persönlichste Angelegenheit des Menschen. Die Idee einer allgemein gleichen, gewisse stereotype Grundwahrheiten enthaltenden „natürlichen Religion", wie sie die Aufklärung ersonnen hat, ist ebenso verkehrt wie die Annahme, daß die Religion eine Sache des Verstandes

und nicht des Herzens sei. Wie das Licht sich in verschiedene Strahlen bricht, so muß auch die Religion sich in die verschiedenen positiven Religionen individualisieren, damit sie schließlich doch als die eine erscheine. Beruht die Religion ebensowenig auf einer metaphysischen Erkenntnis im Sinne der natürlichen Theologie der Aufklärung, wie auf moralischen Postulaten im Sinne der kantischen Moraltheologie, so sind nun auch die Begriffe Gott und Unsterblichkeit, in denen jene beiden übereinstimmend das Fundament aller Religion erblicken, für diese an sich unwesentlich. Denn der Gottesbegriff ist metaphysischen Ursprungs, es liegt in ihm von vornherein der Anspruch auf eine Erkenntnis Gottes. Die Unsterblichkeit aber als moralisches Postulat nach dem Ausdruck Kants ist an sich eigentlich antireligiös, weil sie der Abneigung gegen das entspringt, was das letzte Ziel aller Religion ist: gegen das Aufgehen der eigenen Persönlichkeit im Unendlichen. „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion."

Wir erkennen heute unschwer, daß die Schwierigkeiten dieser Religionsanschauung zu einem großen Teile in dem ihre Quelle haben, was zugleich ihre Stärke ausmacht: in der energischen Bekämpfung der rationalistischen Aufklärungstheologie und der Moraltheologie Kants, wobei diese aus einer weiteren historischen Perspektive betrachtet doch im Grunde nur ein letzter Versuch jener wieder aufzuhelfen gewesen war. So wahr es nun ist, daß es eine allgemein menschliche natürliche Religion nie gegeben hat und niemals geben wird, sondern daß nur die Fülle der positiven Religionen das wirkliche religiöse Leben der Menschheit umschließt, so ist es doch nicht minder zweifellos, daß eine Subjektivierung des religiösen Gefühls, wie sie hier gefordert wird, jede positive Religion wieder aufheben, und daß sie, wenn man allen dogmatischen und moralischen Inhalt der religiösen Ideen beseitigt, schließlich abermals zu einer Art natürlicher Religion zurückführen würde, nur daß diese nicht in das Erkennen oder Wollen, sondern in das Gefühl verlegt wäre. Diese Konsequenz kann selbstverständlich Schleiermacher nicht ziehen, da er den alleinigen Wert der positiven Religionen und unter diesen wieder den überragenden der christlichen anerkennt, also auch an dem Lehrsystem der christlichen Kirche festhält. Dadurch gewinnt aber die „Glaubenslehre", in der er seine allgemeinen religiösen Anschauungen mit dem Standpunkt des evangelischen Theologen zu vereinigen sucht, nun erst recht einen der rationalistischen Aufklärungstheologie verwandten Charakter, nur daß hier alles aus dem Medium des objektiv reflektierenden Verstandes in das des subjektiven Gefühls übertragen ist. Hatte jene die Vernunftgemäßheit der fundamentalen Dogmen des Christentums darzutun unternommen, und solche Dogmen, für die das nicht gelingen wollte, beseitigt, so sieht die Gefühlstheologie in jedem Dogma den objektiven Ausdruck eines unmittelbaren subjektiven Erlebnisses, eine Projektion des religiösen Selbstbewußtseins, die, weil sie für die Gemeinschaft der Gläubigen in übereinstimmender Weise erfolge, von der Kirche als allgemeine Glaubensnorm anerkannt sei; und solchen Dogmen, die, wie z. B. das der Trinität, in der überlieferten Form kaum als unmittelbare Aussagen des frommen Selbstbewußtseins gedeutet werden können, gesteht dann auch die Gefühlstheologie keinen allgemein verbindlichen Wert zu.

Von diesen Widersprüchen bleibt jedoch das Verhältnis zwischen Moral und Religion insofern unberührt, als es eine von diesen Konzessionen an die positive Religion völlig unabhängige Folgerung aus der für das religiöse Gebiet in Anspruch genommenen Autonomie ist. Aus dieser Trennung der Gebiete ergibt sich dann aber als eine weitere Folge die Loslösung der Moral von jenen schließlich immer in das religiöse Gebiet übergreifenden transzendenten Voraussetzungen, an die der religiöse Utilitarismus ebenso wie die Moraltheologie Kants sie gebunden hatten. Ist das Wollen und Handeln der Außenwelt gegenüber die eigenste Domäne des Sittlichen, so ist damit ausgesprochen, daß dieses der wirklichen Welt angehört. Dennoch bildet auch hier der Gegensatz gegen die Aufklärung den Grundton der ethischen Überzeugungen Schleiermachers. Widerstrebt ihm die theologische Moral der vorangegangenen Zeit einschließlich der ihr von Kant gegebenen Form wegen ihrer ungesunden, beide Teile schädigenden Verquickung von Religion und Moral, so ist ihm nicht minder die praktisch empirische Richtung wegen der auch in ihr herrschenden Tendenz verhaßt, in dem Menschen ein abstraktes Wesen von überall gleichen Eigenschaften zu sehen, das stets mit denselben allgemeinen Pflichten der Welt gegenübergestellt sei. Wie in den Reden über die Religion das Religiöse, so schildert er daher in den „Monologen" das Sittliche als ein durchaus subjektives, an die spezifische Eigenart des einzelnen Menschen gebundenes Erlebnis; und in diesem Sinne ist ihm schließlich doch auch wieder in der Eigenart der einzelnen Persönlichkeit der Einigungspunkt gegeben, wo das Sittliche und das

Religiöse zusammentreffen*). Doch mögen diese auch von einem und demselben Punkte ausstrahlen, sie gehen nach verschiedenen Richtungen auseinander. Das religiöse Gefühl bleibt seinem Gegenstand, dem Unendlichen, immer gleich fern und gleich nahe. Das sittliche Handeln dagegen ist eine fortwährende Bewegung zwischen den sittlichen Ideen und ihrer Verwirklichung in der Natur. Jede solche Verwirklichung schafft ein sittliches Gut. Der Güter gibt es darum so viele, als es äußere Wirkungsformen der Vernunft gibt; und aus der Totalität ihrer aller entsteht das höchste Gut. Die Kraft der Vernunft über die Natur aber ist die Tugend, das Gesetz, nach welchem diese Kraft wirkt, die Pflicht**). Der Anklang dieser Anschauungen an Fichte ist nicht zu verkennen. Doch die Natur ist hier nicht eine Schranke, von der sich der sittliche Wille ganz zu befreien strebt, sondern sie ist eine reale Macht, die zu der Vernunfttätigkeit ebenso notwendig gehört, wie der Stoff zu der Form. Noch mehr wird dieser Wert des Natürlichen ins Licht gestellt, indem die Naturprozesse als Vorstufen der sittlichen Handlungen betrachtet werden. In Mechanismus und Chemismus, in Vegetation und Tierwerdung soll jene Ineinsbildung von Vernunft und Natur beginnen, die in der menschlichen Bildung ihre höchste Stufe erreiche. Hier wiederholt sich der hegelsche Versuch der Auflösung des Sittlichen in einen allgemeinen, schließlich Natur und Geist umfassenden Entwicklungsprozeß: aber er wiederholt sich doch in einer durch die Gegenüberstellung von Vernunft und Natur geänderten Form. Die Wirkung der Vernunft, die auf den niederen Stufen als Trieb, auf den höheren als Wille sich offenbart, wird endlich in eine organisierende und eine symbolisierende unterschieden. Die organisierende strebt auf die Natur als solche zu wirken, das Vernunftgesetz in den natürlichen Einrichtungen zu verwirklichen; die symbolisierende benützt die Natur, um durch sie äußere, sinnliche Symbole ihres Handelns zu gewinnen. In das Gebiet der organisierenden Tätigkeit gehören daher Verkehr und Eigentum, in das der symbolisierenden die Sprache und die Kunst, als Ausdrucksmittel des Denkens die erste, des Gefühls die zweite. Diesen vier Gebieten der Vernunfttätigkeit entsprechen schließlich

*) Monologen, eine Neujahrsgabe, 1800.

**) Grundriß der philosophischen Ethik, herausgeg. von Twesten, Einleitung, II und III, bes. S. 38 ff., 179, 207 ff. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 231 ff.

vier ethische Organisationen: der Staat, die gesellige Gemeinschaft, die Schule, die Kirche. Mit ihnen bringt Schleiermacher auch seine vier Kardinaltugenden in eine gewisse Beziehung: sie sind Besonnenheit, Beharrlichkeit, Weisheit und Liebe. Ihnen zur Seite stehen vier Pflichtgebiete: die Rechtspflicht, die Berufspflicht, die Liebes- und die Gewissenspflicht, deren allgemeiner Inhalt durch die Formulierungen der Sittengebote angedeutet wird*).

In diesen Ausführungen wird, im sichtlichen Gegensatze zur kantischen Formel, der Inhalt der sittlichen Handlungen so erschöpfend wie möglich bestimmt. Läßt sich das Wort Fichtes, die Natur sei das „Material der Pflicht", vollständig auch auf diese Ethik übertragen, so treten aber dazu zwei neue Momente, die dem hier bewußter gewordenen Gegensatz gegen die nivellierende Verstandesaufklärung entsprechen. Einmal ist das Subjekt, an das sich das Sittengebot richtet, kein unbestimmtes mehr, kein allgemeines oder überall gleiches, sondern es ist die konkrete Einzelpersönlichkeit mit ihren individuell bestimmten Anlagen und Kräften und mit ihrem nach diesen sich richtenden spezifischen sittlichen Beruf. Das Sittliche bleibt ein universelles nur insoweit, als die menschliche Natur eine übereinstimmende ist; es wird zu einem individuellen, sobald teils deren besondere Eigentümlichkeiten, teils die Stellung, die der Einzelne in dem Organismus der Gesellschaft einnimmt, in Frage kommen. Mit dieser Individualisierung des Sittlichen kommt hier ein bisher allzuwenig beachtetes Moment in die ethische Theorie. Aber darum ist doch das Ethische selbst seinem Wesen nach keineswegs nur individuell, wie in der Aufklärungsmoral und noch bei Kant. Vielmehr liegt der Wert der spezifischen sittlichen Richtung der Persönlichkeit gerade darin, daß sie in der Gesamtheit sittlicher Bildungen eine bestimmte, nur ihr eigentümliche Stellung einnimmt, womit die hohe ethische Bedeutung des Berufs zusammenhängt. Darum hat das Ganze der sittlichen Kultur, wie es in Gesellschaft, Staat und Menschheit zur Verwirklichung kommt, einen höheren Wert als die Einzelpersönlichkeit; doch diese verschwindet nicht in jenem Ganzen, sondern sie hat als ein eigenartiger Bestandteil des Universums sittlicher Kräfte selbst ihren unverlierbaren Wert.

In allem dem ist Schleiermachers religiöse und sittliche Weltanschauung der vollkommenste Ausdruck der romantischen Geistes-

*) Philos. Ethik, S. 179 ff., 214 ff.

richtung. Wenn sie einen dieser Bedeutung entsprechenden Erfolg nicht errungen hat, so mag dies zum Teil an der wenig günstigen literarischen Form liegen, in der sie in die Welt trat. Vielleicht aber auch, daß sie vor allem in dem, was ihre Hauptstärke ausmachte, in der Loslösung der Moral von der Religion und dieser wiederum von den Stützen, die ihr die Verstandestheologie und die kantische Religion der Moral zu geben gesucht hatten, ihrer Zeit allzusehr voraus war. So kam es, daß namentlich in der Theologie die äußere, mehr und mehr in ein formelhaftes Wesen übergehende Umdeutung der Glaubenslehren in subjektive religiöse Erlebnisse fortdauerte, daß aber jene Grundgedanken, die mit bewundernswertem Freimut die beiden Jugendwerke verkündeten, so gut wie völlig verloren gingen. Immerhin bleibt es ein Ruhm der deutschen Theologie, daß einer der Ihren den Mut gefunden hat, in dieser Weise die Moral von der Religion zu trennen, um jedem dieser Lebensgebiete seinen selbständigen Wert zu sichern. Auch muß man gerechterweise zugestehen, daß, was der Position Schleiermachers in jener Zeit des Kampfes der Romantik gegen die Aufklärung ihre siegreiche Stärke verlieh, für uns zum Teil hinfällig geworden ist, weil die Gegner, die er bekämpfte, und die seiner eigenen Weltanschauung durch den Gegensatz zu ihnen ihr Gepräge gaben, heute für uns nicht mehr oder doch höchstens noch in den Nachwirkungen vorhanden sind, die sie zurückgelassen haben.

Als Schleiermacher der Religion ihre Stellung gegenüber der Metaphysik und der Moral anwies, da hatte er die Metaphysik der Verstandesaufklärung und die Moraltheologie Kants im Auge. Jene Metaphysik, die er aus der Theologie verbannen möchte, ist daher die naturalistische des 18. Jahrhunderts, die eine „Welterkenntnis“ sein will und dabei unter Welt ein auf der Naturbetrachtung aufgebautes Begriffssystem versteht. Diese Metaphysik, aus der die „natürliche Theologie“ hervorgegangen war, völlig vom religiösen wie vom moralischen Gebiet auszuscheiden, war er sicherlich im Rechte. Ebenso wird man den Scharfblick bewundern müssen, mit dem er, noch heute verbreiteten Zeitströmungen weit voraus, in der kantischen Moraltheologie die nachgeborene Schwester jener natürlichen Theologie der Aufklärung erkannte, und mit dem er in dem lebhaften Gefühl für die von allen moralischen Beweggründen weit abliegende Eigenart des religiösen Gefühls auch diese kantische Umkehrung der transzendenten theologischen Utilitätsmoral von sich abwies. Aber was der naturalistischen Metaphysik und der Moraltheologie gegenüber berechtigt war, das ist damit doch noch nicht allgemeingültig. Darum, wenn wir heute die „Welterkenntnis“ so wenig als das Ziel der Metaphysik wie die „Gotteserkenntnis“ als das der Theologie ansehen, sondern die einzige Aufgabe einer philosophischen Weltbetrachtung darin erkennen, daß sie uns über die Gesamtheit unserer äußeren wie inneren Erlebnisse in einer befriedigenden, mit dem jeweiligen Zustand unserer Erkenntnis auf allen Gebieten übereinstimmenden Weise orientiere, so werden aus einer solchen Aufgabe die religiösen so wenig wie die moralischen Probleme auszuschließen sein. Und wenn das Problem der Ethik nicht dies ist, ein a priori in uns gelegtes Sittengesetz festzustellen, sondern in dem Sinne, in dem Schleichermacher selbst dies angedeutet, die Tatsachen des sittlichen Lebens in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit zu betrachten und die in ihnen wirksamen Kräfte aufzusuchen, dann läßt sich auch unmöglich von den Wechselwirkungen zwischen Religion und Sittlichkeit absehen, die in der Geschichte ihre deutlichen Spuren zurückgelassen haben. So ist Schleiermachers Ethik und Religionsphilosophie gerade in dem größten, was sie geleistet hat, zeitlich bedingt. Wie die naturalistische Metaphysik der Aufklärung und die Moraltheologie Kants der Vergangenheit angehören, so ist auch sein dreifacher Standpunkt der Weltbetrachtung für uns unhaltbar geworden, weil Erkennen, Wollen und Fühlen nicht abgesonderte geistige Kräfte sind, sondern in jeder geistigen Schöpfung, und darum schließlich auch in den beiden gewaltigsten, in Religion und Moral, zusammenwirken müssen. In der Tat kommt dieser Gedanke bei Schleiermacher selbst mannigfach zum Durchbruch. Die Sonderung der Lebensgebiete wird von ihm nur für das sittliche Handeln festgehalten, während es ihm als selbstverständlich gilt, daß die sittliche Gesinnung stets auch mit der religiösen Gesinnung verbunden sei. Die Scheidung ist also durchgeführt für die Zwecke, sie ist es nicht für die Motive des Sittlichen. Indem aber Schleiermacher einerseits, der äußerlichen Auffassung des theologischen Utilitarismus gegenüber, an dem selbständigen Wert des Sittlichen, und anderseits im Gegensatze zur völligen Verweltlichung der Moral an der Einheit der sittlichen und religiösen Persönlichkeit festhält, wird seine eigene Stellung eine unsichere. „Alles soll man tun mit Religion, nichts aus Religion“: dieser Satz ist für solche Unsicherheit kennzeichnend. Die erste Hälfte fordert die religiöse Gesinnung als Vorbedingung der sittlichen Tat; die zweite weist religiöse Beweggründe zurück, und sie

legt daher die Frage nahe, ob das Sittliche, wie es ein selbständiges Zweckgebiet ist, so nicht auch aus selbständigen Motiven entspringe. Schleiermacher hat diese Frage unbeantwortet gelassen, da ihn seine eigentümliche Gebietsteilung zwischen Metaphysik, Religion und Moral überhaupt zu einer klaren Formulierung des Motivproblems nicht gelangen ließ.

4. Ethische Richtungen der Gegenwart.

a. Allgemeiner Charakter der neueren Geistesrichtungen.

So wenig sich die Gegenwart irgendwie sicher gegen die Vergangenheit abgrenzen läßt, ebensowenig läßt sich natürlich in ähnlicher Weise ein Bild der Gegenwart entwerfen, wie man dies für vergangene Zeitperioden versuchen kann. Wissen wir doch immer nur von denjenigen Strömungen des Lebens der Gegenwart einigermaßen Rechenschaft zu geben, die selbst schon zu einem guten Teil der Vergangenheit angehören, und die wir bloß deshalb der Gegenwart zurechnen, weil sie mehr als andere vorangegangene Bewegungen noch heute nachwirken. Eine Geschichte der Gegenwart kann daher im besten Fall ein Versuch sein, aus der Geschichte der letzten Vergangenheit nachzuweisen, wie die Zustände geworden sind, die wir unter jenem im Flusse des geschichtlichen Werdens eigentlich sich immerfort selbst wieder aufhebenden Begriff zusammenfassen.

Im Anfang dieser noch heute in Persönlichkeiten und verbreiteten Strömungen nachwirkenden Zeit steht nun als eine der prägnantesten Erscheinungen die Reaktion gegen die Romantik, vor allem gegen ihre mystischen Tendenzen. Die Verstandesaufklärung scheint wieder auferstehen zu wollen, freilich nicht in der alten überlebten Form, sondern in neuer Gewandung, in der teils die politischen Ideen der Revolution, teils die Romantik selbst nachwirken. In der allgemeinen Literatur aller Länder Europas tritt diese romantisch-freigeistige Richtung hervor, halb aus Sturm und Drang, halb aus Aufklärung gemischt, nach den lokalen Bedingungen mannigfach abweichend, überall aber als ein neues Element politische und soziale Zukunftsideale hinzubringend: so in England und Frankreich in dem inmitten der Romantik erwachsenden Naturalismus und Realismus, so auf deutschem Boden vor allem in der verwandten Richtung des „jungen Deutschland". In der Frage der Emanzipation der Moral von der Theologie stimmen diese Richtungen zumeist mit dem größten Ethiker der Romantik überein, mit Schleiermacher, freilich aus ganz entgegengesetzten Motiven. Hatte Schleiermacher die Religion aus der Moral verwiesen, weil ihm die Religion zu hoch stand, um sie durch solche fremdartige Beimengung zu trüben, so verfocht das neue Freidenkertum den weltlichen, natürlichen Ursprung der Moral, weil es die Religion entweder überhaupt für ein überlebtes Vorurteil vergangener Zeiten hielt, oder weil es ihr mindestens gleichgültig gegenüberstand. Diese Anschauung von einer neuen, den Vorurteilen der Vergangenheit entwachsenen Moral, die teils in der Ausbildung der einzelnen Persönlichkeit, teils in den Bedingungen des Zusammenlebens der Menschen ihre ausschließliche Wurzel habe, ist in mannigfachen Abtönungen die herrschende innerhalb aller dieser Literaturströmungen. Die Hauptrichtungen, nach denen sie auseinandergehen, finden aber in der philosophischen Literatur in zwei nahe verwandten und zum Teil durch Übergänge verbundenen, nur in ihrem Gesamthabitus charakteristisch verschiedenen Erscheinungen ihren Ausdruck: in dem „Altruismus", einer dem Vorbild des christlichen Gebots der Nächstenliebe folgenden ethischen Lebensanschauung, die jedoch grundsätzlich jede religiöse Beziehung ausscheidet; und in der „Wohlfahrtsmoral", die nicht sowohl in das unmittelbare Verhältnis des einzelnen Menschen zu seinem Nebenmenschen, als in die allgemeine Gesellschaftsordnung den Schwerpunkt des Sittlichen verlegt. Wiederholen sich in diesen beiden Richtungen deutlich genug gewisse Hauptströmungen der Aufklärung, in dem Altruismus die individualistische Gefühlsmoral, in der Wohlfahrtstheorie die politische Reflexionsmoral des 18. Jahrhunderts, so empfangen jedoch beide wieder ihr eigenartiges Gepräge durch den sozialpolitischen und geschichtsphilosophischen Hintergrund — ein Zug, durch den sie teils mit den im Gefolge der Revolution aufgetretenen sozialistischen Strömungen, teils mit der allgemeinen Geltendmachung der Entwicklungsidee in Beziehung stehen. Von diesen beiden Richtungen ragt namentlich die zweite bis in die Gegenwart herab. Sie darf vielleicht als die in den weitesten Kreisen der Gebildeten herrschende Richtung betrachtet werden, die auch in der Philosophie in verschiedenen Schattierungen vertreten ist.

Einen Wendepunkt in der allgemeinen Lage bildet sodann die Mitte des 19. Jahrhunderts. Hatte sich in der Bewegung des Jahres 1848 in kleinerem Maßstab das Verhältnis wiederholt, in

Kultursystem, das sich in dem Streben nach größtmöglicher Vervollkommnung aller Einzelkräfte betätigt; 3) dem vorgestellten Verhältnis des eigenen Willens zu einem fremden die Idee des Wohlwollens, und diesem das Verwaltungssystem, in welchem das größtmögliche Wohl Aller angestrebt wird; 4) dem wirklichen Verhältnis zweier Willen zu einem Objekt, das von beiden begehrt wird, die Idee des Rechts, und diesem als System die Rechtsgesellschaft, welche den Streit schlichtet; endlich 5) dem Verhältnis der Willen zu einer wirklich vollbrachten Handlung die Idee der Vergeltung, und dieser das Lohnsystem.

Die unmittelbare Verbindung von Ethik und Rechtsphilosophie, die Herbart in diesen Ausführungen anstrebt, hat seiner praktischen Philosophie auch in juristischen Kreisen Anhänger verschafft*). Ihre Schwäche besteht in jenem Formalismus, an dem auch seine Ästhetik leidet, und der in der eigentlichen Ästhetik vielleicht nicht einmal so fühlbar wird wie in der Ethik. Die Formverhältnisse des Kunstwerks sind immerhin mitbestimmende Faktoren des Eindrucks, wenn auch häufig solche von untergeordnetem Werte. Die formalen Verhältnisse des Willens aber sind schwerlich an sich Gegenstände sittlicher Billigung oder Mißbilligung; sondern hier scheint innerhalb eines jeden Verhältnisses sowohl das Billigenswerte wie das Mißbilligenswerte und selbst das gänzlich Wertlose möglich zu sein. So sieht sich denn auch Herbart vielfach genöthigt, seinen Willensverhältnissen weitere ethische Prädikate beizufügen, wie gut, löblich u. s. w., die jene Unbestimmtheit beseitigen sollen, ihrerseits aber nicht näher definiert werden. Auf die Frage nach dem Grund des verpflichtenden Charakters der ethischen Normen gibt vollends diese Ethik gar keine Antwort. Der Mensch ist für sie ein kühl abmessender Vorstellungsautomat: wenn sich seine Vorstellungen ins Gleichgewicht setzen, so gibt er seine Zustimmung; wenn sie es nicht tun, so verweigert er sie.

Dennoch trifft diese Ethik in einem Punkte mit dem gleichzeitigen Idealismus um so merkwürdiger zusammen, weil hier gerade Herbart in Widerstreit mit seiner eigenen Metaphysik gerät. Die letztere ist individualistisch; sie ist es in höherem Maße als ihre Vorläuferin, die Leibnizsche Monadenlehre, in der die universelle Harmonie der Monaden ein Band des Zusammenhangs gebildet hatte,

*) Vgl. bes. Geyer, Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft, in Holtzendorffs Enzyklopädie d. Rechtswissensch., Syst. Teil, 4. Aufl., 1882.

das die Schranke des Einzelwesens wieder aufhob. Hier ist diese Harmonie beseitigt. Dem einzelnen Wesen verrät sich die Existenz anderer nur durch die Störungen, die es von ihnen erfährt, und es erscheint beinahe befremdlich, daß die Selbsterhaltung gegen diese Störungen, welche die Grundlage alles Vorstellens und Fühlens sein soll, nicht auch der Ethik eine ausschließlich individuelle Richtung gibt. Gleichwohl nimmt Herbart in der beseelten Gesellschaft einen Gesamtwillen an, dem alle Einzelwillen sich unterordnen, und dem zwar keine wirkliche, aber eine ideelle Gesellschaftsseele entspreche, die in ihren Äußerungen der Einzelseele analog gedacht wird, indem sich diese zu ihr ähnlich verhalte, wie die einzelnen Vorstellungen zu ihrer aller Vereinigung in einem Bewußtsein*). Diesen kollektivistischen Zug hat nun aber Herbarts Ethik nicht bloß mit den spekulativen Systemen der Zeit, sondern auch mit den andern Richtungen des Positivismus gemein. Was sie von diesen scheidet, ist die beschauliche, dem Kampf der Leidenschaften weit entrückte Stimmung, die über ihr ausgebreitet liegt, sowie die vorsichtige Ausschaltung der religiösen Fragen aus dem Gebiet philosophischer Betrachtung. Aus Herbart redet der höher gebildete deutsche Mittelstand dieses Zeitalters, das Beamten- und Gelehrtentum in seinen konservativ gesinnten Kreisen. Eine wohlwollende, allen vernünftigen Ansprüchen gerecht werdende Gesinnung herrscht vor. Schwärmerischer, die Schranken der positiven Wirklichkeit überfliegender Spekulation ist man ebenso abgeneigt wie dem politischen Radikalismus. Die Religion aber wird als ein noli me tangere behandelt, als ein Problem, über das sich selbst der Philosoph besser des Nachdenkens enthält.

Weitab von dieser ersten Gestaltung des deutschen Positivismus liegt eine zweite, die um dieselbe Zeit aus der hegelschen Schule hervorging, und in der eigentümlichen Verbindung ihre Stütze fand, die, besonders in den Kreisen des neu entstandenen Freidenkertums, der sich ausbreitende Einfluß der Naturwissenschaften mit der politischen Fortschrittsbewegung einging. Der geistig bedeutendste Vertreter dieser Strömung ist Ludwig Feuerbach. Von Hegel ausgegangen, hat er sich allmählich in einen erbitterten Gegner der Methode wie der

*) Allgem. prakt. Philosophie, Buch I, Kap. 12 und: Über einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft, Werke, Bd. 9, S. 201. Vgl. auch Psychologie als Wissenschaft, II. Tl., Werke, Bd. 6, S. 31—48.

Grundanschauungen des Meisters umgewandelt, und er ist so der hervorragendste Führer der mächtig heranwachsenden Opposition gegen die spekulative Philosophie überhaupt geworden, derjenige zugleich, der auf dem Gebiete der Ethik dem neueren deutschen Materialismus seine eigentümliche, im Vergleich mit dem französischen und englischen früherer Zeit idealere Richtung gegeben hat. Schon darin wirkt der geschichtliche Zusammenhang mit den vorangegangenen Systemen bei Feuerbach nach, und tritt zugleich sein Gegensatz gegen den konservativen Zweig des deutschen Positivismus hervor, daß die Religionsphilosophie das Zentrum seiner Weltanschauung ist. Freilich ist diese Religionsphilosophie mehr negativ als positiv. Denn alle Metaphysik, Psychologie und Ethik führt Feuerbach auf eine versteckte Theologie zurück, um dann als den wahren Kern der letzteren die Anthropologie nachzuweisen. Wie nach ihm die Götter die Wünsche der Menschen sind, so ist das Streben des Menschen nach Glückseligkeit die Wurzel aller Moral, und dieses Streben selbst ist ganz an die sinnliche Natur des Menschen gebunden, weil die Annahme eines von der Sinnlichkeit unabhängigen Geistes, geistiger Zwecke, die nicht zugleich sinnliche Zwecke wären, eine Abstraktion, keine Wirklichkeit ist. In diesem Sinne ist auch der Wille nichts Abstraktes und Allgemeines, was über den einzelnen Willenshandlungen schwebt, sondern er besteht nur in dem konkreten, zeitlich und sinnlich bedingten Wollen; und es gibt kein Gesetz des Willens, das den sinnlichen Trieben feindselig gegenüberstünde, sondern das höchste Gesetz desselben ist nur der wirksamste aller Triebe, der Glückseligkeitstrieb. „Was meinen Glückseligkeitstrieb verletzt, was meiner Eigentumsliebe, meiner Selbstliebe überhaupt widerspricht, das soll nicht sein und das kann nicht sein“ *). Aber aus diesem Prinzip der Selbstliebe folgt für Feuerbach keineswegs eine Moral des Egoismus. Darin ist, wie er selbst hervorhebt, der deutsche Materialismus grundverschieden von dem französischen des 18. Jahrhunderts. Hatte dieser seine Wurzel in der Revolution, so hat sie jener in der Reformation, welche den Satz „Gott ist die Liebe“ zuerst zur Wahrheit gemacht hat. Denn ihr ist die Liebe nicht ein „Actus purus“, wie der mittelalterlichen Scholastik, sondern die wahre, d. h. „von dem wirklichen materiellen Leiden der Menschheit ergriffene Liebe“. Diese Liebe wurzelt aber in der Selbstliebe. Gerade so wie ein immaterieller

*) Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit, Werke, X, S. 50 ff.

Geist ein leeres Gedankending ist, so gibt es kein Subjekt ohne Objekt, kein Ich ohne ein Du, keine Selbstliebe ohne Nächstenliebe. In dem Verhältnis der Geschlechter findet dieser natürliche Zusammenhang seinen unmittelbarsten Ausdruck. Darum erscheint Feuerbach dieses als der wahre Gehalt des christlichen Dogmas der Trinität, daß es vorbildlich die Einheit des Subjekts in der Zweiheit aufgehen lasse, Gott dem Vater, der für sich bestehenden Intelligenz, den Sohn als die Liebe, als „ein der Persönlichkeit nach unterschiedenes, dem Wesen nach aber einiges Wesen“ gegenüberstelle, welche Einheit dann der heilige Geist nur in einer unnötigen Hypostasierung dieses Verhältnisses zum Ausdruck bringe. Der katholische Marienkultus ist ihm ferner ein Zeugnis dafür, daß die Liebe zur Frau die Basis der allgemeinen Liebe sei. Freilich ist ihm aber die Wirklichkeit dieser Glaubensvorstellungen an die Bedingung gebunden, daß sie einem ungestillten Bedürfnis entgegenkommen. Wie darum der Protestantismus die Mutter Gottes zur Seite gesetzt habe, „um an ihrer Stelle das irdische Weib in sein Herz aufzunehmen“, so werde von dem, der das sinnliche Leben als das einzig wirkliche erkannt, auch der Sohn und der Vater dahinzugeben sein. Denn: „nur wer keine irdischen Eltern hat, braucht himmlische Eltern“ *).

Auf diese Weise ergänzt Feuerbach die Selbstliebe durch das Sympathiegefühl der emotionalen Ethik, und er gewinnt so das Prinzip eines „Altruismus“, ähnlich dem, welches um die gleiche Zeit in Frankreich Auguste Comte entwickelt hat. Aber seine Begründung dieses Altruismus ist trotz seiner schlagenden Zurückweisung des abstrakten Willensbegriffs mehr eine dialektische als eine psychologische zu nennen; ebenso wie seine anthropopathische Auffassung religiöser Vorstellungen zwischen symbolisierender Deutung und psychologischer Erklärung mitten inne steht. Schwerer noch als dieser Mangel springt das gänzliche Fehlen einer erkenntnistheoretischen Grundlegung in die Augen. Hierin wirkt der Hegelsche Standpunkt auch bei ihm nach; und hierin ist er wiederum vorbildlich geworden für den sich an ihn anschließenden naturwissenschaftlichen Materialismus eines Jakob Moleschott, Ludwig Büchner u. A., bis herab auf Ernst Haeckel, dessen „Welträtsel“ ein letzter Ausläufer dieser noch heute in weiten Schichten verbreiteten naturwissenschaftlichen Popularphilosophie sind**).

*) Wesen des Christentums, 4. Aufl., Werke, VII, S. 93. 115 ff.
Jak. Moleschott, Der Kreislauf des Lebens, 1857, 5. Aufl. 1887.

sein Überschuß an Reichtum. Je mehr sich daher das Verhältnis des Besitztums der Bürger eines Gemeinwesens der Gleichheit nähere, desto größer sei die Summe der Glückseligkeit. Diese Folgerung würde direkt zum Kommunismus führen, wenn nicht gleichzeitig noch ein anderer Gesichtspunkt zur Geltung käme. Nicht bloß den Wohlstand und die Gleichheit, sondern auch die Sicherheit der Bürger hat nämlich der Staat zu wahren; ja die Sicherheit ist das höhere Gut, weil, sobald sie in Gefahr ist, auch alle anderen Güter gefährdet sind. Nichts widerspricht aber mehr dem Prinzip der Sicherheit als die Antastung des Privateigentums. So gelangt Bentham zu der merkwürdigen, von ihm selbst freilich nicht ausgesprochenen Folgerung, daß die „Maximation der Glückseligkeit", die sein Moralprinzip fordert, nie zu erreichen ist, weil eine möglichst gleiche Verteilung des Besitzes, die dazu die notwendige Bedingung wäre, wegen der mit ihr verbundenen politischen Gefahren nicht hergestellt werden kann.

Obgleich nun Bentham nicht daran denkt, im Sinne des Hedonismus die Glückseligkeit der sinnlichen Lust gleichzusetzen, so gravitieren doch seine Anschauungen nach dieser Seite durch die wichtige Stellung, die er dem materiellen Besitz einräumt. Denn so sehr er es betont, daß der Reichtum das Hilfsmittel sei, durch das wir uns nicht bloß sinnliche, sondern auch geistige Genüsse verschaffen können, so leidet es doch keinen Zweifel, daß die letzteren nicht in so unbedingter Abhängigkeit von demselben stehen wie die ersteren. Dieser einseitige Gesichtspunkt, daß die äußern Güter die Hilfsmittel zur Hervorbringung der innern sind, gibt aber seinen Gedanken ihre utilitarische Richtung. Das Nützliche ist nicht um seiner selbst, sondern um der Objekte willen da, denen es dient. In diesem Sinne ist vor allem der Reichtum nützlich. In ähnlicher Weise können aber auch die andern Freuden, die sich an der menschlichen Glückseligkeit beteiligen, wechselseitig fördernd ineinander eingreifen, wie die Geschicklichkeit, die Freundschaft, die Macht, das Wohlwollen u. s. w. Hinter dieser Untersuchung der Zwecke tritt die der psychologischen Motive des Sittlichen ganz zurück. Lust und Unlust gelten offenbar als Zwecke und Motive zugleich. „Sie bestimmen sowohl, was wir tun werden, als was wir tun sollen." Als Motive treten sie aber in den Dienst der Vernunft, die uns die richtigen Wege anweise, wie durch unser Handeln und durch eine zweckmäßig eingerichtete Gesetzgebung unser eigenes Glück und das der Mitmenschen gefördert werde. Die Vernunft werde dabei teils durch physische Einflüsse geleitet, indem wir an unserem eigenen Körper erfahren, was nützlich und was schädlich sei, teils durch politische Einflüsse, indem die schon bestehende Gesetzgebung auf den richtigen Weg führe; dazu treten endlich noch die gesellschaftliche und die religiöse Sanktion in der Form der öffentlichen Meinung und des religiösen Sittengebotes. In diesen verschiedenen Sanktionen des Nützlichkeitsprinzips wiederholen sich die entsprechenden Unterscheidungen Lockes; nur daß noch entschiedener das natürliche Sittengesetz, das jeder in seiner eigenen Vernunft findet, bevorzugt wird. So werden denn die intellektuellen Motive die vorwaltenden. In diesem Sinne gesteht Bentham bei der Untersuchung der Beweggründe des selbstlosen Handelns nicht bloß dem Wohlwollen, sondern auch dem Streben nach gutem Ruf, dem Verlangen nach Freunden und der Übereinstimmung mit den Vorschriften der Religion ihren Wert zu; und er entscheidet die Frage, warum wir das allgemeine Wohl dem eigenen vorziehen können, mit Hobbes und Locke dahin, daß ursprünglich der Egoismus allein das den Menschen treibende Motiv sei, aber die Überlegung ihn bald lehre, daß es nützlich ist, vor der Welt uneigennützig zu scheinen. Der bloße Schein bringe jedoch die Gefahr mit sich, als Heuchler entlarvt zu werden, und so stelle es sich schließlich als nützlich heraus, das wirklich zu sein, was man zuerst bloß geschienen habe. Dies ist eine Erneuerung der Theorie des Helvetius, dieser unhaltbarsten aller psychologischen Vorstellungen der Aufklärungszeit, in wenig veränderter Gestalt. (Vgl. oben S. 427.)

Natürlich ist es nicht diese wertlose Motivierung, der Benthams Moralphilosophie ihre nachhaltige Wirkung verdankte. Letztere entsprang vielmehr, abgesehen von einzelnen einsichtigen Bemerkungen des um die Gesetzgebung seines Landes verdienten Mannes, hauptsächlich der glücklichen Formulierung des Prinzips der Maximation der Glückseligkeit. In ihm hatte von da an der soziale Utilitarismus sein Stichwort gefunden, durch das die unerfüllbare Forderung des gleichen Glücks Aller zweckmäßig beschränkt wurde, und das außerdem unbestimmt genug war, um den mannigfaltigsten sozialen und politischen Anschauungen neben sich Raum zu lassen.

In jener Grundtendenz steht nun vor allem auch der französische Positivismus, wie er hauptsächlich von Auguste Comte vertreten wird, mit dem Grundgedanken der Wohlfahrtsmoral durchaus in Über-

einstimmung. Auch für Comte beruht das Glück der Einzelnen auf dem Zustand der bürgerlichen Gesellschaft; und die verwickelten Gleichgewichtsbedingungen der letzteren lassen immer nur ein relatives, nie ein absolutes Maximum an Glück zu. Aber in seiner Auffassung des gesellschaftlichen Zustandes ergänzt er zugleich Bentham nach einer wichtigen Seite. Dieser ist, wie in der verstandesmäßigen Begründung der ethischen Motive, so in der ungeschichtlichen Auffassung von Staat und Gesellschaft, noch ganz ein Mann des 18. Jahrhunderts. Comtes Philosophie hat zwar ebenfalls in diesem ihre Wurzeln. Sie geht hier auf eine in den exakten Wissenschaften stark vorwaltende skeptische Richtung zurück, die aller „Ideologie" abgeneigt ist, aber auch der vulgären Aufklärungsphilosophie eines Helvetius und Holbach kühl ablehnend gegenübersteht und in Männern wie d'Alembert und, auf soziologisch-historischem Gebiet, Turgot ihre Vertreter hat. Schon in Turgot, und dann namentlich in dem diese Traditionen weiterpflegenden St. Simon verbinden sich diese positivistischen Tendenzen mit geschichtsphilosophischen Anschauungen*). So ist denn auch Comtes Philosophie darin ein echtes Kind der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, daß sie, nicht weniger wie diejenige Hegels, von der Idee geschichtlicher Entwicklung erfüllt ist. Aber hatte bei Hegel das Schema der dialektischen Methode herhalten müssen, um den Gang der Geschichte unter allgemeine Vernunftgesetze zu bringen, so war es bei Comte eine der Erfahrung vielleicht mehr abgelauschte, dafür jedoch um so dürftigere Abstraktion, die nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart und Zukunft ihre Regeln vorschreiben sollte. Nach seinem, übrigens von Turgot bereits in etwas beschränkterer Form ausgesprochenen „Gesetz der drei Stadien" soll die Menschheit zuerst von theologischen, dann von metaphysischen, zuletzt aber und definitiv von positiven, nur der wirklichen Welt entnommenen Ideen beherrscht sein. Dieses Gesetz gibt ihm nun nicht nur den äußeren Leitfaden ab, um die Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes in einem bei aller Einseitigkeit der Betrachtung umfassenden Bilde zu zeichnen, sondern es ist ihm auch maßgebend für die politische Geschichte und die sozialen Zustände der Völker**). Hier wird dann freilich mehr als das ursprüngliche Gesetz die Hilfsannahme

*) Vgl. über die Beziehungen St. Simons zu Comte P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, I, S. 23 ff.

**) Cours de Philosophie positive, T. I, Leç. 1, T. IV, Leç. 51.

maßgebend, daß dem theologischen Stadium der kriegerische, dem positiven der industrielle Zustand der Kultur entspreche, während die metaphysische Periode, wie sie in intellektueller Beziehung ein Mittelding zwischen Mythologie und Wissenschaft, so auch in sozialer Hinsicht ein Übergangszustand sei. Dieser geschichtsphilosophische Standpunkt befähigt Comte, den Eigentümlichkeiten überwundener Kulturstufen, wie der Sklaverei des Altertums oder der Hierarchie der mittelalterlichen Kirche, ihr relatives Recht einzuräumen und ihre Verdienste um die allgemeine Entwicklung der Kultur hervorzuheben. Aber an dem Fehler, das Endziel der Geschichte kennen zu wollen, leidet diese Geschichtsphilosophie vielleicht mehr als jede andere. Wie das positive Endstadium der Wissenschaft für Comte vollständig in dem Gesichtskreis der französischen Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft des beginnenden 19. Jahrhunderts eingeschlossen liegt, so bildet für ihn der Aufschwung der Industrie in dieser Zeit den Maßstab, an dem er die demnächst zu erreichende höchste Stufe sozialer und politischer Entwicklung mißt. Eine Teilung der Arbeit, bei der einem Jeden die seinen Fähigkeiten angemessene Tätigkeit zugewiesen ist, und eine durch die so bewirkte Steigerung der intellektuellen und physischen Kräfte immer vollständigere Beherrschung der Natur ist ihm der letzte Zweck der Organisation der Gesellschaft. Die einzelnen Kräfte zu diesem allgemeinen Zweck zu verbinden, ihre Zersplitterung, schädliche Reibungen zwischen ihnen zu verhüten, ist die letzte Aufgabe der Regierung. Indem er hiernach „Ordre et progrès", die Ordnung als die Grundlage, den Fortschritt als den Zweck der Gesellschaft bezeichnet, bewegen sich seine Anschauungen in einem vollständigen Gegensatze zur revolutionären Gesellschaftstheorie des vorangegangenen Zeitalters*). Auch erscheint bei ihm der Fortschritt nicht bloß als eine Förderung des Wohls der Einzelnen oder der größtmöglichen Zahl, wie in dem englischen Utilitarismus. Denn die „Gesellschaft", die er freilich ganz im Sinne des „Contrat social" mit dem Staate zusammenfließen läßt, ist ihm doch mehr als die Summe der Einzelnen: über den Einzelnen stehend, ist sie es, die, geleitet von einer die Arbeit und Erziehung planmäßig regelnden Regierung, den höchsten Zwecken der Menschheit, der Beherrschung der Natur und der Erkenntnis der Gesetze der Erscheinungen, die Kräfte aller Einzelnen dienstbar macht**). So erscheint in dem Ideal des posi-

*) Philos. pos. T. VI, Leç. 57.

**) Ebend. Leç. 60.

tiven Zeitalters, dessen ersten Anbruch Comte verkündet, abgesehen von den reichlich vorhandenen materiellen Gütern, die Befriedigung des intellektuellen Interesses, das sich übrigens wohlweislich auf die Tatsachen und ihren Zusammenhang beschränken soll, als das letzte und höchste Ziel menschlichen Strebens.

Hier greift aber zugleich noch ein drittes Prinzip ein. Der Ordnung und dem Fortschritt tritt die Liebe zur Seite; ja sie wird jenen übergeordnet, da sie das treibende Motiv für alle auf Ordnung und Fortschritt gerichteten sozialen Kräfte ist. „L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but!" *) Gehört auch diese Formel, in die er den Grundgedanken seiner Lehre zusammenfaßt, einer späteren, in mancher Beziehung veränderten Gestaltung an, so kann sie doch als ihr treffender Ausdruck auch in dem früheren Stadium angesehen werden, da sie deutlich die Stellung bezeichnet, die von Anfang an den Sympathiegefühlen zugewiesen ist. Hier ist Comte den Vertretern der emotionalen Ethik verwandt. An die Stelle der Sympathie setzt er aber den „Altruismus". Nun ist dies der Sympathie gegenüber der weitere, nicht nur jede Art von Mitgefühl, sondern auch die tätige Hingabe für den Nächsten einschließende Begriff. Das eigentliche Problem der sittlichen Entwicklung besteht demnach darin, daß der Egoismus, ursprünglich der mächtigere Trieb, allmählich durch den Altruismus eingeschränkt wird. Eine Überwindung egoistischer Instinkte würde jedoch unmöglich sein, wenn die Gesellschaft nur aus Einzelnen bestünde. Denn in diesem Fall würde der Krieg Aller gegen Alle nicht nur der natürliche Zustand sein, sondern es wäre auch gar nicht einzusehen, wie der Mensch jemals aus diesem Zustand sich emporheben könnte. Doch schon im Naturzustand lebt er paarweise. Nicht der Einzelne, sondern die Familie ist daher die soziale Einheit. In ihr werden zuerst die Instinkte des Mitgefühls befriedigt und verstärkt, und sie bildet so die erste Stufe des sozialen Lebens, dessen weitere Entwicklung durch die Nötigung zu gemeinsamer Arbeit und durch die allmählich eintretende Arbeitsteilung bestimmt wird. Gleiche Beschäftigung verstärkt zunächst die sozialen Gefühle, führt aber eben darum zur Spaltung der Angehörigen verschiedener Berufszweige, welcher Spaltung entgegenzuwirken die Aufgabe der die gemeinsamen gesellschaftlichen Interessen wahrenden Regierung ist. Je mehr darum die Teilnahme an

*) Catéchisme positiviste, p. 57.

der Regierung zunimmt, um so mehr wachsen und erweitern sich die sozialen Gefühle. So wird schließlich als das höchste Gebot der Humanität die vollständige Aufhebung des Egoismus, das „Leben für Andere" erkannt*).

Diese Gedanken sind es, an welche die spätere Wandlung der Anschauungen Comtes anknüpft. Indem allmählich bei ihm die Verherrlichung der abstrakt mathematischen Methode und der praktischen Verständigkeit des industriellen Geistes in einer mystisch religiösen Gefühlsschwärmerei ihre Ergänzung sucht, wird die Liebe über die Rolle eines ethischen Motivs mehr und mehr hinausgehoben. Sie wird zum wesentlichen Inhalt einer Humanitätsreligion, deren Gott die Menschheit ist, und deren Kultus in Handlungen besteht, in denen sich symbolisch die allgemeine Menschenliebe betätigt. Das Bild, das auf Grund dieser Anschauungen Comte von der menschlichen Zukunft entwirft, ist eine Utopie, welche durch die Stellung, die in ihr ein alle Lebensverhältnisse überwachendes Priestertum einnimmt, stark an die platonische Republik erinnert, wie denn auch in der Gesellschaft der Zukunft der persönlichen Freiheit nur ein bescheidener Raum bleibt. Die anthropologische Umdeutung, die in dieser Zukunftsreligion alle bisherigen Religionsanschauungen und vor allem die christlichen Dogmen erfahren, nicht minder der Wert, den der Positivismus schon in seiner ersten Periode der Familie im sittlichen Leben zuweist, erinnern an Feuerbach. Während letzterer jedoch von religionsphilosophischen Ideen ausgeht, um diese schließlich vollständig in werktätige Menschenliebe aufzulösen, wird Comte von einer halb geschichtsphilosophischen halb utilitarischen Gesellschaftstheorie zu einer Humanitätsreligion übergeführt, die er mit selbsterfundenen oder der katholischen Kirche entlehnten Kultusformen zu schmücken sucht**). So endigen beide im Grunde bei einer und derselben Religion der Humanität, die sie dem überlieferten Christentum gegenüberstellen. Aber bei Feuerbach trägt diese Humanitätsreligion ein protestantisches, bei Comte ein katholisches Gewand.

Die Schüler Comtes haben sich seinen religiösen Wandlungen nicht angeschlossen. Sie hielten an der früheren Gestalt des posi-

*) Philos. pos., T. IV, Leç. 50.

**) Système de politique positive. T. IV. In Bezug auf die erste Periode des Positivismus ist die Analogie zwischen Feuerbach und Comte schon von Fr. Jodl (Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, II, S. 270 f.) treffend hervorgehoben worden.

tiven Systems fest. Je mehr aber dieses in der Bestimmung der sittlichen Zwecke den Anschauungen des sozialen Utilitarismus verwandt war, um so näher lag der Gedanke, hier Bentham durch Comte, den von ersterem ausgesprochenen Zweckgedanken durch die Entwicklungsideen des letzteren zu ergänzen. Der Hauptrepräsentant dieser Vermittlung ist John Stuart Mill.

Eine Fortbildung der Wohlfahrtsmoral hat Mill hauptsächlich bei zwei Punkten versucht. Erstens hebt er eindringlicher den verschiedenen Wert der einzelnen Lustformen und den weit überwiegenden sittlichen Wert der geistigen Genüsse hervor. Dementsprechend tritt die übergroße Schätzung des äußeren Besitzes zurück, wie er sich denn auch den Folgerungen Benthams, die auf Gütergleichheit ausgehen, nicht anschließt. Dadurch begegnet freilich seiner Ethik eine neue Schwierigkeit. Es entsteht nämlich die Frage, woran das ethisch wertvollere von dem wertloseren Gut zu unterscheiden sei. Mill beruft sich hier auf die Majorität. Dasjenige von zwei Gütern, das von der Mehrzahl der Menschen vor dem andern erstrebt werde, sei in Wirklichkeit das vorzüglichere. Die „öffentliche Meinung“, die Locke eine Form der Sanktion des Sittengesetzes genannt hatte, wird so von Mill eigentlich zum maßgebenden Faktor desselben gemacht. Der zweite Punkt betrifft das Verhältnis von Motiv und Zweck des Sittlichen. Für die Zwecke wird bei Mill vermöge seiner Wertabstufung der Güter die vernünftige Einsicht unerläßlich, obgleich er die relative Berechtigung jeder Lustform, auch der sinnlichen, betont und daher kein Glück als ein vollkommenes ansieht, das durch irgend einen Beisatz von Unlust getrübt werde. Dagegen sucht er auf seiten der Motive dem Gefühlsmoment seine Bedeutung zu sichern, indem er mit Comte soziale Gefühle annimmt, die instinktiv das Richtige vorausnehmen, ohne daß jedesmal eine Überlegung der Ursachen und Folgen der Handlung erforderlich wäre. Das Gefühl selbst ist aber aus vorangegangenen Überlegungen entsprungen, seien es unsere eigenen, seien es solche anderer Menschen, die durch Beispiel und Lehre auf uns einwirken. Wir brauchen also nicht immer das Nützliche einzusehen, um das Nützliche zu tun, obgleich letzteres natürlich vollkommener geschehen wird, wenn sich die Einsicht mit dem Instinkt verbindet. In diesem Sinne sucht Mill nachzuweisen, daß unbewußt auch allen andern Moralsystemen das Prinzip des Nutzens zu Grunde liege, da alle praktischen Sittenlehren im Enderfolg mit Notwendigkeit immer darauf zurückführten, ob man es nun als Motiv zugelassen habe oder nicht.

Diese Annahme, daß wir nach Zweckmotiven handeln können, ohne uns doch derselben bewußt zu sein, hat jedoch offenbar so lange eine nicht geringe Schwierigkeit, als man mit Mill voraussetzt, in jedem individuellen Bewußtsein müßten sich jene Zweckmotive und ihre Verdichtungen zu instinktiven Gefühlsmotiven immer von neuem entwickeln. Die Schwierigkeit wird dagegen erheblich vermindert, wenn man einen Zusammenhang der Individuen annimmt, durch den die Errungenschaften früherer Geschlechter wenigstens im Keime auf die Nachkommen übergehen. Auf diese Weise führt die altruistische zu einer evolutionistischen Wohlfahrtsmoral, und zwar zu einem subjektiven Evolutionismus, insofern die sittliche Entwicklung dabei als eine im Bewußtsein der einzelnen Individuen vor sich gehende gedacht wird. Derselbe bildet das Gegenstück zu dem objektiven Evolutionismus Hegels sowie Comtes, für welche die Entwicklung der Sittlichkeit mit dem Fortschritt der geistigen Entwicklung im allgemeinen zusammenfiel. Hier gewinnt nun aber zugleich diese letzte Ausbildung der Wohlfahrtsmoral in dem der Zeit nach mit ihr zusammenfallenden Darwinismus eine mächtige Stütze.

Wie Darwins Descendenztheorie weit über den Umkreis der Naturforschung hinaus auf die allgemeinen wissenschaftlichen Anschauungen eingewirkt hat, so war insbesondere für das Gebiet der Ethik dieser Einfluß ein naheliegender. Überdies war Darwin selbst unverkennbar von dem gleichzeitigen Utilitarismus beeinflußt. Liegt doch schon der Kernpunkt seiner Descendenzlehre eben darin, daß in dem Kampfe ums Dasein solche durch zufällige Bedingungen entstandene Eigenschaften sich fortpflanzen und steigern, die der betreffenden Spezies nützlich sind. Zu den auf diese Weise durch natürliche Züchtung entwickelten Eigenschaften gehören aber auch die sozialen Instinkte*). Nun ist der Mensch ein soziales Tier, von den niederen Tieren, wie Darwin annimmt, nur durch die Fähigkeit der Reflexion unterschieden. Wahrscheinlich haben schon seine affenartigen Stammeltern die gleichen Instinkte besessen. Nach den allgemeinen Vererbungsgesetzen müssen jedoch allmählich die beständigeren Instinkte die unbeständigeren überwinden, und die für die Gattung nützlichen werden jedesmal wieder gegenüber denjenigen, die bloß der Selbsterhaltung dienen, die beständigeren sein. Darum liegt in allen sozial lebenden Tieren die Anlage zur Moralität. Doch

*) Darwin, Die Abstammung des Menschen, Bd. I, Kap. 3, Deutsche Ausg. S. 79 ff.

wird ein soziales erst dadurch zu einem moralischen Wesen, daß es seine vergangenen und zukünftigen Handlungen oder Beweggründe untereinander zu vergleichen und daher zu billigen oder zu mißbilligen vermag. Moralität ist mit einem Wort der unter der Kontrolle der Intelligenz stehende soziale Instinkt. Der Inhalt aller Sittengebote wird daher bestimmt durch die Bedürfnisse der Gattung; und das „allgemeine Beste“ ist nichts anderes als die Summe der Mittel, „durch welche die größtmögliche Zahl von Individuen in voller Kraft und Gesundheit existieren kann“. Wäre der Mensch unter genau denselben Zuständen erzogen wie die Stockbiene, so ließe sich kaum zweifeln, „daß unsere unverheirateten Weibchen es ebenso wie die Arbeiterbienen für ihre heilige Pflicht halten würden, ihre Brüder zu töten, und daß die Mütter suchen würden, ihre fruchtbaren Töchter zu vertilgen“ *).

Eingehender als Darwin und zum Teil unabhängig von ihm suchte sodann Herbert Spencer den Gedanken der Descendenztheorie für die Moralphilosophie fruchtbar zu machen.

Dem Prinzip der Anpassung gemäß fällt auch ihm das Sittliche mit dem Nützlichen und dieses wieder mit dem den vorhandenen Lebensbedingungen Angemessenen zusammen. Da nun diese Lebensbedingungen veränderliche sind, so befinden sich die sittlichen Vorstellungen in einem fortwährenden Flusse, und es kann von einem absoluten, für alle Zeiten gültigen Sittengesetz nicht die Rede sein, wenn auch nicht geleugnet wird, daß es Handlungen gibt, die zu allen Zeiten als schädlich, andere, die als nützlich betrachtet worden sind, ähnlich wie ja auch schon die physische Organisation auf ihren verschiedenen Entwicklungsstufen in Bezug auf gewisse allgemeinste Lebensbedingungen ein übereinstimmendes Verhalten bietet. Ein spezifischer Unterschied des Sittlichen von andern Formen des Nützlichen wird in keiner Weise von Spencer anerkannt. Zwar gesteht er zu, daß es im allgemeinen nützlicher und darum sittlicher sei, die augenblicklichen Vorteile, auch wenn sie zunächst größer erscheinen, später eintretenden, aber bleibenderen hintanzustellen. Doch gelte dieses Verhältnis nur für den gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechts und könne auch hier Ausnahmen erleiden**).

Bewegen sich diese von der Idee der nützlichen Anpassung

*) A. a. O. S. 62, 84.

**) Die Tatsachen der Ethik. Übersetzt von B. Vetter, 1879. Dazu Prinzipien der Psychologie, Bd. 2, 1886, S. 631 ff.

getragenen Ausführungen zumeist in den Bahnen der seitherigen Wohlfahrtsmoral, so tritt dagegen ein neues Moment hinzu in den Schlußfolgerungen aus dem Vererbungsprinzip. Eine Hauptschwierigkeit des Benthamschen Utilitarismus hatte darin bestanden, begreiflich zu machen, wie unter Führung der ursprünglichen und an sich egoistischen Lust- und Unlusttriebe das Gemeinnützige zum Motiv des Handelns werden könne. Spencer löst diese Schwierigkeit, indem er sie aus der individuellen auf die generelle Entwicklung überträgt, wo sie natürlich, da nun ungezählte Reihen von Generationen zur Verfügung stehen, wesentlich vermindert wird. Im Menschengeschlecht haben sich nach ihm gewisse fundamentale moralische Gefühle und Anschauungen entwickelt und sind noch fortan im Begriff, sich weiter zu entwickeln. Sie sind das Ergebnis von Erfahrungen über das Nützliche, die organisiert und vermöge der Übertragung auf das Nervensystem mit den Anlagen des letzteren vererbt wurden. Die moralischen Anlagen pflanzen sich also in Gestalt physischer Dispositionen fort, um dann in Gestalt in uns liegender moralischer Vorstellungen wirksam zu werden. Damit erneuert sich eigentlich der alte von Locke bekämpfte Intellektualismus eines Cudworth auf materialistischer Grundlage. Die moralischen Vorstellungen, wenn auch in einer rohen und unbestimmten Form, sind uns angeboren. Aber sie sind nicht, wie die Cartesianer angenommen hatten, direkt von Gott in unsere Seele gelegt, sondern von unseren Vorfahren erworben und in den Anlagen des Nervensystems auf uns übergegangen. Dabei bringt es nun die Entwicklung der Lebensbedingungen mit sich, daß zuerst solche Triebe entstehen, die bloß die Erhaltung des Individuums zu ihrem Inhalte haben. Dann müssen infolge des Zusammenlebens und des aus diesem sich ergebenden Bedürfnisses gemeinsamen und wechselseitigen Schutzes aus den egoistischen zuerst gemischte „ego-altruistische“, und endlich aus diesen unter Umständen sogar rein altruistische Gefühle hervorgehen. Während Comte den Egoismus und den Altruismus beide als gleich ursprüngliche Triebe der menschlichen Natur angenommen hatte, statuiert also Spencer in folgerichtiger Durchführung des Evolutionsprinzips eine allmähliche Entwicklung des Altruismus aus dem Egoismus, und er weist zur Begründung dieser These nicht unzutreffend darauf hin, daß auf niederen Kulturstufen und beim Kinde noch heute die egoistischen Motive die überwiegenden sind. Aber an einem psychologischen Nachweis, wie sich dieser Übergang tatsächlich vollzieht, fehlt es vollständig. Er wird durch Reflexionen über den Nutzen

der Handlungen ersetzt, die an sich mit den Motiven derselben nichts zu tun haben, während außerdem die Vererbungshypothese der mangelnden psychologischen Entwicklung einen fingierten biologischen Zusammenhang substituiert.

Wie die individuelle Entwicklung auf die der Gattung zurückweist, so ist nun weiterhin nach Spencer die Organisation der Gesellschaft analog dem individuellen Organismus zu denken. Bei der Entstehung und bei dem Wachstum der sozialen Gebilde findet daher eine analoge Integration letzter organischer Einheiten statt, wie eine solche dem Wachstum des Einzelorganismus zu Grunde liegt. Daneben wirken hier, wie ebenfalls schon im individuellen Organismus und schließlich in der gesamten Natur, auch die entgegenwirkenden Kräfte der Desintegration, durch die sich die entstandenen Verbände wieder gliedern und in ihre Teile sondern*). Nicht nur die Sonderung der Stände, der Gilden und Zünfte, auch die Teilung der politischen Gewalten, der gesetzgebenden, richterlichen und verwaltenden, sind Beispiele dieser Differenzierungen. Als der wichtigste sie bestimmende Einfluß erscheint aber die Sonderung der geschichtlichen Entwicklung in die zwei Stadien des kriegerischen und des industriellen, die vielleicht noch lange gemischt miteinander fortbestehen, allmählich jedoch, wie Spencer mit Comte glaubt, der Herrschaft des industriellen Geistes Platz machen müssen. Während der kriegerische Zustand ein zwangsweises Zusammenwirken der Glieder des Ganzen und daher eine festere und einheitlichere Verbindung derselben fordert, wird die Regierungsorganisation des industriellen Systems mehr und mehr das Ergebnis eines freiwilligen Zusammenwirkens der Einzelnen. Insofern diese nicht selbst die Regierung ausüben können, werden dazu frei gewählte Vertretungen bis hinauf zu den höchsten Spitzen der Regierungsgewalt mit der Führung der allgemeinen Angelegenheiten betraut sein. Das ideale Ziel, dem die Organisation der Gesellschaft entgegengeht, ist daher die Auflösung des Staats und die völlige Befreiung des Individuums. Abgesehen von seiner Verbindung mit der Wohlfahrtsmoral, nähert sich daher dieses Ideal, wie man sieht, wieder jener Idee der freien Persönlichkeit, mit der dereinst die Romantik begonnen hatte, und es berührt sich mit andern ethischen Strömungen der Gegenwart, die uns weiterhin noch begegnen

*) Prinzipien der Soziologie, deutsch von Vetter. Vgl. bes. Bd. II, Kap. I—XII und Bd. III, Kap. XIX.

werden*). Auf diese Weise führt Spencers Geschichtsphilosophie auf dem Unterbau einer organischen Staatslehre und im Widerspruch zu den sonst aus der letzteren gezogenen Folgerungen zu einer streng individualistischen Auffassung. Auch in einzelnen praktischen Fragen nimmt daher dieser Ethiker eine Stellung ein, die im ganzen dem egoistischen Utilitarismus der Staatstheorien der Aufklärungszeit entspricht. Es scheint ihm geradezu absurd, das einfache Prinzip aufgeben zu wollen, „daß jedermann die Ziele seines Lebens selbständig verfolgen darf und nur in den Schranken bleiben muß, welche das gleiche Recht seiner Mitmenschen ihm setzt“ **).

Neben dieser eigentümlichen Anlehnung an die Deszendenzlehre hat es noch an manchen andern ethischen Anwendungen derselben nicht gefehlt, die zum Teil auch die von Spencer eingeführten physiologischen Hilfshypothesen zu vermeiden suchten. So bemühte sich z. B. Leslie Stephen***) nur auf die ethischen Tatsachen selbst eine evolutionistische Moraltheorie zu gründen. Da jene Tatsachen zeigen, daß der Begriff der „Moralität“ ein fließender, von gesellschaftlichen und historischen Bedingungen abhängiger ist, so scheint ihm dadurch allein schon die genetische Betrachtung gefordert. Von ihr aus verwirft er aber die gewöhnliche Wohlfahrtsmoral, weil der Begriff „Nutzen“ ein vieldeutiger, mit dem Zustand der Gesellschaft wechselnder sei, und weil die Formel des „größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl“ die Gesellschaft atomistisch in eine Unzahl gleichartiger Individuen aufgelöst denke, statt sie als organisch gegliedertes Ganzes ins Auge zu fassen. Überdies pflege der Nutzen das Endresultat, nicht der unmittelbare Zweck moralischer Handlungen zu sein. Der Ursprung derselben liege vielmehr in der Sympathie, dieser letzten Quelle unserer altruistischen Neigungen, die darauf beruhe, daß wir uns selbst in das Bewußtsein eines Andern versetzen, eine Fähigkeit, die durchaus als eine ursprüngliche vorauszusetzen sei. Indem wir aber durch Sympathie befähigt werden, für Andere zu handeln, nehmen wir teil an der Organisation der Gesellschaft, die ihrerseits wieder auf den Einzelnen Rückwirkungen ausübt und so allmählich das zum Moralgesetz erhebt, was für das Wohlbefinden des jeweiligen Zustandes

*) Vgl. oben S. 448 und unten S. 513: Das Ideal des Zukunftsmenschen.

**) Von der Freiheit zur Gebundenheit, deutsch von W. Bode. Berlin 1891. Justice, part IV of the princ. of ethics, 1891. Vgl. auch P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, Bd. 1, S. 91 ff.

***) Leslie Stephen, The science of ethics, 1882.

des Ganzen förderlich ist. Moralität ist also für die Gesellschaft, was Gesundheit für den einzelnen Körper; und da der Gesellschaftsorganismus sich in steter Entwicklung befindet, so ist das Moralische ebensowenig ein unter allen Bedingungen Konstantes, wie es etwa eine für alle Lebensalter und Konstitutionen unveränderliche Diät gibt.

Unverkennbar stehen diese Anschauungen, abgesehen von ihrer stark biologischen Färbung, dem objektiven Evolutionismus Comtes näher als der individualistischen Ethik Spencers. So verrät sich überhaupt in der Wohlfahrtsmoral der Gegenwart vielfach das Bestreben, den Utilitarismus Benthams und Mills nicht bloß mit den Voraussetzungen der Entwicklungslehre, sondern auch mit den älteren ethischen Richtungen zu versöhnen*).

d. Der Pessimismus und die moderne theologische Ethik.

Die Wohlfahrtsmoral in ihren verschiedenen Schattierungen, wie sie teils durch die Beziehungen zu älteren Systemen, teils durch die Anlehnung an die moderne Entwicklungslehre entstanden war, hat von der Mitte des 19. Jahrhunderts an bis in dessen letzte Jahrzehnte zweifellos die Vorherrschaft in und außerhalb der Philosophie behauptet. Das hindert nicht, daß sie in der Ethik ungefähr die nämliche Stellung einnimmt, wie die vulgäre Reflexionspsychologie in der Psychologie. Sie ermangelt jeder wirklichen Vertiefung in die Probleme, und sie ist zwar im allgemeinen davon überzeugt, daß die religiöse Begründung der Moral nicht länger haltbar sei, weiß aber ihrerseits weder über die Motive des Sittlichen noch über seine letzten Zwecke irgend befriedigende Rechenschaft zu geben. Selbst ihre Aussagen über das, was sittlich sei, sind außerordentlich schwankend und unbestimmt. Der typische Repräsentant dieser Richtung in ihrer Stärke wie in ihrer Schwäche ist John Stuart Mill. Man hat bei der Lektüre seiner Schriften stets die Empfindung, daß er ein klarer Denker, und daß er ein trefflicher Mann, aber daß er doch ein zu oberflächlicher Denker und ein zu mittelmäßiger Psychologe ist, um sich über die Trefflichkeit seiner eigenen ethischen Grundsätze Rechenschaft geben zu können. Wo sich vollends die Wohlfahrtsmoral auf das Feld geschichtsphilosophischer Konstruktionen begibt, da pflegt das erste Merkmal

*) Vergl. H. Sidgwick, The methods of ethics. 3. edit., 1884, sowie P. Barth, Philosophie der Geschichte, die Kapitel über naturalistische und dualistische Richtungen, S. 128 ff. 167 ff.

ihrer Unternehmungen die Unkenntnis der Geschichte selbst, das zweite die Unverzagtheit zu sein, mit der sie der zukünftigen Weltgeschichte ihren Verlauf vorschreibt. Im Vergleich mit dieser naturalistischen Geschichtskonstruktion ist Hegels Philosophie der Geschichte beinahe ein Muster historischer Besonnenheit. Dabei wird man aber für diese völlige Willkür in der Schilderung des verflossenen und des zukünftigen Gangs der Geschichte nicht im geringsten durch sonderlich tiefe oder erhebende Ideen entschädigt, wie sich das vielleicht von den ähnlichen Phantasiegebilden eines Fichte oder Schelling sagen ließe, sondern das Zukunftsideal jenes „industriellen" Stadiums, in welchem die Menschheit endlich an ihrem Ziel angelangt sein soll, erweist sich beim Lichte besehen als die gemeine Wirklichkeit einer mit maschinenmäßiger Regelmäßigkeit funktionierenden industriellen Unternehmung. Nur daß das geträumte Ideal zu dieser Wirklichkeit noch die Voraussage einer ewigen Dauer und damit das Gefühl einer unsagbaren Langeweile hinzubringt. In der Tat, wenn dies der Sinn der Geschichte sein soll, ist es dann nicht vernünftiger und sogar tröstlicher, anzunehmen, daß die Geschichte überhaupt keinen Sinn hat? Die Antwort auf diese Frage hat eine ethische Richtung gegeben, die sich vollkommen parallel zu diesem, durch die ungeheuren Fortschritte der Naturwissenschaft und der Technik berauschten Optimismus entwickelte. Es ist die Stimmung des Grimms, der Verachtung gegenüber den Scheinidealen einer an Industrie und Geld und an allem dem, was man sich mit Geld verschaffen kann, übersättigten und doch im Grunde eigentlich innerlich armen Kultur.

Dieser Pessimismus nimmt mannigfaltige Gestalten an. Positiven Idealen zugewandt reagiert er in Thomas Carlyle gegen den Utilitarismus in Handel und Wandel, in Leben und Wissenschaft. Das Glück, dem diese nach dem größtmöglichen Nutzeffekt der Arbeit strebende Zeit nachjagt, ist nach seiner Meinung ein Phantom. Nicht was er erarbeitet, sondern daß er arbeitet, beglückt und adelt den Menschen. Aber die Schätze, die auf solche Weise gesammelt werden, sie lassen sich freilich nicht in der Bank von England anlegen, sondern sie sind es, von denen geschrieben steht, daß sie im Himmel gesammelt werden*). Je trüber ihm die ihn umgebende Welt erscheint, je trostloser das Gewimmel der um Lohn und Gewinn sich abmühenden oder

*) Th. Carlyle, Sartor Resartus, ausgew. Werke, 5. u. 6. Bd., bes. 2. Teil, 3. Buch.

in trägem Nichtstun äußeren Scheingütern nachstrebenden Sklaven dieses industriellen Zeitalters, umsomehr wendet sich der Blick des philosophierenden Historikers den Idealen der Vergangenheit zu, umso energischer vertritt er den Wert der Einzelpersönlichkeit, und weist auf die großen Heldengestalten der Menschheit hin, die jede Zeit in der ihr adäquaten Form, als Götter, Propheten, Dichter, Priester, oder als Könige und Feldherren hervorbringt, um in ihnen Urbilder der Menschheit zu schauen*). So erhebt sich hier inmitten des Utilitarismus und Industrialismus, den Carlyle selbst als eine Erneuerung des Freidenkertums der Aufklärungszeit ansieht, noch einmal die Romantik. Denn als eine Nachblüte dieser wird man unbedingt den von Carlyle ausgehenden, noch heute in der Geschichtsschreibung stark nachwirkenden Persönlichkeitskult ansehen dürfen. Indem Carlyle seine Ideale in der Vergangenheit oder bei solchen Nationen erblickt, die, wie nach seiner Meinung die deutsche, noch nicht von dem Geist des Utilitarismus und Industrialismus erfaßt sind, bleibt übrigens sein Pessimismus ein bloß relativer. Er sieht, ähnlich wie der von ihm aufs höchste verehrte Fichte in der Verstandesaufklärung, so in dieser Erneuerung derselben durch die Wohlfahrtsmoral einen vorübergehenden Verfall, aus dem auch er auf dem Weg der Erziehung und der Verbreitung einer tieferen geistigen Bildung die Erlösung hofft.

Um die gleiche Zeit, in der Carlyle sein historisches Ideal gestaltete, war aber gerade in dem Lande, in dem es jener noch am meisten in der Gegenwart verwirklicht glaubte, in Deutschland, in dem Werk Arthur Schopenhauers ein absoluter Pessimismus hervorgetreten, der als solcher zu dem optimistischen Utilitarismus dieses Zeitalters in einen noch weit schärferen Kontrast trat. Bei aller Verschiedenheit des persönlichen Charakters bleiben übrigens beide Männer darin verwandt, daß die Romantik in ihnen nachwirkt, und daß Schopenhauer nicht minder der Dichter unter den Philosophen, wie Carlyle der Dichter unter den Historikern ist. Eine äußere, für die zeitlichen Beziehungen dieses Pessimismus in seinen beiden Gestalten, der relativen des Historikers und der absoluten des Philosophen, charakteristische Parallele kann man endlich darin erblicken, daß die Anschauungen beider wirksam zu werden begannen, als ihr Leben bereits seinem Ende sich zuneigte. Als

*) Carlyle, Helden und Heldenverehrung, deutsch von J. Neuberg. (Sechs Vorlesungen, zuerst 1840 gehalten.)

Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung" 1819 zum ersten Male erschien, blieb das Werk unbeachtet. Um die Mitte des Jahrhunderts erst begann sich um den einsamen Denker eine kleine Schar von Verehrern zu sammeln, und in den zwei folgenden Dezennien wurde er zu dem gelesensten und einflußreichsten philosophischen Schriftsteller der Zeit. Diese hatte für die mehr und mehr sich ausbreitende Stimmung der Übersättigung an den Genüssen des Daseins und der Abneigung gegen jenen Optimismus, der ebensowohl der Grundzug der romantischen Geschichtsphilosophie wie des in Feuerbach und seinen Nachfolgern vertretenen Naturalismus und Altruismus gewesen war, in dem neu entdeckten geistvollen Schriftsteller ihren Interpreten gefunden. Dieser Zeitstimmung war in der Tat wenig gedient mit der in Staat und Gesellschaft objektiv gewordenen Sittlichkeit Hegels oder mit Feuerbachs Religion der Humanität, die ihr als eine leere Schwärmerei erschien. Gegenüber dem geschäftigen Treiben des beginnenden industriellen Zeitalters erschien so manchem, nachdem die alten politischen und religiösen Ideale verloren gegangen, der ästhetische Genuß als der einzige einigermaßen befriedigende und über das mancherlei Ungemach des Daseins erhebende Lebensinhalt. Dieser aus Entsagung und Egoismus, aus Weltflucht und Genußsucht gemischten Stimmung, die in den Jahren zwischen 1860 und 1870 ihren Kulminationspunkt erreichte, gab Schopenhauer ihren vollkommensten Ausdruck. Auch wollte seine Philosophie eigentlich von vornherein nur Stimmungsphilosophie sein. Auf strenge Konsequenz des Denkens kam es ihm durchaus nicht an. Umsomehr ließ er alle Motive der Zeit auf sich wirken: Kant und den Materialismus, Goethe und die Romantik. Als Metaphysiker hat er den Blick auf das Ganze des Natur- und Menschenlebens gerichtet. Doch vor der Frage, was dieses Ganze sei, steht ihm überall die andere, was es wert ist, und zwar, was es für den Einzelnen wert ist, aus dessen Vorstellungen ja schließlich diese ihn umgebende Welt besteht. Da bietet denn diese Welt das Schauspiel einer unablässig zerstörenden Macht, die fortwährend Leben vernichtet, um Leben zu zeugen, einer endlosen, strebenden und in ihrem Streben sich selbst wieder vernichtenden Qual. Diese strebende Qual ist der Wille, der als universelles Prinzip schon in den Bildungen der unorganischen Natur wirksam ist, dann sich in den Reichen der Organismen entfaltet und schließlich im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, aber freilich auch zum Bewußtsein dessen, daß alles Seiende ein leerer Schein, das Leben ein

Leiden, und das ewige Vergessen, die Nirwanah der indischen Vedantaphilosophie, die Erlösung von diesem Leiden ist, die der Weise durch die Verneinung des Willens zum Leben sich selbst erringt. Unter diesem Gesichtspunkt des absoluten Pessimismus werden alle ethischen Werte zu bloßen Scheingütern, die sich für den Erkennenden in ebensoviele Übel verwandeln. Der Einzelne opfert sich für die Zwecke der Gattung, ohne sich dessen bewußt zu werden, ja indem er in dem Wahne steht, sein eigenes Glück zu fördern. Aber auch das Leben der Gattung ist ein Oszillieren zwischen Tod und Zeugung, in welchem nichts beständig ist als der Schmerz und die Täuschung des Einzelnen. Der Staat ist eine Zwangsanstalt, die die egoistischen Triebe in Schranken hält und sich dazu des Schreckens der Strafe als des wirksamsten Mittels bedient, die Geschichte eine törichte Komödie, in der jeder Mitspielende Andere zu täuschen meint und schließlich sich selbst täuscht. Nur die Kunst schafft ein vorübergehendes Glück, indem sie sich zur reinen, interesselosen Anschauung der Ideen erhebt. Die einzige dauernde Befriedigung aber entspringt aus der Verneinung des Willens, dem Verzicht auf jedes Streben, am vollkommensten aus dem Verzicht auf das Leben selbst. Doch der gemeinsame Charakterzug der auf Kant gefolgten ethischen Spekulation tritt gleichwohl auch bei Schopenhauer hervor, da er keine andere Quelle der moralischen Triebe aufzufinden weiß als jenen allgemeinen Weltwillen, in welchem die Unterschiede der Individuen aufgehoben sind. Sein Moralprinzip, das Mitleid, scheint ihm selbst einer empirischen Ableitung unzugänglich. Es ist, wie er sich ausdrückt, ein Mysterium, welches nur in dem Ἓν καὶ πᾶν sich enthüllt, in der Wahrheit, daß das Ich in dem Andern sich selbst erkennt und daher dessen Leid wie sein eigenes Leid empfindet. So bricht doch auch in diesem weltabgewandten Denker die universelle Richtung der modernen Ethik fast wider seinen eigenen Willen sich Bahn*).

Aus der großen Zahl der im Jahrzehnt des Pessimismus und den nächstfolgenden Jahren sich um Schopenhauer scharenden Schriftsteller hat sich nur einer eine bleibende Bedeutung errungen: Eduard von Hartmann. Seine „Philosophie des Unbewußten" trägt von Anfang an ein doppeltes Gepräge: der Weltschmerz gibt die Grundstimmung; aber die naturwissenschaftliche Richtung des

*) Die Welt als Wille und Vorstellung, I, bes. § 66—68. Preisschrift über die Grundlage der Moral, 2. Aufl., § 16 u. 22.

Zeitalters bestimmt die nähere Ausführung. Daß es ein unbewußtes Prinzip der Dinge gebe, das jedoch in letzter Instanz nicht bloß einheitlicher Wille, sondern einheitliche Intelligenz, und daß im übrigen die Welt ein Übel sei, diese beiden Sätze will Hartmann nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode beweisen. Besteht nun auch dieser Beweis aus Analogien ohne jeden zwingenden Charakter, so verrät sich doch schon in dem Versuch, ihn zu führen, eine zunehmende Neigung, die Philosophie und demzufolge auch den von dieser vertretenen Pessimismus mit den Ansprüchen der Wirklichkeit in besseren Einklang zu bringen. Der Satz, daß die Welt ein Übel sei, wird durch den andern, der eine Variation des bekannten Leibnizschen Satzes ist, daß sie von allen schlechten Welten die relativ beste sei, bedeutend in der Richtung des Optimismus ermäßigt. In seinen späteren Werken hat sich dann Hartmann noch merklich weiter von dem pessimistischen Ausgangspunkte entfernt, und er repräsentiert daher eigentlich in seiner Person die allmähliche Auflösung des Pessimismus im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts. Er wird aber damit zugleich nach einer gewissen Seite hin ein Repräsentant der eklektischen Strömungen, die nunmehr stark in den Vordergrund treten. Das „Unbewußte", welches Wille und Vernunft zugleich ist und in seinem Wirken daher den Kampf dieser Gegensätze, des alogischen Willens und der logischen Vernunft, überall zur Anschauung bringen soll, fordert an und für sich schon zu einer Synthese Schopenhauers mit den konstruktiven Vernunftsystemen der romantischen Philosophie, eines Schelling und Hegel, heraus. Hartmann selbst hat diese Synthese als sein Programm bezeichnet, und so darf man ihn auch wohl einen Spätromantiker in der Philosophie nennen, der, wie es die Eigenschaft solcher Nachwirkungen zu sein pflegt, die ursprünglich geschiedenen Strömungen wieder zu vereinigen sucht*).

*) Ed. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, 1869, 10. Aufl., 1890. Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, 1879. Religionsphilosophie, 1881 bis 1882. Das an zweiter Stelle genannte ethische Hauptwerk enthält insbesondere in den kritischen Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Moralsystemen vieles Vortreffliche. Der systematische Teil wird jedoch durch die phantastische Metaphysik des „Unbewußten" und durch die erzwungene pessimistische Auffassung, die bei Hartmann nicht mehr, wie bei Schopenhauer, als eine selbst erlebte erscheint, stark beeinträchtigt. Von dem eifrigsten Schüler Hartmanns, Arthur Drews, ist daher auch der Pessimismus ausdrücklich als unwesentlich aus dem System hinweggelassen worden. (A. Drews, Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß, 1902.)

Wie schon bei Hartmann die Anlehnung an die ältere romantische Philosophie, so ist auch sonst in der neuesten deutschen und außerdeutschen Philosophie auf ethischem Gebiet, insoweit nicht die verbreitete Wohlfahrtsmoral gepflegt wird, das Streben nach einer Restauration älterer Lehren besonders hervortretend. Am wichtigsten, auch als Symptome der Zeit, sind unter diesen Restaurationsbestrebungen diejenigen, die von der Theologie ausgegangen sind. Hier hat insbesondere innerhalb der protestantischen Theologie die Moralphilosophie und Moraltheologie Kants einen vorwiegenden Einfluß gewonnen. Schleiermachers Unternehmen, die Religion und die Moral beide als gleich autonome Lebensgebiete hinzustellen, scheint beinahe vergessen. Man meint, wie es scheint, der moralischen Stützen für die Religion ebensowenig wie der religiösen für die Moral entbehren zu können. Später als Kant in den Gesichtskreis der protestantischen, aber mit umso größerem Geräusch und äußerem Erfolg ist dann der klassische Scholastiker des 13. Jahrhunderts, Thomas von Aquino, der kanonische Ethiker des Katholizismus geworden. Auch dieses Verhältnis ist kennzeichnend. Die protestantische Theologie muß nur um ein Jahrhundert zurückgehen, um eine Philosophie zu finden, die ihren eigenen Bedürfnissen adäquat ist. Die katholische Theologie bedarf dazu mindestens sechs der Jahrhunderte. Indessen schreitet die Zeit ihren Weg, und ohne Rücksicht auf philosophische Lehren der Vergangenheit entstehen geistige Strömungen, die zwar in den philosophischen Gedanken, die sie mit sich führen, trübe und ungeklärt, aber in ihren Richtungen nicht zu mißkennen sind, und in deren weit auseinander gehenden Idealen sich der alte Kampf der sittlichen Lebensanschauungen noch einmal zu erneuern scheint. Es sind die Zukunftsideale der Gesellschaft und der Einzelpersönlichkeit, die in Wahrheit in den praktisch-ethischen Bestrebungen der Gegenwart die alten Wohlfahrtbegriffe so gut wie die alten Tugendlehren und Pflichtnormen völlig in den Hintergrund treten lassen. Nicht was der Mensch *ist*, nicht was er *soll*, sondern was er *will* — das ist die Kernfrage, um die sich heute alle praktische Ethik bewegt.

e. Das Ideal der zukünftigen Gesellschaft.

In den drei Ideen der „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ hatten die Führer der französischen Revolution die drei Ziele bezeichnet, welche die neu herzustellende Gesellschaftsordnung verwirklichen sollte. Doch, abgesehen von den Mängeln der Durchführung dieses Programms, die man ja immerhin der Not des Übergangs zuschreiben mochte, selbst in dem idealen Staat der Zukunft, den man sich aus allen diesen Wirren hervorgehend dachte, waren unter jenen drei Ideen die zwei praktisch allein ins Gesicht fallenden, die Freiheit und die Gleichheit, von erheblichen Schranken umgeben. In der Tat dachte man sich die Freiheit so wenig im Sinne eines absoluten Selbstbestimmungsrechts des Einzelnen, wie die Gleichheit als die völlige Beseitigung aller der äußeren Lebensbedingungen, welche die natürliche Ungleichheit der Menschen verstärken. Vielmehr waren der Freiheit durch die unbedingte Unterordnung unter den Willen Aller im Grunde sehr enge Grenzen gesetzt. Die Gleichheit Aller hatte aber die gesetzgebende Versammlung der Republik in der für ihre absolute Verwirklichung wesentlichsten Bedingung eigentlich wieder aufgehoben, indem sie die „Heiligkeit des Eigentums“ proklamierte. Vereinzelte Versuche, das Prinzip der bürgerlichen Gleichheit über die scharf umschriebenen Grenzen einer praktisch sehr fragwürdigen Gleichheit der politischen Rechte auszudehnen, wurden von der Revolution selbst mit überwältigender Macht niedergekämpft. Erst mit der Restaurationsperiode, als die politischen Ideale der Revolution zertrümmert zu Boden lagen, begannen in einzelnen Männern diese Ideale in einer neuen, weit über ihren ursprünglichen Inhalt hinausstrebenden Gestalt als Pläne einer tiefgreifenden Gesellschaftsreform wieder aufzuleben. Welchen Wert hat eine Freiheit, die sich bei jedem Schritt, den der Einzelne über den engsten Bezirk seines individuellen Lebens hinaus tut, an Zwangsnormen gebunden sieht? Und was hat eine Gleichheit zu bedeuten, die sich angesichts der ungeheuren Unterschiede des Besitzes und der durch sie bedingten Ungleichheit in der Fähigkeit, Güter zu erwerben und zu genießen, als eine bloße Fiktion herausstellt? Das sind die Fragen, von denen die Gedanken und die sozialen Zukunftspläne der Männer beherrscht wurden, die vornehmlich in Frankreich den politischen Ideen der Revolution diese soziale Wendung zu geben suchten, und die man wohl mit einem zusammenfassenden Ausdruck die „Utopisten“ nennen kann, der St. Simon, Fourier, Proudhon. Denn so verschieden gestaltet ihre Zukunftsideale sein mögen, darin stimmen sie im Grunde alle überein, daß sie nicht bloß eine radikale Umwandlung der menschlichen Gesellschaft, sondern auch der Natur des einzelnen Menschen voraussetzen, weil die Gesellschaftsorganisation, die sie vorschlagen, mit den wirklich

existierenden Menschen keinen Tag Bestand haben würde. Dieser nahe liegende Einwand pflegt von ihnen, wie von allen Utopisten, durch die Bemerkung abgeschnitten zu werden, daß sich in einer Gesellschaft, in welcher der natürliche Egoismus des Menschen und darum auch das Verbrechen keine Nahrung mehr finde, die idealen Menschen, deren eine solche Gesellschaft bedarf, von selbst einstellen würden. Es ist die alte Theorie des Helvetius und der andern revolutionären Aufklärer des 18. Jahrhunderts, nach welcher nicht der Mensch die Bedingungen seines Lebens, sondern die Bedingungen des Lebens den Menschen hervorbringen sollen. Der maßvollste unter diesen Utopisten ist St. Simon, der am meisten utopistische Fourier, der besonnenste und doch radikalste, eben darum aber doch auch wieder gänzlich utopistische Proudhon. Jeder dieser drei Männer repräsentiert bereits eine der Richtungen, die in den sozialen Parteibildungen des 19. Jahrhunderts hervorgetreten sind: St. Simon den Staatssozialismus, Fourier den kommunistischen Sozialismus, Proudhon den Anarchismus. St. Simon will die Gesellschaft durch den Staat reformieren, indem er weitgehende Veränderungen des Eigentumsrechts sowie der Verfassung und Verwaltung vorschlägt. Fourier, obgleich er sich selbst dieser letzten Konsequenzen noch nicht bewußt geworden ist, will den Staat durch eine neue Organisation der Gesellschaft, in der die einzelnen Gesellschaftsgruppen sich selbst verwalten, überflüssig machen. Endlich Proudhon will den Staat und die Gesellschaft beseitigen und dem Einzelnen die ihm durch den Staatsvertrag geraubte volle Freiheit wiedergeben, indem die Beschaffung der Lebensbedürfnisse dem gegenseitigen Übereinkommen, sei es der Übereinkunft von Fall zu Fall, sei es freien Gesellschaften, denen der Einzelne beliebig beitreten oder aus denen er ausscheiden kann, überlassen bleibe. Auf diese Weise wollen die beiden ersten die Idee der sozialen Gleichheit, Proudhon will die der absoluten Freiheit verwirklichen.

Unter diesen drei Formen, in denen die Ideen der französischen Revolution nachwirkten und durch ihre Übertragung auf die Organisation der Gesellschaft und auf die Regelung des Besitzes in wesentlich veränderter Gestalt wieder auflebten, ist der Anarchismus in seiner wissenschaftlichen Form ein utopistisches Gedankenexperiment geblieben und schließlich in den praktischen Versuchen zu seiner Verwirklichung, in dem „Anarchismus der Tat“, zum Deckmantel verbrecherischen Wahnsinns geworden. Die beiden andern aber, der politische und der kommunistische Sozialismus, sind in der

zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem wachsenden Einflusse gelangt, dessen positive Rückwirkungen auf die sittliche Lebensanschauung zwar bis jetzt noch gering sind, mit der Zeit jedoch nicht werden ausbleiben können. Den Staatssozialismus hat, nachdem Louis Blancs in der Revolution des Jahres 1848 unternommene Versuche gescheitert waren, Ferdinand Lassalle in seinem „System der erworbenen Rechte“ wissenschaftlich vorbereitet, und in seinen agitatorischen Schriften daraus die nächsten praktischen Konsequenzen gezogen. Das System des kommunistischen Sozialismus in seiner von der heutigen Sozialdemokratie im Prinzip noch immer festgehaltenen Form hat Karl Marx, zum Teil, namentlich soweit die philosophischen Grundlagen in Betracht kommen, unter wesentlicher Mitarbeit von Fr. Engels geschaffen. Es bleibt ein merkwürdiges Zeugnis für den fortwirkenden Einfluß der romantischen Geschichtsphilosophie auch unter völlig veränderten Bedingungen, daß diese Repräsentanten des modernen Sozialismus in seinen beiden Gestalten, Lassalle und Marx, auf dem Boden hegelscher Geschichtsbetrachtung stehen, und daß die hegelsche Dialektik ihnen völlig in Fleisch uud Blut übergegangen ist, so daß sie zwar Richtung und Ausgangspunkt der angeblichen Selbstbewegung der Idee verändern, immer jedoch in den Zauberkreis dieser Selbstbewegung gebannt bleiben. Demnach geht Lassales Bestreben auf die Begründung einer Rechtsphilosophie, die sich Hegels Ableitung des Rechts aus den Momenten des Willens zu eigen macht, dabei aber den Gedanken der immanenten Entwicklung vor allem auf den Begriff des Rechts selbst anwendet. Die Rechtsinstitute sind daher nicht feststehende Bildungen, sondern „historische Kategorien“, die sich mit dem geistigen Inhalt der verschiedenen Zeitperioden mit logischer Notwendigkeit verändern müssen. In diesem Sinne sucht er insbesondere nachzuweisen, daß das Recht des Besitzes einer fortwährenden Selbstbewegung unterworfen sei. Ursprünglich, in den Zeiten persönlicher Gebundenheit, ist die ganze Persönlichkeit des Einzelnen Eigentum eines Andern, dann in dem Zeitalter der kapitalistischen Produktion ist die Persönlichkeit als solche frei, aber die Arbeitskraft des Lohnarbeiters bleibt Eigentum des Unternehmers. Wie aus jener ersten diese zweite, so muß nun endlich aus ihr die dritte Stufe hervorgehen: die, wo der Arbeiter den vollen Ertrag seiner Arbeit selbst genießt. Indem die staatliche Rechtsordnung dieser immanenten Bewegung der Idee des Eigentums folgt, ist es daher heute die Aufgabe des Staates, den Arbeiter aus der Knecht-

schaft des Kapitals zu erlösen, ebenso wie es dereinst seine Aufgabe gewesen war, durch die Aufhebung der Leibeigenschaft, der Fronden und Grundlasten die Persönlichkeit als solche der Herrschaft eines fremden Willens zu entreißen*).

Wie Lassalle, so ist auch Karl Marx von Hegel ausgegangen. Aber daneben hat der Naturalismus Feuerbachs, der ja ebenfalls ursprünglich der Philosophie Hegels entstammte, stark auf ihn eingewirkt. Sah Feuerbach in dem natürlichen, sinnlichen Menschen, in dessen Wünschen und Trieben die Wurzel der Religion, so wurden für Marx die natürlichen, materiellen Bedürfnisse des Menschen und die aus ihnen entspringenden wirtschaftlichen Verhältnisse die Grundlagen der jeweiligen Gesellschaftsordnung. Die Selbstbewegung der Idee verwandelt sich ihm so in den Zwang der wirtschaftlichen Zustände. In deren Veränderungen besteht die der Geschichte immanente logische Notwendigkeit. Wie aber das materielle Dasein überhaupt die Grundlage des geistigen Lebens ist, so sind in der menschlichen Gesellschaft die wirtschaftlichen Zustände die Grundlage, auf der Rechts- und Gesellschaftsordnung und alle weiteren von diesen abhängigen geistigen Potenzen als ein „Oberbau" sich erheben. Nicht die Selbstbewegung der „Idee", die ja ein bloßes Abbild der wirklichen Dinge im menschlichen Gehirn ist, sondern die Selbstbewegung des wirtschaftlichen Lebens, wie es aus den natürlichen Daseinsbedingungen hervorgeht, ist der wahre Inhalt der Geschichte; und der Ausdruck der einer bestimmten Geschichtsepoche entsprechenden natürlichen Wirtschaftsverhältnisse ist die jedesmalige Rechtsordnung. Doch das geltende Recht als solches ist im allgemeinen die Schöpfung eines vorangegangenen Zeitalters, und es entspricht daher nicht in jedem Moment den vorhandenen gesellschaftlichen Zuständen, sondern steht im Widerstreit mit diesen. Aus solchem Widerstreit entsteht daher der dialektische Fortschritt zu einer weiteren Stufe der Gesellschaftsordnung. Indem aber auf

*) Lassalle, System der erworbenen Rechte, 2 Bde., 1861, 2. Aufl. 1880, mit einem bemerkenswerten kurzen Vorwort von Lothar Bucher. Die agitatorischen Reden und Schriften Lassalles sind gesammelt herausgeg. von E. Bernstein, 1892 ff. Schon längere Zeit vor Lassalle hat K. Rodbertus ähnliche Anschauungen in seinen Schriften vertreten, jedoch mit manchen Abweichungen in den nationalökonomischen und geschichtsphilosophischen Theorien. Die Aufmerksamkeit ist erst spät, als Lassalle und Marx bereits einen weitreichenden Einfluß auszuüben begannen, auf Rodbertus gelenkt worden. Vgl. über ihn G. Adler, Rodbertus, der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus, 1884.

einer jeden Stufe das Recht die Herrschaft einer bestimmten Gesellschaftsklasse zum Ausdruck bringt, ist der Fortschritt der Geschichte zugleich ein Kampf der nacheinander zur Herrschaft gelangenden Klassen miteinander, ein Kampf, dem Richtung und Ausgang von vornherein mit unerbittlicher Notwendigkeit vorgezeichnet sind. Die entscheidenden Wendepunkte in diesem Werdeprozeß der Geschichte und der sich in ihr ablösenden gesellschaftlichen Ordnungen pflegen bestimmte technische Fortschritte zu bilden, welche die kommende Umwälzung der ökonomischen Verhältnisse und dann im Anschluß an diese die Veränderung der Rechtsordnung vorbereiten. So hat dereinst die Erfindung der Feuerwaffen den Sieg des absoluten Fürstentums über die privilegierten Stände, damit zugleich die Erstarkung des Bürgertums, und mit dieser das Aufblühen der Manufaktur und des Handwerks mit sich geführt. Viel später erst ist in der französischen Revolution durch die Abschaffung der Privilegien und der Feudallasten die Rechtsordnung diesen veränderten ökonomischen Bedingungen gefolgt. Analog hat nun aber die Einführung der Maschinen zunächst neue ökonomische Bedingungen geschaffen. Sie hat die Manufaktur in die Großindustrie, die individuelle Produktion, in der jeder von dem Ertrag seiner Arbeit lebte, in die soziale Produktion umgewandelt, bei der die Gesellschaft als solche produziert. Aber dieser neuen Produktionsform entspricht nicht mehr die von dem Bürgertum hergestellte private Eigentumsordnung, die, wie jede Rechtsordnung, für ihre Zeit die richtige war, für die heutige Zeit aber veraltet, überlebt ist; und der neuen Gesellschaft, die auf Grund jener neuen Produktionsform entstanden, entspricht auch nicht mehr der auf privatem Eigentumsrecht beruhende Staat. Wie der Feudalstaat des Mittelalters in der französischen Revolution durch den bürgerlichen Staat, so wird daher dieser durch eine neue soziale Revolution zerstört werden, nach welcher das private Eigentum, vor allem das Eigentum an Produktionsmitteln, aufhören und, wie die Produktion selbst, der Gesellschaft als solcher zufallen wird. Damit wird aber der Staat überhaupt, dessen Funktion wesentlich in dem Schutz des Privatbesitzes bestand, aufhören und durch die Selbstregierung der Gesellschaft ersetzt werden*).

*) Neben dem Hauptwerk von Karl Marx, Das Kapital, 4. Aufl., 3 Bde., herausgeg. von Fr. Engels, 1890 ff., das wesentlich nur die nationalökonomischen Grundlagen des Systems enthält, sind für die allgemeinen geschichtsphilosophischen Anschauungen von Marx und Engels, die in dieser

Die nationalökonomischen Voraussetzungen und Theorien, mit denen diese beiden Gestaltungen des modernen Sozialismus, die politische und die kommunistische, operieren, sowie die Definitionen der Begriffe Arbeit, Lohn, Wert u. s. w., die in der Diskussion beider Programme die Hauptrolle spielen, können hier unerörtert bleiben. Für die ethische Seite der Bewegung sind sie nicht von Belang. Hier fallen vor allem zwei Momente ins Gewicht, die in den nationalökonomischen Debatten in der Regel mit Stillschweigen übergangen werden: die psychologischen und die geschichtsphilosophischen Grundlagen. Dabei ist es bemerkenswert, daß in diesen letzten Voraussetzungen beide Formen des neueren Sozialismus bei aller Divergenz im einzelnen doch schließlich übereinstimmen. Hierin kommt unverkennbar ihr gemeinsamer philosophischer Ausgangspunkt, die hegelsche Begriffsdialektik, wieder zum Vorschein. In der Tat haben sie mit der Philosophie Hegels vor allem dies gemein, daß ihnen der Versuch, den Motiven und Zwecken menschlichen Handelns jemals auf dem Wege einer unmittelbaren Vertiefung in die treibenden Kräfte des menschlichen Bewußtseins nachzuspüren, völlig fern liegt. Der Wechsel der gesellschaftlichen Bedingungen, mag er nun im einen Fall aus der sukzessiven Vorherrschaft der einzelnen Gesellschaftsklassen, oder mag er im andern aus dem Zwang der ökonomischen Verhältnisse abgeleitet werden, dem der Klassenkampf nachfolgt, in allen Fällen bleibt dieser Wechsel zunächst ein für den Menschen selbst äußerlicher Vorgang. Die wechselnden Zustände der Gesellschaft folgen mit logischer Notwendigkeit aufeinander; und wo er handelnd in die Ereignisse eingreift, wie das ja vor allem in den großen kritischen Umwälzungen geschieht, in denen eine überlebte gesellschaftliche Ordnung einer neuen Platz macht, da ist der Mensch zwar nicht mehr, wie Hegel gesagt haben würde, der „Vollbringer der Taten des Weltgeistes", aber er ist, nach der naturalistischen Wendung, die Marx diesem Gedanken gibt, das Werkzeug der blind nach einer inneren logischen Notwendigkeit

Beziehung kaum voneinander getrennt werden können, hauptsächlich maßgebend die Schriften von Marx: Das Elend der Philosophie (Antwort auf Proudhons Philosophie de la misère), 1847, deutsch 1885. Marx und Engels, Die heilige Familie (gegen Bruno Bauer), 1845. Manifest der kommunistischen Partei, 1848, deutsch 1890 (anonym). Von Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 1883, 4. Aufl. 1891. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, 1884. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1888.

wirkenden ökonomischen Kräfte; er ist es auch da, wo er, wie bei der Erfindung der Maschinen, durch seine eigenen Ideen in diese ökonomische Entwicklung eingreift. Denn diese Ideen selbst sind ja nur die notwendigen Wirkungen der wirtschaftlichen Lage. Im Zeitalter des Feudalstaats konnte niemand daran denken, Maschinen zu erfinden, weil kein Bedürfnis nach ihnen vorhanden war. Da aber immerhin das Denken und Handeln des Menschen, so sehr es von diesem logischen Zwang der sich verändernden Bedürfnisse abhängen mag, doch schließlich, wie dies z. B. gerade die Erfindung der Maschinen lehrt, selbst in die Bedürfnisbefriedigung eingreift und dabei immer wieder neue Bedürfnisse hervorbringt, so müssen natürlich bei all dieser dialektischen Selbstentwicklung der Erscheinungen auch die zu ihnen passenden psychischen Motive des Handelns vorausgesetzt werden. Sucht man nun diesen stillschweigend angenommenen psychischen Motiven auf den Grund zu kommen, so erweisen sie sich natürlich als die gleichen, die jeder solchen, nicht aus der Beobachtung des psychischen Geschehens selbst erwachsenen, sondern auf dieses von außen, vom Standpunkt des reflektierenden Beobachters übertragenen Psychologie zu Grunde liegen. In der Tat ist der psychologische Standpunkt dieser sozialistischen Gesellschaftstheorie der denkbar naivste: es ist der nämliche, den in Verbindung mit dem gleichen, auf die Unerbittlichkeit der logischen Denkgesetze gegründeten Prinzip der Notwendigkeit des Geschehens im 17. Jahrhundert Thomas Hobbes, im 18. Helvetius und das System der Natur bereits vertreten hatten. Es ist die radikale Reflexionspsychologie, die hier, wie in jenen früheren Fällen, als die natürliche Begleiterin einer radikalen und revolutionären Gesellschaftstheorie auftritt. In solchen Lagen handelt es sich ja nicht darum, den Menschen, so wie er ist, zu erkennen, sondern ihn so zu konstruieren, wie man seiner bedarf: als eine logische Maschine, die mit der Unfehlbarkeit eines Mechanismus auf die äußeren Einwirkungen reagiert. Doch zu dieser mechanischen Reflexionspsychologie, die allen revolutionären Bewegungen eigen ist, bringt die gegenwärtige als ein zweites, ihr eigenes Element den Entwicklungsgedanken, und damit die geschichtsphilosophische Betrachtung hinzu. Hierin bewährt sich auch diese geistige Bewegung als ein echtes Kind ihrer Zeit, des Zeitalters der geschichtlichen Betrachtung und der geschichtsphilosophischen Systeme. Hier nimmt es nun freilich zugleich vollen Anteil an dem alten Erbübel dieser Systeme: es weiß nicht nur die Vergangenheit zu interpretieren, sondern auch die Zukunft vorauszusagen, und es

weiß genau, wie das Ende aller Geschichte aussehen wird. Denn die geschichtsphilosophische Konstruktion verbietet eine Entwicklung, die über die vorausgesagte letzte Stufe hinausgeht. Ist der allmähliche Übergang der Herrschaftsformen von oben nach unten vollendet, und ist die Selbstorganisation der Gesellschaft, bei der alle Produktionsmittel Gemeineigentum geworden sind, eingetreten, dann ist nicht abzusehen, wie die Geschichte weiter verlaufen sollte, es sei denn, daß man einen allgemeinen Zusammensturz annimmt, nach welchem sie wieder von neuem beginnen könnte. Am dürftigsten ist es aber endlich doch mit dem ethischen Gehalt der neuen Gesellschaftsideale bestellt. Zwar wird der zukünftige Zustand der Gesellschaft selbstverständlich auch insofern als ein vollkommener gedacht, als Jedem zureichend Raum und Zeit geboten sein soll, um neben der Erhaltung seines Lebens auch noch geistigen Bedürfnissen und Genüssen nach eigener Wahl nachzugehen. Doch nicht nach solchen unbestimmten Zukunftsplänen läßt sich der ethische Inhalt einer Lebensanschauung bemessen, sondern nach den Motiven und Zwecken, die sie überhaupt für das menschliche Handeln voraussetzt. Und hier kann nun nicht zweifelhaft sein, daß als der nächste Zweck die Befriedigung der natürlichen Lebensbedürfnisse, als das entscheidende Motiv der Egoismus angesehen wird. Wiederum, wie in den psychologischen Voraussetzungen, ist es die Theorie von Thomas Hobbes, die sich erneuert. Sie erneuert sich überdies in der Annahme eines Kampfes ums Dasein, für die man in der Darwinschen Theorie eine Stütze zu finden sucht. Doch ist diese Kampftheorie in doppelter Beziehung gegenüber ihrem älteren Vorbild verändert: es ist nicht ein Kampf der Einzelnen, sondern der Klassenkampf, und es ist nicht ein der Begründung der Gesellschaft vorangehender, sondern ein sie fortwährend begleitender Kampf, der dem definitiven Friedenszustand vorausgehen soll. Auch ist dieser Friedenszustand nicht bereits im Staate erreicht, sondern der Staat muß zerstört werden, und der Friede soll erst dann in der Welt einkehren, wenn unter der Führung des Proletariats die Selbstorganisation der Gesellschaft eingetreten ist.

So ist denn diese Lebensanschauung, wie sie gegenwärtig in dem Programm der internationalen Sozialdemokratie, wenn auch vielleicht nicht alle Mitglieder dieser Partei ihr zustimmen mögen, die offiziell angenommene ist, unter den drei Gesichtspunkten, unter denen man sie betrachten kann, unter dem psychologischen, dem geschichtsphilosophischen und dem ethischen, eine rückständige. Psychologisch ist sie der Rückfall in eine Reflexionspsychologie, die sich den Menschen gleichzeitig und ausschließlich unter der Herrschaft logischer Gesetze und unter der Einwirkung äußerer Einflüsse handelnd denkt. Geschichtsphilosophisch ist sie ein durch die Unbestimmtheit des postulierten Endziels verhüllter, aber in dem Anspruch, das Ende der Geschichte voraussagen zu wollen, umso deutlicher hervortretender Utopismus. Endlich in ethischer Beziehung erneuert sie die Egoismusmoral und den Krieg aller mit allen, den sie durch das Motiv des Klassenhasses verschärft und aus der Fiktion eines vorläufigen, längst vorübergegangenen Zustandes zu einem wirklichen und perennierenden macht. Alles das sind Merkmale, die andeuten, daß es sich bei diesen neuen Gesellschaftsidealen nicht um dauernde Schöpfungen, sondern um Erscheinungen handelt, die, aus dem Drang der Zeit hervorgegangen, zu einer tieferen Selbstbesinnung über das, was sie eigentlich erstreben, noch gar nicht gelangt sind, um Bestrebungen, bei denen die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden das Schwergewicht abgibt. Sicherlich sind daher diese neuen Gesellschaftsideale, als ethische Ideale betrachtet, minderwertig, wenn sie nicht etwa gar falsche Werte sind. Umso gewisser ist es, daß sie einer verbreiteten Stimmung entgegenkommen. Eben darum aber sind auch diese Programme einer neuen Gesellschaft nicht damit abgetan, daß ihre psychologischen Voraussetzungen unhaltbar, ihre historischen Konstruktionen utopistisch und ihre ethischen Ideale wertlos sind, — was alles zutreffen kann, ohne daß darum doch die ethische Bedeutung der Bewegung selbst als nichtig nachgewiesen ist. Vielmehr ergibt sich gerade aus diesem Verhältnis, daß hier überall Probleme vorliegen, die zunächst praktisch, dann aber, wie alle fundamentalen praktischen Fragen, auch theoretisch von höchster Wichtigkeit sind. Der Sozialismus der Gegenwart hat die Probleme gestellt, aber er hat sie nicht im geringsten gelöst.

f. Das Ideal des Zukunftsmenschen.

Von den beiden Gestaltungen, in denen der moderne Sozialismus aufgetreten ist, hat die kommunistische weitaus den überwiegenden Einfluß gewonnen. Solange der Sozialismus überhaupt ein bloßes Zukunftsideal ist, dessen Verwirklichung man sich nur in mehr oder weniger unbestimmten Vorstellungen zu vergegenwärtigen sucht, hat

begreiflicherweise auch hier die radikalere Tendenz, die unmittelbarer die alten Ideale der Freiheit und Gleichheit wieder erneuert, die Majorität auf ihrer Seite, umso mehr, da dem politischen Sozialismus das Mißtrauen gegen den geschichtlich überkommenen Staat, den man mit der Herrschaft bevorrechteter Stände für untrennbar verwachsen hält, hindernd im Wege steht. Von solcher Last der Tradition ist der kommunistische Sozialismus frei. Er verdankt seine Erfolge nicht zum wenigsten der Aussicht auf einen Zustand der Gesellschaft, in welchem der Zwang der Staatsgewalt überhaupt aufgehört hat. Bei diesem Punkte schlägt nun aber alsbald das kommunistische Ideal in sein Gegenteil um. Die absolute Gleichheit vernichtet die individuelle Freiheit. Wenn die kommunistisch organisierte Gesellschaft auch nicht ausdrücklich darauf ausgehen sollte, die Unterschiede persönlicher Begabung und die freie Betätigung der Kraft des Einzelnen zu unterdrücken, so droht sie doch in ihren Folgen notwendig zu diesem Ergebnis zu führen. Gegen dieses Gesellschaftsideal, das die Individuen als Nummern behandelt, die alle im Prinzip gleich frei, eben darum aber eigentlich gleich unfrei sind, erhebt sich nun von neuem das Ideal der freien Persönlichkeit. Je weniger die Gegenwart dieses Ideal zu verwirklichen scheint, umso mehr wird dasselbe zu einem Zukunftsideal. Der Mensch, der ihm gleichkommt, soll erst geboren werden. Hier verbindet sich dann dieser Gedanke wiederum mit der Entwicklungsidee, und auf die besondere Ausprägung desselben gewinnen zum Teil unabsichtlich die sonstigen Strömungen der Zeit, die das wirtschaftliche Leben beherrschende Konkurrenz und die in naher Beziehung zu ihr stehende Theorie Darwins vom Kampf ums Dasein, endlich bis zu einem gewissen Grade wohl auch die aus der Geltendmachung des Nationalitätsprinzips allmählich erwachsenen Rassengegensätze einen Einfluß. Das Entscheidende in dieser Komplikation der Motive bleibt aber ein energischer Individualismus, der hier den verbreiteten kollektivistischen Bestrebungen entgegentritt. In der scharfen Ausprägung, die dieser Individualismus durch solchen Gegensatz erfährt, erhebt er sich zu einem rücksichtslosen Egoismus, dem sich dann freilich durch die Aufstellung eines alle Grenzen der Wirklichkeit überschreitenden Ideals der Einzelpersönlichkeit hinwiederum ein Zug von Hingebung und Aufopferung mitteilt. Auch dieser schrankenlose Individualismus ist daher Utopismus, nur von einer dem kommunistischen entgegengesetzten Art: ein Utopismus der Freiheit, nicht der Gleichheit. Das Freiheitsideal ist hier die

selbstherrliche Persönlichkeit, die ihren eigenen Willen zum Gesetzgeber macht, und die, damit sich diese Freiheit entfalten könne, unbedingte Unterordnung der andern, nicht gleich starken Willen, also das Verhältnis des Herrn zum Sklaven voraussetzt, in geradem Gegensatze zu dem Gleichheitsideal, das nichts duldet, was auch nur entfernt an dieses Verhältnis erinnern könnte. Nun hat allerdings schon der Anarchismus den Willen der Einzelpersönlichkeit zur alleingültigen Norm des Handelns erhoben. Aber er hält dieses Ideal für ein unmittelbar zu verwirklichendes und für ein allgemeingültiges, allen Menschen zugängliches, er verkennt also, daß der herrschende Wille den dienenden Willen, der Herr den Sklaven voraussetzt. Das sind die beiden sehr wesentlichen Punkte, in denen sich das neue Ideal des Zukunftsmenschen, wie es Friedrich Nietzsche aufstellt, von dem „Mutualismus“ eines Proudhon und Krapotkin durchaus unterscheidet. Eben diese Punkte sind es aber zugleich, die im Verein mit der Abneigung gegen die der Ausbildung der persönlichen Eigenart feindliche Gleichheitsschwärmerei des kommunistischen Sozialismus der künstlerischen Ausgestaltung dieses Zukunftsideals in vielen Kreisen Anhänger gewonnen haben, so weit auch diese Ideen und Ideale von wissenschaftlicher Begründung entfernt sind. Gerade als Erzeugnisse der augenblicklichen Stimmung ihres Urhebers geben sie vielleicht umso treuer verbreitete Stimmungen wieder. So weit darum auch diese Stimmungsphilosophie davon entfernt ist, eine einheitliche Weltanschauung zu sein, und so wenig sie sicherlich Anspruch darauf erheben kann, auch nur die vorwaltenden Tendenzen der Zeit zum Ausdruck zu bringen, so klingt doch in ihr eine Saite an, die namentlich in Literatur und Kunst vernehmbar mitschwingt. Auch ist es vielleicht gerade der Verzicht auf planmäßige Ausführung, das Impulsive und Aphoristische in den Gedanken Nietzsches, das Stimmungsvolle und Unlogische, was sie zu einem besonders adäquaten Ausdruck jener Zeitstimmung macht, die, aller Gleichmacherei politischer und sozialer Parteien gegenüber, den Kultus der Einzelpersönlichkeit und ihrer Eigenart zu Ehren bringen möchte, und die, allerdings mehr historisch als philosophisch gerichtet, schon in der Heroenverehrung eines Thomas Carlyle hervorgetreten war.

Diese Idee des Wertes, nicht der Einzelpersönlichkeit als solcher, wie ihn etwa Schleiermacher in seiner Ethik betont hatte, sondern der über das Mittelmaß hervorragenden, des Genies oder des Kraftmenschen, ist in Nietzsches Gedanken die herrschende geblieben, so mannigfache Wandlungen diese auch sonst durchgemacht haben. Ge-

rade in diesen Wandlungen ist aber wiederum seine Philosophie eine echte Stimmungsphilosophie. Er läßt sich von allen die Zeit bewegenden Strömungen tragen, soweit sie nur irgend mit jenem stark individualistischen Zug, der ihm von Anfang an eigen ist, irgend vereinbar sind, bis er endlich bei dem Lebensideal anlangt, das seine eigenste Stimmung am vollkommensten wiederspiegelt, und in dem er nun keinen Führer außer sich selbst mehr anerkennt. Ehe er dies Ziel erreicht hat, ist es aber jeweils die Woge, die von der Strömung der Zeit am höchsten gehoben wird, die auch ihn trägt. Zuerst fesselt ihn Schopenhauer. Dieser weltverachtenden, trotzig dem überkommenen Glauben und Wissen die eigene Überzeugung, der „Fabrikware der Natur“ den unvergleichlichen Wert des Genies entgegenhaltenden Persönlichkeit fühlt er sich wahlverwandt. Schon hier ist es freilich weniger der Pessimismus des Philosophen, der ihn anzieht, und noch weniger seine Metaphysik, als seine Mißachtung der von der Menge geschätzten Werte, seine persönliche Tapferkeit und Unabhängigkeit, endlich der Kultus des Genies, den jener dem vulgären Herdenbewußtsein gegenüberstellt. Dann erfaßt ihn während einiger Zeit der Strom des Positivismus und Utilitarismus. Auch da ist es freilich wieder nicht sowohl die alles nivellierende Schätzung der singulären Tatsachen, als der Mut, alle überkommenen Systeme als Einbildungen und Begriffsdichtungen zur Seite zu schieben, den er am Positivismus schätzt; und wenn er dem Satz, daß jeder um seines eigenen Nutzens willen handle, bedingungslos beipflichtet, so ist ihm doch die vulgäre Wohlfahrtsmoral und vollends die Benthamsche Forderung eines möglichst großen Glücks für eine möglichst große Zahl stets so fern wie möglich geblieben. Die Einzelpersönlichkeit, nicht das ihm als imaginäre Größe geltende „Gesamtwohl“, ist für ihn das Maß der Dinge. Diese durchaus egoistische Wendung des utilitarischen Gedankens zusammen mit dem ihm von Anfang an innewohnenden Zug zum Kultus der überragenden, genialen Einzelpersönlichkeit ist es endlich, die auch der letzten Gestaltung seiner Anschauungen ihr eigenartiges Gepräge gibt. Dazu kommt als ein weiterer Bestandteil, den er der Wissenschaft der Zeit entnimmt, die Idee der Selektion, der Vervollkommnung durch allmähliche, die günstigen Eigenschaften der Gattung steigernden, die schlechten tilgenden Zuchtwahl; und mit diesem darwinschen Gedanken verbindet sich dann schließlich die Begeisterung für das griechische Altertum und die vielleicht noch unmittelbarere für jene Menschen der Renaissance, die, gleichfalls an dem Vorbild der

Antike sich aufrichtend, selbst zu gewaltigen, kraftstrotzenden Persönlichkeiten geworden waren. Hatte das Beispiel Schopenhauers zuerst den Gedanken einer Umwandlung der landläufigen Werturteile angeregt, das Ideal des Gewaltmenschen der Renaissance vollendet diesen Gedanken. Die „Umwertung aller Werte“ wird daher nun nicht bloß zum Schlagwort, sondern, neben dieser Bewunderung der machtvollen Einzelpersönlichkeit, zum Hauptmotiv der neuen Lebensanschauung. Man braucht nur die Bedeutungen der beiden Begriffe gut und schlecht umzukehren, schlecht zu nennen, was die überlieferte Moral gut nennt, gut, was sie tadelt, und die neue Ethik ist aufgerichtet. Der Mensch der Zukunft aber, der Kraftvolle, dessen Gesetz nur sein eigener Wille ist, er wird es sein, in dem diese Umwertung aller Werte lebendige Wirklichkeit wird, und dem in der Geschichte der Vergangenheit nur einzelne an Genie und Tatkraft überragende Sterbliche, ein Julius Cäsar, ein Cesare Borgia, ein Napoleon, nahe gekommen sind. In dieser neuen Welt, welcher der Mensch der Zukunft, der Übermensch, angehört, wird nicht mehr gelten der moralische Imperativ „du sollst“, sondern der Imperativ der freien Persönlichkeit „ich will“. Was aber der Mensch will, der Wert, der alle andern Werte in sich schließt, ist das Leben, das Leben in der ganzen umfassenden Bedeutung dieses Wortes, das sinnliche Leben wie das geistige Leben, die physische Kraft wie die geistige Macht, die Lust wie der Schmerz. Dieses Leben mit allem, was es einschließt, ist der Wert aller Werte, seine höchste Steigerung ist das höchste Gut. Darum geht der Drang des Lebens selbst dahin, durch Vernichtung der ganz Schwachen und Elenden, durch Unterwerfung der Schwächeren den Übermenschen hervorzubringen, der diesem Ideal gleichen wird. An diesem Übermenschen der Zukunft sind alle Werte und alle Ideale des gegenwärtigen Lebens zu messen, die positiven wie die negativen. Gut ist, was das Leben, was den Willen zur Macht steigert. Schlecht ist, was das Leben hemmt, den Willen lähmt. Gut ist darum der Mut und die List, die Strenge und Härte, der rücksichtslose Egoismus, der zugleich mit jener Vornehmheit der Gesinnung verbunden ist, die, des eigenen Adels gewiß, den Andern in gebührender Entfernung zu halten weiß. Gut ist eine Religion, die, wie der Dionysosdienst der Alten, das Dasein verklärt, das Leben erhöht. Schlecht dagegen ist die Demut, die Milde, die Selbsterniedrigung, schlecht auch die Trauer, das Mitleid, kurz alles, was in der landläufigen Auffassung das spezifisch Moralische ausmacht. Schlecht sind unter

den Religionen diejenigen, die, wie das Judentum, der Buddhismus und vor allen das Christentum, das Leben verneinen und in all' jene lebenverneinenden Werte die Tugend verlegen. Schlecht ist auch jede Philosophie, die, mag sie nun den Namen Platos, Kants oder selbst Schopenhauers tragen, in der Verneinung des Lebens den Triumph ihrer Weisheit erblickt. Unter den bisherigen sind nur die Skeptiker und vor Andern Heraklit der echten, Welt und Leben bejahenden Philosophie nahe gekommen, Heraklit, indem er in seiner Lehre von dem ewigen Kreislauf der Dinge, die Nietzsche als eine unaufhörliche Wiederkehr des Identischen deutet, die aus aller Zerstörung sich immer wiedergebärende Macht des Lebens erkannt habe*).

Es würde ein eitles Bemühen sein, diese Philosophie mit dem kritischen Maße zu messen, das man an die Werke eines Spinoza oder Kant oder allenfalls auch noch an die eines Schopenhauer anlegen kann. Sie selbst will kein wissenschaftliches System, sondern sie will eine Lebensanschauung sein, die, aus den Stimmungen und Gemütsbedürfnissen ihres Urhebers entstanden, von vornherein auf eine Begründung verzichtet. Wie sollte man auch daran denken, Werturteile, die so ganz aus subjektiven Gefühlen entsprungen sind, objektiv beweisen zu wollen? Aber auch eine solche Stimmungsphilosophie ist ein Ausdruck ihrer Zeit, und unter diesem Gesichtspunkte muß sie daher historisch gewürdigt werden. Sie ist das gerade Gegenteil wissenschaftlicher Philosophie, sie ist es vielleicht mehr, als irgend eine frühere. In manchen ihrer Teile ein dichterisches Kunstwerk, ist sie als solches vor allem ein Ausdruck

*) Unter den Schriften Nietzsches gehören zur ersten, philosophisch unter dem Zeichen Schopenhauers, künstlerisch unter dem Richard Wagners stehenden Periode: Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, 1872. Unzeitgemäße Betrachtungen, 4 Stücke, 1873—76. Zur zweiten, positivistischen Periode: Menschliches, Allzumenschliches, 1878. Der Wanderer und sein Schatten, 1880. Zur letzten Periode des „Immoralismus" und der Philosophie der Lebenssteigerung: Jenseits von Gut und Böse, 1886, die Genealogie der Moral, 1887, und die späteren aus dem Nachlaß herausgegebenen Schriften. Eine Art poetischer Vorbereitung zu dieser letzten Entwicklung bildet das verbreitetste unter Nietzsches Werken: Also sprach Zarathustra, 1883—84, 4. Tl. 1891. Aus den zahlreichen Schriften über Nietzsche seien hier hervorgehoben: A. Riehl, F. N. der Künstler und der Denker, 3. Aufl., 1901. Hans Vaihinger, N. als Philosoph, 1902. R. Eisler, N.s Erkenntnistheorie und Metaphysik, 1902. Raoul Richter, F. N., sein Leben und sein Werk, 1903. (Behandelt besonders eingehend die ethischen Anschauungen.)

der Gefühle ihres Urhebers. Doch kommt sie zugleich, wie ihr Erfolg gezeigt hat, einer verbreiteten Stimmung entgegen. Gewiß ist diese zum Teil eine pathologische, wie denn Nietzsche zweifellos von Anfang an selbst eine pathologische Persönlichkeit war. Aber mit dem Wort „pathologisch" ist hier wenig getan. In der Geschichte des geistigen Lebens hat das Pathologische ebenso gut seine Stelle wie das Normale. Auch Rousseau war eine pathologische Persönlichkeit, und doch beruht die ungeheure Wirkung, die er auf seine eigene und auf die folgende Zeit geübt hat, nicht zum geringsten Teil gerade auf dieser pathologischen Seite seines Charakters. Sie gab ihm jene Überempfindlichkeit, durch die seine Werke der vollkommenste Ausdruck der mächtigen Reaktion des natürlichen Gefühls gegen die Reflexion der Verstandesaufklärung geworden sind. Nietzsches Ideal des Übermenschen, das Bild der „blonden Bestie", die den Schwachen erbarmungslos niederwirft, um selbst in einem auf das höchste gesteigerten Lebensgefühl zu schwelgen, es gleicht allzusehr dem Ideal des Kranken, dem im Kontrast zur eigenen Ohnmacht die Phantasie Bilder überströmender Kraft vorgaukelt. Aber ein Ideal kann unwahr, es kann krankhaft, und es kann doch Ausdruck einer Stimmung der Zeit sein, sei es, weil diese Zeit selbst, wie eigentlich jede Zeit, neben gesunden auch krankhafte Anlagen in sich birgt, sei es aber auch, weil das falsche Ideal nur ein ins Bizarre und Phantastische verzerrtes Produkt von Bestrebungen ist, die eine relative Berechtigung besitzen können. In der Tat, lassen wir die blonde Bestie, die ganz, und den Übermenschen, der mindestens halb der Fabelwelt romantischer Poesie angehört, zur Seite, so bleiben zwei moralische Grundmotive, deren relatives Recht nicht zu bestreiten ist. Das eine besteht in der energischen Betonung des Wertes der Einzelpersönlichkeit gegenüber dem alles nivellierenden Kollektivismus; das andere in der Geltendmachung jener menschlichen Eigenschaften, die schon Spinoza als die aktiven Tugenden gepriesen hatte, der Energie des Charakters, des Mutes, der Wahrhaftigkeit, kurz aller der Eigenschaften, die im Dienste der „Selbsterhaltung" in der höheren Bedeutung dieses Wortes und der Vervollkommnung des eigenen Wesens bestehen, im Gegensatze zu jenen Tugenden der Demut und der Selbstaufopferung, welche die christliche Ethik als die vornehmsten schätzt. Freilich, wenn bei Spinoza jener Begriff der Selbsterhaltung durch die geistige und zugleich religiöse Färbung, die er annimmt, vielleicht allzusehr intellektualisiert wird, so ist er bei Nietzsche durch die biologischen Analogien, die

ihm die Wissenschaft der Zeit in Darwins Zuchtwahltheorie entgegenbringt, stark brutalisiert. Denn die „blonde Bestie" ist nicht bloß ein poetischer Ausdruck für den Übermenschen, sondern dieser in seiner ungebändigten Kraft ist wirklich eine Bestie. Und hier kommt nun ein Zug in Nietzsches „moralinfreie" Moral, die wiederum einem in Literatur und Kunst verbreiteten Zug der Zeit entspricht. Das furchtbare Raubtier, das seine schwächeren Gegner zu Boden streckt, ist ästhetisch ein wirkungsvolles Bild. Indem sich so dem ethischen ein ästhetisches Ideal unterschiebt, kommt aber diese Stimmungsphilosophie einer in der Kunst und bei den Kunstgenießenden viel verbreiteten Stimmung entgegen, die, nachdem sie das Ethische glücklich aus der Ästhetik hinausgewiesen hat, nun umgekehrt geneigt ist, die ästhetischen den ethischen Werten zu substituieren. Das Wort des Dichters: „erlaubt ist, was gefällt", variiert sich in das andere: „gut ist, was gefällt". Und was könnte einer Generation, deren physische Stärke vielleicht manches zu wünschen übrig läßt, besser gefallen als jenes Ideal des Übermenschen, das die Eigenschaften der furchtbaren Bestie und der geistesgewaltigen menschlichen Persönlichkeit in sich vereinigt, selbst auf die Gefahr hin, daß bei einem derartig stark ins Zoologische spielenden Ideal die Person hinter der Bestie zu kurz kommt?

Dennoch würde man irren, wollte man bloß derartigen, ein wenig ins Perverse gehenden Tendenzen die Resonanz zumessen, die Nietzsches Ideal des Übermenschen in weiten Kreisen gefunden hat. Gewiß ist seine Beurteilung des Christentums eine ungerechte, sein Haß gegen diese „moralinsaure" Religion ein krankhafter. Aber ein Körnchen, freilich mißverstandener Wahrheit liegt doch in jener Beurteilung. Was heute noch zumeist als christliche Moral von unsern Kanzeln gepredigt und in unsern Schulen gelehrt wird, ist das wirklich noch die Moral unseres gegenwärtigen Lebens, und kann sie es noch sein, ja ist sie selbst in allen Stücken die Moral des wirklichen, werktätigen Christentums? Sicherlich hat sich Nietzsche hier des nämlichen Irrtums schuldig gemacht, den in umgekehrter Richtung Leo Tolstoj beging, des Irrtums, daß er dem Christentum eine durch alle Jahrhunderte festbleibende Moral zuschrieb, während sich doch diese fortwährend mit der Zeit gewandelt hat und wandeln mußte. Aber ist dies nicht derselbe Irrtum, der auch in dem Christentum selbst einen fortwährenden Widerspruch erhält nicht bloß zwischen dem wirklichen Leben und dem Lebensideal, sondern zwischen dem immer noch offiziell festgehaltenen urchristlichen

Lebensideal und dem sittlichen Ideal des heutigen Christen? Unter allen ungerechten historischen Urteilen Nietzsches ist keines ungerechter als das über die Reformation. Er sieht in ihr schlechthin eine Erneuerung der urchristlichen Lebensanschauungen, statt zu erkennen, daß sie im Gegenteil der erste Versuch einer gründlichen Umgestaltung der christlichen Lebensanschauungen ist. Aber die Reformatoren selbst sind sich dieser Tat nicht bewußt geworden. Sie projizierten ohne weiteres das Lebensideal der neuen Zeit in das der urchristlichen Gemeinde, und so hat dieser innere Widerspruch in der Ethik des Christentums sein Dasein gefristet bis zum heutigen Tage.

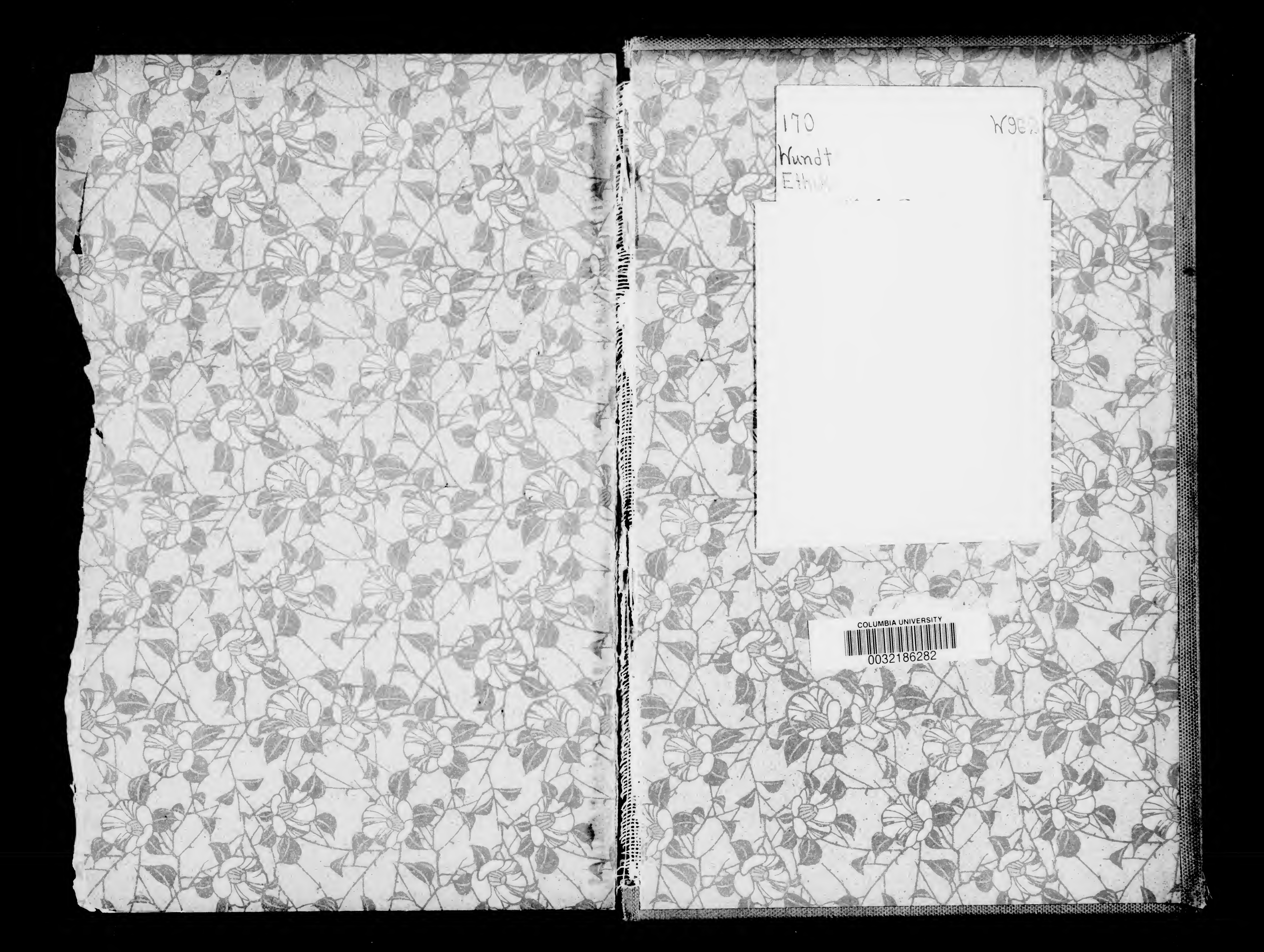
Zu Ende des 18. Jahrhunderts erhob sich in der deutschen Philosophie das Ideal der freien Persönlichkeit. Ein größerer ethischer Gegensatz als der zwischen ihm und diesem neuen Persönlichkeitsideal läßt sich schwerlich denken. Dort ist die Persönlichkeit selbst das verkörperte Sittengesetz; die Natur und mit ihr die natürliche, sinnliche Seite des Menschen ist nur das Material der Pflicht. Hier ist der Übermensch die höchste Entfaltung des Lebens in der Natur selbst. Sein Wille ist seine Moral, und die Tat dieses Willens wird darin bestehen, daß er alles, was bisher Moral hieß, in sein Gegenteil umwandelt. Dennoch sind beide im Grunde nur verschiedene Gestaltungen eines und desselben romantischen Ideals. In beiden herrscht die gleiche Begeisterung für die freie Persönlichkeit, die, ledig allen Zwangs äußerer Normen, sich selbst ihre Gesetze gibt. Nur freilich sind es bei Fichte ethische, bei Nietzsche biologische Werte, und innerhalb dieser wieder diejenigen, die außerhalb des ethischen Gebiets selbst liegen, die physiologischen Eigenschaften und ihr ästhetischer Eindruck, nach denen der Wert der Persönlichkeit geschätzt wird. So ergibt sich von selbst die „moralinfreie" Moral, die „Umkehrung aller Werte". Auch dieser Gedanke der Umwertung, wie nicht minder der einer ewigen Wiederkehr, birgt dann freilich wieder ein Körnchen Wahrheit. Umgewertet werden ja in der Tat im Laufe der Zeit alle ethischen Werte, weil die sittliche Welt und die sittlichen Weltanschauungen keine starren Gebilde sind, die ewig unveränderlich dieselben bleiben, sondern weil sie sich entwickeln und in dieser Entwicklung fortwährend neue Motive und neue Zwecke hervorbringen. Aber gerade die Geschichte des sittlichen Lebens und der sittlichen Weltanschauungen lehrt, daß diese Entwicklung niemals in Katastrophen geschieht, in denen gut und schlecht sich umkehren und ihre Stellen tauschen, sondern daß

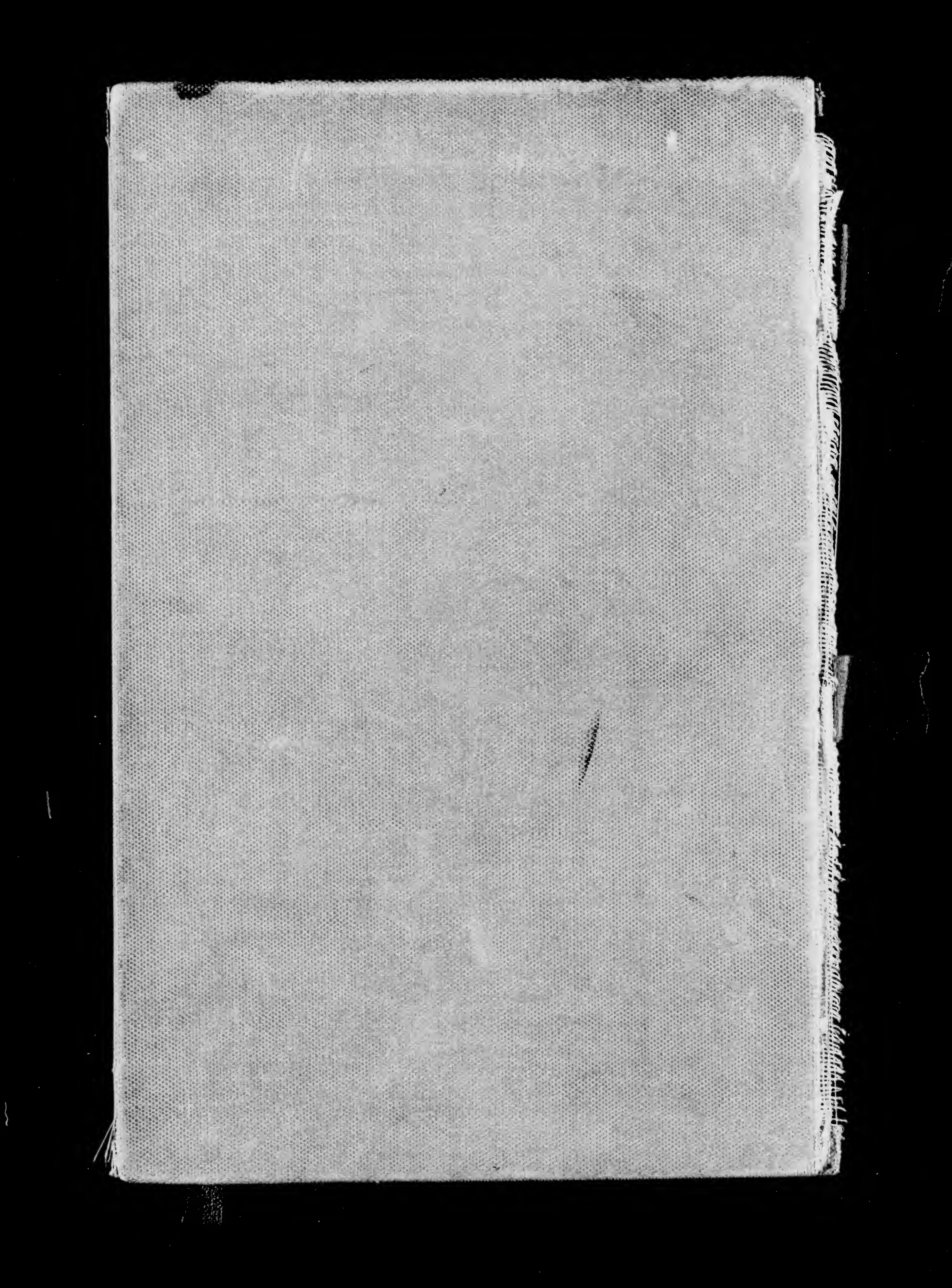
hier überall die höheren Stufen in den niederen mindestens keimartig vorgebildet sind. Auch lehrt die Erfahrung, daß solche Entwicklung vielfach partiell wenigstens in dem Sinne in Gegensätzen sich vollzieht, daß von den mannigfachen Motiven, die das sittliche Leben zusammensetzen, bald die einen, bald die andern im Vordergrund stehen, und daß sich daher im Laufe der Zeiten im Wechsel der Gegensätze gewisse geistige Strömungen, wenn auch stets unter zum Teil veränderten Bedingungen und in veränderten Formen, zu wiederholen pflegen. Aber die Geschichte lehrt glücklicherweise nirgends eine ewige Wiederkehr des Gleichen, eine Wiederkehr, die den Gedanken der Entwicklung durch die ungeheuerliche Idee einer fortwährenden Selbstvertilgung alles Gewordenen wieder aufhebt, und die auch den Übermenschen zur Illusion machen würde, da sich dieser doch bei einer nächsten Phase des Kreislaufs wieder in einen Untermenschen verwandeln müßte.

So bleibt als der Rest, den diese Idee des Übermenschen zurückläßt, nachdem sie ihrer bestialischen und phantastischen Verkleidungen entledigt ist, schließlich doch nichts anderes übrig als wiederum jene Idee der freien Persönlichkeit, mit welcher dereinst die Philosophie der Romantik begonnen hat. Die Lehre von der Wiederkehr der Dinge bewährt sich auch an ihr. Aber sie bewährt sich auch hier in dem Sinne, daß die Ideen niemals als die gleichen wiederkehren. Die Idee der freien Persönlichkeit, die in der heutigen Kulturbewegung lebendig ist, will nicht mehr bloß der persönlich gewordene moralische Imperativ sein, sondern sie will den ganzen Menschen in der Fülle seiner geistigen Kräfte und seines sinnlich-geistigen Wesens umfassen. Nicht der Mensch Kants, diese als letztes Ergebnis der Aufklärung gewonnene Idee einer zur Persönlichkeit gewordenen Pflicht, sondern der Mensch Goethes, der alle Seiten seines Wesens harmonisch ausbildende vollkommene Mensch ist das Persönlichkeitsideal, das in der heutigen Generation lebt, und das sich gegen alle Versuche abstrakter Gleichmacherei und gegen alle Zumutungen der Rückwärtsbewegung zu vergangenen Idealen zur Wehr setzt. Dieses neue Ideal der freien Persönlichkeit ist es, das in Nietzsches Philosophie einen von zufälligen Stimmungen und Nebeneinflüssen abhängigen phantastischen Ausdruck gefunden, aber selbst in dieser entstellten Form noch auf weite Kreise gewirkt hat, weil alle diese bizarren und phantastischen Verhüllungen immer noch als echten Kern den Drang nach einem neuen, der geistigen Art und Bildung der Zeit adäquaten Ideal der Persönlichkeit in sich schlossen. Indem der Übermensch Nietzsches diesen Drang der Zeit nicht verleugnet, aber in der Art, wie er ihm nachgibt, auf bodenlose Abwege gerät, weist er auf ein ethisches Problem hin, ohne es zu lösen und ohne auch nur anzudeuten, wie es gelöst werden könne. Im Hinblick auf alle jene Strömungen, die das Individuum der Gemeinschaft unterordnen, oder die gar in der Gleichheit Aller die Freiheit des Einzelnen aufgehen lassen möchten, zerfällt aber jenes Problem wieder in zwei Fragen. Deren erste lautet: welches ist das wirkliche, nicht bloß aus einem abstrakten Begriff heraus konstruierte, sondern aus den Lebenseigenschaften des gegenwärtigen Menschen selbst geschöpfte Ideal der menschlichen Persönlichkeit? Die zweite: wie ist ein solches Ideal der freien Persönlichkeit mit jenem nicht minder aus der gesamten Entwicklung des sittlichen Lebens und der sittlichen Weltanschauungen hervorgegangenen Ideal der menschlichen Gemeinschaft vereinbar? Es sind die beiden Fragen, die heute im Vordergrund der ethischen Betrachtung stehen.

Druckfehler.

Seite 288 Zeile 4 von oben statt leiblichem lies leiblichen.
„ 318 „ 10 „ unten „ in der lies in dem.
„ 372 „ 16 „ „ „ 15. Jahrhunderts lies 16. Jahrhunderts.
„ 393 f. „ 1 v. u. und v. o. statt eines Beweises lies einem Beweise.


170
Wundt
COLUMBIA UNIVERSITY
0032186282



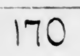
VOLUME 2

W. WUNDT

ETHIK

DRITTE AUFLAGE

II. BAND



10.60

ETHIK

EINE UNTERSUCHUNG DER TATSACHEN UND GESETZE DES SITTLICHEN LEBENS

VON

WILHELM WUNDT

DRITTE UMGEARBEITETE AUFLAGE

ZWEI BÄNDE * ZWEITER BAND



VERLAG VON FERDINAND ENKE
STUTTGART 1903

13

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Inhalt des zweiten Bandes.

Dritter Abschnitt.

Die Prinzipien der Sittlichkeit.

Seite

Erstes Kapitel. Die philosophischen Moralsysteme.

1. Klassifikation der Moralsysteme 1
   a. Allgemeine Gesichtspunkte der Klassifikation 1
   b. Einteilung nach den Motiven 3
   c. Einteilung nach den Zwecken 5
2. Kritik der autoritativen Moralsysteme 7
3. Kritik der eudämonistischen Moralsysteme 9
   a. Der reine Egoismus 9
   b. Die egoistische Wohlfahrtsmoral 11
   c. Die altruistische Wohlfahrtsmoral 13
4. Kritik der evolutionistischen Moralsysteme 26
   a. Der individuelle Evolutionismus 26
   b. Der universelle Evolutionismus 27

Zweites Kapitel. Die psychologischen Grundlagen der Ethik.

1. Wille und Bewußtsein 31
   a. Der Tatbestand des Bewußtseins 31
   b. Die Auffassung des Willens 33
   c. Willensmotive und Willensursachen 37
   d. Die Willensentwicklung: heterogenetische und autogenetische Willenstheorie 43
   e. Die Formen der Willenstätigkeit 48

Seite

2. Individualwille und Gesamtwille 52
 a. Das Ich und die Persönlichkeit 52
 b. Das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft 54
 c. Individualismus und Universalismus 56
 d. Der psychologische Atomismus und die Aktualitätstheorie . 63
3. Die Willensfreiheit 69
 a. Die allgemeinen Merkmale der Freiheit 69
 b. Determinismus und Indeterminismus 73
 c. Die geistige und die mechanische Kausalität 75
 d. Die Kausalität des Charakters 84
4. Das Gewissen 87
 a. Der Begriff des Gewissens 87
 b. Die Entstehung des Gewissens 92
 c. Die Imperative des Zwangs 99
 d. Die Imperative der Freiheit 100
 e. Die religiöse Form der sittlichen Imperative 104

Drittes Kapitel. Die Faktoren des Sittlichen.

1. Die sittlichen Zwecke 106
 a. Die Hauptformen sittlicher Zwecke 106
 b. Die individuellen Zwecke 110
 c. Die sozialen Zwecke 112
 d. Die humanen Zwecke 117
 e. Das sittlich Zweckwidrige 123
2. Die sittlichen Motive 125
 a. Die drei Hauptformen sittlicher Motive 125
 b. Die Wahrnehmungsmotive 126
 c. Die Verstandesmotive 129
 d. Die Vernunftmotive 134
3. Die unsittlichen Motive 137
 a. Die allgemeinen Bedingungen des unsittlichen Wollens . . 137
 b. Die individuellen Formen des Unsittlichen 139
 c. Die Verkettung der unsittlichen Motive 142
4. Die Strafe und die Straftheorien 144
 a. Die Vergeltungstheorie 144
 b. Die Sicherungstheorie 146
 c. Die Besserungstheorie 150
 d. Die Abschreckungstheorie 151
 e. Das Wesen der Strafe 152
5. Der Begriff des Sittlichen 157

Seite

Viertes Kapitel. Die sittlichen Normen.

1. Allgemeine Bedeutung und Einteilung der sittlichen Normen . 164
 a. Die allgemeine Stellung des Normbegriffs in der Ethik . . 164
 b. Grundnormen und abgeleitete Normen 166
 c. Gebietende und verbietende Normen 168
 d. Der Konflikt der Normen 172
 e. Das Verhältnis der sittlichen Normen zu den Pflicht- und Tugendbegriffen 177
 f. Allgemeine Einteilung der sittlichen Normen 183
2. Die individuellen Normen 185
3. Die sozialen Normen 186
4. Die humanen Normen 190
5. Die Rechtsnormen 193
 a. Die naturrechtliche und die historische Rechtstheorie . . . 193
 b. Die Schutz- und Zwangstheorien 199
 c. Das subjektive Recht 203
 d. Das objektive Recht 206
 e. Allgemeine Begriffsbestimmung des Rechts 207
 f. Die Gerechtigkeit 209
 g. Hauptnormen und Hilfsnormen des Rechts 212
 h. Grundnormen des Rechts 216
6. Die Normen und die sittlichen Lebensgebiete 220

Vierter Abschnitt.

Die sittlichen Lebensgebiete.

Erstes Kapitel. Die einzelne Persönlichkeit.

1. Der Besitz 224
2. Der Beruf 228
3. Die bürgerliche Stellung 232
4. Die geistige Bildung 240

Zweites Kapitel. Die Gesellschaft.

1. Die Familie 260
2. Die Gesellschaftsklassen 272
3. Die Vereine und Verbände 292
4. Die Gemeinde 303

Drittes Kapitel. Der Staat.

1. Der Staat als Besitz- und Wirtschaftsgemeinschaft 306
2. Der Staat als Rechtsgemeinschaft 319

Seite
3. Der Staat als Gesellschaftseinheit 332
4. Der Staat als Bildungsgemeinschaft 335

Viertes Kapitel. Die Menschheit.
1. Der wirtschaftliche Völkerverkehr 350
2. Das Völkerrecht 354
3. Der Verband der Kulturstaaten 360
4. Das geistige Gesamtleben der Menschheit 363

Register 368

Dritter Abschnitt.

Die Prinzipien der Sittlichkeit.

Erstes Kapitel.

Die philosophischen Moralsysteme.

1. Klassifikation der Moralsysteme.

a. Allgemeine Gesichtspunkte der Klassifikation.

Die Entwicklungsgeschichte der sittlichen Weltanschauungen lehrte uns einen inneren Zusammenhang kennen, in welchem übereinstimmende Richtungen und analoge Gegensätze sich wiederholen, wenn sie auch freilich niemals als die gleichen wiederkehren. Das Beharren gewisser allgemeiner Motive in Verbindung mit ihrer fortwährenden Umwandlung und Neuschöpfung bildet so den Grundzug dieser wie jeder andern geistigen Entwicklung. Hieraus entspringt nun aber auch die Möglichkeit, sich alle diese Entwicklungsphasen aus ihrem historischen Zusammenhang gelöst zu denken, um sie zu den andern in der Geschichte vorhanden gewesenen Anschauungen verwandten Charakters in Beziehung zu bringen. Damit verwandelt sich der historische Standtpunkt in den systematischen. Die geschichtlichen Epochen ordnen sich unter allgemeine Kategorien, welche die Gesamtheit der sittlichen Lebensanschauungen in ein Ganzes zusammenfassen. Naturgemäß sind es aber die philosophischen Moralsysteme, die vorzugsweise zu einer solchen systematischen Ordnung sich eignen. Denn wie die einzelne philosophische Weltanschauung bereits nach systematischer Einheit strebt, so bilden die im Laufe der Zeiten hervorgetretenen Moraltheorien in ihrer Gesamtheit wieder ein systematisches Ganzes, welches die Hauptrichtungen umfaßt, nach

denen die sittlichen Anschauungen überhaupt auseinandergehen. Eine Klassifikation und Kritik der Moralsysteme erscheint daher in diesem Sinne gleichzeitig als ein zweckmäßiger Abschluß der historischen Betrachtung und als eine wünschenswerte Vorbereitung zur weiteren Untersuchung.

Für eine solche Klassifikation sind nun im allgemeinen zwei Einteilungsgründe möglich. Man kann sie unterscheiden: 1) nach den Motiven, die für das sittliche Handeln vorausgesetzt, und 2) nach den Zwecken, die demselben gestellt werden. Diese Einteilungen durchkreuzen sich natürlich, da jedes System eine bestimmte Anschauung über die Motive und eine solche über die Zwecke zu enthalten pflegt; doch geschieht es nicht selten, daß beide zusammenfließen, insofern sehr viele Ethiker Zweckmotive voraussetzen, die beide Momente in sich vereinigen. Außerdem gibt es nicht wenige Systeme, die innerhalb einer jeden Gattung gemischter Art sind, indem in ihnen verschiedenartige Motive und Zwecke als nebeneinander gültig angenommen werden. Bemerkenswert ist es aber, daß, so vielgestaltig auch in allen diesen Beziehungen die in der Geschichte zur Entwicklung gelangten systematischen Versuche sind, doch ein dritter Begriff, den man von vornherein ebenfalls für geeignet halten könnte, als Einteilungsgrund zu dienen, nämlich derjenige der Norm, in der Tat einen solchen nicht abzugeben fähig ist. Nicht als ob in den Formulierungen, die man den sittlichen Normen gegeben hat, nicht gewisse charakteristische Unterschiede vorkämen; aber diese sind im ganzen unerheblicher, und insoweit Unterschiede bestehen, kommen solche in den Motiven und namentlich in den vorausgesetzten Zwecken weit deutlicher zum Ausdruck.

Von den beiden oben genannten Einteilungen ist nun die nach den Zwecken offenbar die wichtigere; denn es ist eine mindestens praktisch wichtigere Frage, welche Erfolge durch unser Handeln erreicht werden sollen, als durch welche inneren Beweggründe wir dazu bestimmt werden. Darum besteht auch über die erstere Frage der meiste Streit der Meinungen und in vielen Fällen der einzige, da in älterer Zeit fast alle Moralphilosophen und in neuerer wenigstens noch viele von der Voraussetzung ausgehen, Motive und Zwecke fielen immer zusammen, weil das Motiv nichts anderes sei, als der in der Vorstellung antizipierte Zweck. Diese Meinung ist ein Überlebnis der nicht nur im populären Denken, sondern vielfach auch noch in der Philosophie herrschenden Reflexionspsychologie, die im allgemeinen nach der Maxime handelt, diejenigen Erwägungen,

nach denen sich ein außerhalb stehender Beobachter die Handlungen eines Menschen zurechtlegt, seien mit den wirklichen Motiven dieser Handlungen identisch. Nun ist dem äußeren Beobachter nur der Erfolg einer Handlung gegeben: nach diesem konstruiert er sich den Zweck, und dieser Zweck ist ihm dann zugleich das Motiv. In Wahrheit ist aber das Motiv niemals, der Zweck selten mit dem Erfolg identisch. Denn der erstrebte Zweck ist der vorgestellte Erfolg, der nie den ganzen Inhalt des Motivs einer Handlung ausmacht, da zu ihm stets noch Gefühle und Affekte, nicht selten aber auch mannigfache Nebenvorstellungen hinzukommen. Zweck und Motiv sind also ineinander greifende und teilweise sich überdeckende, aber nicht zusammenfallende Bewußtseinsinhalte. Daß endlich Zweck und Erfolg der Handlung zusammenfallen, ist ein wahrscheinlich sehr seltener Grenzfall, da der Erfolg ebensowohl hinter dem erstrebten Zweck zurückbleiben, wie ihn mehr oder weniger weit überschreiten kann. Hienach lassen sich die Moralsysteme allgemein sowohl nach den Motiven wie nach den Zwecken des sittlichen Handelns klassifizieren, und die Einteilungen nach beiden Gesichtspunkten durchkreuzen sich zwar, fallen aber nicht zusammen. Da übrigens die Einteilung nach den Zwecken naturgemäß die praktisch und theoretisch wichtigere ist, so sollen der unten folgenden Kritik der Moralsysteme zunächst die von den verschiedenen Systemen angenommenen Zwecke zu Grunde gelegt werden, während wir die Motive benützen wollen, um die erforderlichen Untereinteilungen zu gewinnen.

b. Einteilung nach den Motiven.

Hier sind drei Grundformen zu unterscheiden: die Gefühlsmoral, die Verstandesmoral und die Vernunftmoral. Die Gefühlsmoral leitet das Sittliche aus Gefühlen und Affekten ab, die Verstandesmoral aus verständiger Reflexion, die Vernunftmoral entweder aus einer die verständige Überlegung überschreitenden, aber immerhin ebenfalls unter der Einwirkung der Erfahrung zur Äußerung kommenden vernünftigen Einsicht, oder aus einer aller Erfahrung vorausgehenden Vernunftanschauung. Die Gefühlsmoral gründet sich hienach stets auf die Annahme ursprünglicher Gefühlsanlagen, die eine weitere Herleitung nicht zulassen; die Verstandesmoral betrachtet das Reflexionsvermögen als eine durch die Einwirkungen der Erfahrung geweckte und entwickelte Fähigkeit; der Vernunftmoral endlich ist die Vernunft ein angeborenes Vermögen,

dessen ethische Betätigung entweder auf einer durch Erfahrung erworbenen Einsicht in die allgemeinsten Zwecke des menschlichen Handelns oder auf ursprünglichen Vernunftideen beruht. Scheiden wir demnach alle Systeme, je nachdem in ihnen die sittlichen Motive als angeborene oder als durch die Erfahrung entwickelte angesehen werden, in die intuitionistischen und die empiristischen, so erhalten wir das folgende Schema:

Ethischer Intuitionismus		Ethischer Empirismus
Gefühlsmoral	Vernunftmoral	Verstandesmoral

Die Gefühlsmoral kommt ganz auf die Seite des Intuitionismus, die Verstandesmoral auf die des Empirismus zu stehen; die Vernunftmoral liegt zwischen beiden mitten inne. Ihre intuitionistischen Systeme haben mit der Gefühlsmoral, ihre empiristischen mit der Verstandesmoral die nächste Verwandtschaft; denn angeborene sittliche Ideen gehen in angeborene sittliche Gefühle und Triebe ohne scharfe Grenze über, und der Empirismus der Vernunft- und der Verstandesmoral unterscheidet sich hauptsächlich dadurch, daß jene einen qualitativen Unterschied der geistigen Triebfedern des menschlichen und des tierischen Handelns anerkennt, während für diese im wesentlichen nur ein quantitativer Unterschied existiert. Nach der Verstandesmoral gehört der Mensch mit seinem sittlichen Streben durchaus nur der Sinnenwelt an, für die Vernunftmoral ist er zugleich Bürger einer übersinnlichen Welt, und vor allem seine sittlichen Zwecke, wie sie durch die Einsicht in sein eigenes Wesen von ihm erkannt werden, reichen in diese übersinnliche Welt hinüber. Nur für die Vernunftmoral ist daher das Ethische ein spezifisch menschliches Lebensgebiet; die Gefühlsmoral legt in der Regel schon die Anfänge, die Verstandesmoral mindestens die Keime des Sittlichen in die Tierseele.

Trotz der Verschiedenheit dieser drei ethischen Standpunkte finden vor dem Richterstuhl eines jeden, mit geringen Ausnahmen, die nämlichen sittlichen Handlungen Anerkennung. Aber jeder mißt die Handlung an einem andern Maßstab des Wertes: ein Mensch, der seinen Nebenmenschen aus einer Lebensgefahr rettet, handelt für den Gefühlsmoralisten sittlich, weil er Mitleid betätigt; für den Verstandesmoralisten, weil er der richtigen Erkenntnis folgt, daß er nur dann in der Gefahr auf eine ähnliche Hilfe Anspruch machen dürfe, wenn er selbst hilfsbereit sei, oder auch, weil er sich sagt, daß die bürgerliche Rechtsordnung oder das religiöse

Sittengesetz solche Handlungen gebieten und beiden aus Gründen der allgemeinen Wohlfahrt oder des individuellen Nutzens gehorcht werden müsse. Den Vernunftmoralisten bestimmt entweder die Einsicht, daß die Förderung der fremden ebenso wie der eigenen Lebenszwecke eine Pflicht sei, die aus dem Begriff des Menschen als eines Vernunftwesens folge; oder er glaubt an ein unmittelbares inneres Pflichtgebot, welches die Gefährdung des eigenen Wohls zur Rettung Anderer befehle.

c. Einteilung nach den Zwecken.

Als Zwecke des sittlichen Handelns können entweder solche betrachtet werden, die nicht in der eigenen Natur des Menschen ihre Quelle haben, sondern durch einen äußeren Befehl, der Gehorsam fordert, an ihn herantreten; oder es gelten die sittlichen Zwecke als dem Menschen selbst angehörige, durch ursprüngliche Anlagen und natürliche Entwicklungsbedingungen entstandene. Die Moralsysteme der ersteren Art nennen wir die autoritativen oder heteronomen, die der zweiten Art die autonomen. Da sich der Unterschied beider nur auf die Art bezieht, wie die sittlichen Zwecke gegeben werden, nicht aber auf den eigenen Inhalt derselben, so pflegen in Bezug auf den letzteren die autoritativen mit irgend welchen autonomen Systemen übereinzustimmen, falls sie es überhaupt unternehmen, über jenen Inhalt Rechenschaft zu geben. Gemäß dem Prinzip des Gehorsams, dessen sie sich bedienen, lehnen sie aber zuweilen eine solche Rechenschaft überhaupt ab: das Sittengesetz muß befolgt werden, weil es durch eine höhere Autorität gegeben ist, ohne daß nach seinen Zwecken gefragt wird. Eine systematische Gliederung der nach dem Zweckinhalt des Sittlichen auseinandergehenden Anschauungen kann daher nur bei den autonomen Systemen versucht werden. Hier scheiden sich nun vor allem zwei Zweckbestimmungen. Nach der einen geht das sittliche Handeln auf die Verwirklichung unmittelbar zu realisierender Güter, d. h. solcher, die entweder dem Handelnden selbst oder seinen Mitmenschen oder beiden zusammen zu statten kommen. Nach der andern bildet das individuelle Handeln den integrierenden Bestandteil einer sittlichen Entwicklung, und nicht der unmittelbare Effekt der Handlung, sondern das Endziel jener Entwicklung ist der eigentliche oder mindestens der letzte Zweck jeder einzelnen sittlichen Tat. Da die unmittelbar zu realisierenden Güter das aus-

machen, was wir Glücksgüter, mit einer übrigens eines sehr verschiedenen Umfangs fähigen Bedeutung des Wortes, nennen, und der Zweck der Glücksgüter wieder darauf gerichtet ist Lust zu erwecken, wobei selbstverständlich auch dieser Begriff der Lust jede mögliche Art von Lusteffekten, insbesondere auch die rein geistigen Genüsse umfassen kann, so wollen wir allgemein die Systeme der ersteren Art als die eudämonistischen und die der zweiten als die evolutionistischen bezeichnen. Jede dieser Anschauungen spaltet sich dann wieder in eine individuelle und in eine universelle Richtung. Der individuelle Eudämonismus oder reine Egoismus betrachtet das eigene Glück, der universelle Eudämonismus oder Utilitarismus das Wohl Aller oder der Gesamtheit als Zweck des sittlichen Handelns. Hiernach führt dieser universelle Eudämonismus auch den Namen der Wohlfahrtsmoral. Der individuelle Evolutionismus sieht in der eigenen Vervollkommnung, der universelle Evolutionismus in der geistigen Entwicklung der Menschheit, wie sie in dem geschichtlichen Werden derselben sich darstellt, den letzten Zweck des Sittlichen.

Wir gewinnen so die folgende Einteilung:

I. Die autoritativen Moralsysteme.

Sie zerfallen in die politische und in die religiöse Heteronomie, und sie verzichten entweder auf jede Erkennung der Zwecke oder schliessen sich in Bezug auf diese einem der autonomen Systeme an.

II. Die autonomen Moralsysteme.

1. Der Eudämonismus, welcher vorkommt als:
   a) Individueller Eudämonismus oder Egoismus,
   b) Universeller Eudämonismus oder Utilitarismus (Wohlfahrtsmoral).
2. Der Evolutionismus, welcher vorkommt als:
   a) Individueller Evolutionismus,
   b) Universeller Evolutionismus*).

*) Die einzige mir bekannt gewordene Klassifikation, die mit dieser teilweise zusammenfällt, ist die von Sidgwick (Methods of Ethics, Introd. §. 4). Er unterscheidet fünf Systeme: individuellen und universellen Evolutionismus, individuellen und universellen Hedonismus und Intuitionismus. Die heteronomen Systeme sind also von Sidgwick nicht berücksichtigt; der Intuitionismus aber beruht auf einem den andern Systemen heterogenen Einteilungsgrund.

2. Kritik der autoritativen Moralsysteme.

Diese Systeme begehen den Fehler einer Umkehrung der ethischen Kausalität. Die Erzeugnisse der sittlichen Anschauungen werden zu Ursachen derselben gemacht. Am offenkundigsten ist dies bei der politischen Heteronomie. Daß die staatliche Gesetzgebung, namentlich insoweit sie einen Einfluß auf die sittliche Lebensführung der Staatsbürger beansprucht, selbst zunächst unter dem Einfluß sittlicher Anschauungen steht, ist angesichts der geschichtlichen Entwicklungsbedingungen politischer Institutionen unzweifelhaft. Bei der religiösen Heteronomie ist die Umkehrung vielleicht deshalb weniger augenfällig, weil der Ursprung der religiösen Vorstellungen im allgemeinen in eine weit frühere Zeit zurückreicht, als derjenige ausgebildeter politischer Gesetzgebungen. Darum sind ja in der Tat die sittlichen Anschauungen anfänglich so innig mit den religiösen verwachsen, daß von einer Feststellung der Priorität der einen oder der andern kaum die Rede sein kann. Gerade aber weil das Völkerbewußtsein sein eigenes sittliches Leben in seine religiösen Vorstellungen hineinträgt, verwandeln sich nun die Götter selbst in die Urheber des Sittengesetzes, ein Gedanke, welcher dann durch die Entwicklung der Vergeltungsideen noch festere Wurzeln faßt.

Als diese in dem allgemeinen Bewußtsein lebendige Vorstellung über das Verhältnis des Sittlichen zum Religiösen in die Wissenschaft überging, konnte jedoch die letztere nicht umhin, über den Grund der göttlichen Sittengebote zu reflektieren. So entstanden sukzessiv drei Anschauungen, die zugleich allmähliche Übergänge der heteronomen in eine autonome Moral darstellen. Nach der ersten ist das Sittengebot nur deshalb sittlich, weil es ein religiöses Gebot ist. Allein der Wille Gottes bestimmt, was sittlich sei und was nicht. Hätte Gott ein anderes Gebot gegeben, so würden damit auch unsere Begriffe von gut und böse andere geworden sein. Diese Anschauung, die in dem scholastischen Nominalismus und dem neueren theologischen Utilitarismus zur Ausbildung gelangt ist, nimmt dem Sittlichen, indem sie die Autonomie desselben völlig beseitigt, jeden selbständigen Wert. Diesen sucht nun die zweite Ansicht zu retten, indem sie das Sittengebot gleichzeitig als ein im Menschen entstehendes, durch verständige Überlegung oder vernünftige Einsicht entwickeltes Prinzip seiner Handlungen und als

ein ihm durch Offenbarung zu teil gewordenes religiöses Gebot betrachtet. Hierher gehören die Anschauungen eines Locke und Leibniz und des ihren Spuren folgenden theologischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Autonomie und Heteronomie werden einander koordiniert, indem man je nach Neigung die eine oder andere in den Vordergrund stellt und in Bezug auf die autonome Entstehung des Sittengesetzes entweder der Verstandes- oder der Vernunftmoral folgt. Wählt man die letztere, so ist aber damit zugleich der Weg zur Ausgleichung dieses Zwiespaltes zwischen zwei in ihrem Inhalt übereinstimmenden und nach ihrem Ursprung verschiedenen Gesetzen eröffnet, den die dritte Vermittlungstheorie einschlägt. Nach ihr ist das Sittengebot göttlichen Ursprungs, wie die menschliche Vernunft selbst; es braucht daher dieser nicht erst von außen mitgeteilt, sondern es kann unmittelbar aus ihr geschöpft werden, denn es gehört zu jenen eingeborenen Wahrheiten, auf denen alle Vernunfterkenntnis beruht. Dies ist im allgemeinen die Auffassung der metaphysischen Ethik des 17. und 18. Jahrhunderts und des von ihr beeinflußten englischen Intellektualismus. Innerhalb dieser Auffassung hat sich dann aber wieder ein allmählicher Übergang zur vollen Autonomie vollzogen. Während in den älteren Intellektualsystemen die Vernunft lediglich als Organ göttlicher Offenbarung erscheint, wird bei Kant, der als der letzte Vertreter dieser Richtung angesehen werden kann, die heteronome der autonomen Betrachtungsweise untergeordnet: das innere Sittengesetz ist das ursprüngliche, und die Religion selbst verwandelt sich in eine „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Damit ist die Heteronomie im Prinzip beseitigt: das Sittliche ist nun selbst gesetzgebend geworden für die religiösen Vorstellungen.

So unhaltbar nun wegen ihrer Verkennung des psychologischen Ursprungs politischer und religiöser Gebote die heteronomen Moralsysteme sind, so kann ihnen doch ein gewisser praktischer Wert nicht abgesprochen werden. Dieser liegt in der Betonung der unbedingt verpflichtenden Autorität. Eine solche Autorität glaubt man den Sittengeboten am besten zu sichern, wenn man sie selbst auf eine äußere, mit Zwangsmitteln ausgestattete Macht, die ihre Strafen entweder in diesem oder in jenem Leben verhängt, zurückführt. Darum hat selbst die politische Heteronomie eines Hobbes bis auf die neuesten Zeiten immer noch zuweilen Anhänger gefunden, sei es auch nur, weil man dadurch allein vom empirischen Standpunkte aus eine Erklärung des autoritativen Charakters sowie der Veränderlichkeit

des Inhalts der Sittengebote zu gewinnen glaubte*). So zweifellos nun dabei diese Veränderlichkeit überschätzt und die wirkliche Erklärung des autoritativen Charakters nur auf eine selbst nicht weiter erklärte Autorität zurückgeschoben wird, so kann doch nicht geleugnet werden, daß in diesen Theorien ein für die Entwicklung des Sittlichen in der Tat bedeutsamer Punkt zum Ausdruck gelangt. Die politische Rechtsordnung und das religiöse Sittengebot, obgleich selbst Erzeugnisse sittlicher Ideen, sind auf einer früheren Kulturstufe unentbehrliche allgemeine Erziehungsmittel zur Sittlichkeit, und sie bleiben es in einem gewissen Umfang vielleicht dauernd. Der Mensch muß auf dieser Stufe die sittlichen Anschauungen objektiv und mit der erforderlichen Macht ausgestattet vor sich sehen, wenn sie eine verpflichtende Kraft für ihn gewinnen sollen, und in vielen Einzelnen würden sich nur dürftige Rudimente derselben entwickeln, wenn nicht der sittliche Erwerb der vorangegangenen Geschlechter in den wirkungsvollen Gestalten, in die er durch Sitte, Rechtsordnung und religiöses Leben gebracht ist, ihm überliefert würde. Gleichwohl kann die Wissenschaft diese Umkehrung der ethischen Kausalität nicht bestehen lassen. Aus dem Nachweis, daß sich die sittlichen Ideen in Religion und Sitte allmählich entwickelt haben, um dann mehr und mehr diesen Lebensgebieten als selbständige Werte gegenüberzutreten, erwächst ihr die Verpflichtung, dem unmittelbaren Ursprung der sittlichen Motive und Zwecke im menschlichen Bewußtsein nachzugehen, womit von selbst die Autonomie des Sittlichen gefordert ist.

3. Kritik der eudämonistischen Moralsysteme.

a. Der reine Egoismus.

Der reine Egoismus bildet diejenige sittliche Anschauung, bei welcher die von den übrigen Moralsystemen im wesentlichen als übereinstimmend angesehenen Sittlichkeitsbegriffe in ihr Gegenteil umschlagen. Der entscheidende Grund hierfür liegt darin, daß der reine Egoismus jedes Handeln im Interesse Anderer prinzipiell ablehnt, also die Nebenmenschen, sei es als einzelne, sei es in ihrer Vereinigung, nur als Werkzeuge zur Befriedigung des eigenen Strebens nach Glück oder Macht anerkennt. Da nun alle andern Moralsysteme dieses Handeln für Andere entweder ausschließlich oder mindestens

*) Vgl. z. B. v. Kirchmann, Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral, S. 48 ff. A. Menger, Neue Staatslehre, 1903, S. 71 ff.

teilweise als den eigentlichen Inhalt des Sittlichen ansehen, so wird der reine Egoismus zum „Immoralismus". Er negiert die von den andern Moralsystemen anerkannten sittlichen Werte, und er stellt seinerseits Werte auf, die von jenen negiert werden. Er ist in dieser Form ein revolutionäres Symptom, das niemals eine bleibende Bedeutung besessen hat, wohl aber entweder in kritischen Momenten des Zusammenbruchs bisher gültig gewesener Kulturwerte oder auch infolge einer Reaktion gegen gesteigerte kollektivistische Bestrebungen hervortrat. So hat schon die antike Sophistik in ihren extremen Vertretern einem egoistischen Immoralismus das Wort geredet. Ebenso sind in dem Freidenkertum der Aufklärungszeit gelegentlich Neigungen zu demselben hervorgetreten. Die letzten Beispiele dieser Art sind Max Stirners „Einziger und sein Eigentum" sowie in gewissem Sinne Nietzsches Ideal des Übermenschen*).

Für die wissenschaftliche Stellung des egoistischen Immoralismus ist es bezeichnend, daß er seine nächsten Verwandten in der reinen, heteronomen Autoritätsmoral des Nominalismus und theologischen Utilitarismus hat. Wenn die sittlichen Normen aus keinem andern Grund eine bindende Kraft haben, als weil sie von Gott gewollt sind, so braucht man nur an die Stelle des göttlichen den individuellen menschlichen Willen zu setzen, und man ist beim Immoralismus angelangt. Auch hat er mit jener theologischen Autoritätsmoral dies gemein, daß er sich ebenso über die psychologischen Eigenschaften des Menschen wie über die Entwicklungsgeschichte der sittlichen Vorstellungen hinwegsetzt. An die Stelle des wirklichen Menschen, der inmitten einer Gesellschaft ihm gleicher persönlicher Wesen steht, mit denen ihn die mannigfaltigsten Gefühle und Triebe verbinden, setzt er einen abstrakten Einzelwillen, der, wenn er möglich wäre, kein Substrat seiner Tätigkeit vorfände; und an die Stelle der stetigen Entwicklung des geistigen Lebens setzt er die Katastrophe, eine plötzliche „Umwertung aller Werte", die wiederum, wenn sie möglich wäre, eine totale Umwandlung der wirklichen Natur des Menschen voraussetzen würde.

So ist es denn begreiflich, daß der reine Egoismus eine ernstliche Bedeutung in der Geschichte der Moralsysteme niemals gewonnen hat. Umsomehr hat in diese der Egoismus in jener beschränkten Form eingegriffen, bei welcher die Zwecke des Sittlichen nicht oder

*) Max Stirner (pseudon. für Kaspar Schmidt), Der Einzige und sein Eigentum, 1845, 3. Aufl. 1900.

doch nicht ausschließlich in der Förderung des eigenen Seins bestehen, dagegen die Motive schließlich auf egoistische Triebe zurückführen. Hierher gehören in der Tat die meisten Systeme des Utilitarismus oder der Wohlfahrtsmoral, die wir eben wegen dieser ihrer egoistischen Basis als diejenigen der egoistischen Wohlfahrtsmoral bezeichnen können.

b. Die egoistische Wohlfahrtsmoral.

Schon bei Hobbes spielt der Utilitarismus mit egoistischen Zweckmotiven neben der autoritativen Begründung der Sittengebote eine wichtige Rolle. Seit Locke ist dann diese Anschauung die herrschende in der englischen Moralphilosophie geblieben; selbst ein Hume, Bentham und Mill haben sich nicht ganz von ihr zu befreien vermocht. Nach den vorausgesetzten psychologischen Motiven zerfällt sie aber wieder in zwei Unterformen, in eine Reflexionsethik und in eine Assoziations- und Gefühlsethik.

Die utilitarische Reflexionsethik, welche von Hobbes und Locke und teilweise noch von Bentham und Mill vertreten wird, nimmt an, daß das selbstlose Handeln ein Resultat egoistischer Überlegungen sei. Dabei bleibt nun zunächst unbegreiflich, wie der Mensch die Nützlichkeit selbstloser Handlungen einsehen soll, ehe er noch solche vollbracht hat, und wie er sie vollbringen soll, ohne ihren Nutzen erfahren zu haben, wenn er ursprünglich nur Egoist ist. Sodann aber kann der Satz, daß gemeinnützige Handlungen auch dem eigenen Nutzen dienen, nur für eine sehr kleine Zahl derselben als richtig anerkannt werden. Wer einen Andern mit Aufopferung seines eigenen Lebens einer Lebensgefahr entreißt, wer als Soldat seinen Posten nicht verläßt, obgleich ihm sein Ausharren den sichern Tod bringt, der kann zuweilen durch das selbstsüchtige Motiv des Ruhmes und der Ehre angespornt werden; in zahlreichen andern Fällen aber wird man diesem Motiv deshalb keinen nennenswerten Anteil einräumen können, weil die Bedingungen der Handlungen solche sind, daß sich Ehre und Ruhm damit überhaupt nicht erwerben lassen, oder weil die Voraussetzung jener selbstsüchtigen Motive aus sonstigen individuellen Ursachen keinerlei psychologische Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die egoistische Wohlfahrtsmoral kann daher, um allen Anforderungen gerecht zu werden, nicht umhin zuzugeben, daß altruistische Motive, wenn sie auch ursprünglich nicht vorhanden waren, doch allmählich sich entwickeln können.

Hierzu wird aber die Voraussetzung von Bedingungen erforderlich, welche teils in Assoziationsprozessen, teils in Gefühlen bestehen sollen und so den Gesichtskreis der Reflexionsethik überschreiten, um in die folgende Form überzugehen.

Die utilitarische Assoziations- und Gefühlsethik oder die Moral der „Sympathie" wurde hauptsächlich von Hume begründet. Aber es gelang ihm nicht, eine der wichtigsten moralischen Eigenschaften, die Gerechtigkeit, aus der Sympathie abzuleiten; zu diesem Zweck mußte er zur Reflexionsethik zurückkehren. Erst Adam Smith vermied diese Inkonsequenz, und zugleich fügte er zu dem Prinzip der objektiven das der subjektiven Sympathie hinzu. Die Erklärung aus der Selbstliebe war dadurch aufgegeben, denn die subjektive Sympathie setzte die Ursprünglichkeit altruistischer Gefühle voraus. In der Tat ist aber die Ableitung der letzteren aus der Assoziation auch bei der objektiven Sympathie nur eine scheinbare. Wie selbstlose Handlungen vor egoistischen den Vorzug erringen können, vermag die Assoziationstheorie nur durch die Herbeiziehung einer logischen Reflexion begreiflich zu machen. Wir sollen unser moralisches Urteil allmählich durch Assoziation von dem Einfluß der Nähe oder Ferne der Handlungen befreien, weil sonst, wie Hume sagt, „unvermeidlich Widersprüche in unseren sittlichen Begriffen entstehen müßten". Da das Motiv dieser Elimination ein rein logisches ist, so spielt hier in Wirklichkeit die Assoziation bloß eine unterstützende Rolle. Jenes Streben, die moralischen Begriffe widerspruchslos zu gestalten, kann zunächst nur unser sittliches Urteil beeinflussen. Erst durch die Rückwirkung des letzteren könnte es dann sekundär unsere moralischen Gefühle und Handlungen bestimmen, indem wir von dem Streben geleitet würden, diese Gefühle und Handlungen mit dem sittlichen Urteil in Einklang zu bringen. Dadurch wird der Standpunkt der Reflexionsethik wiederhergestellt: nicht das moralische Gefühl ist das ursprüngliche, sondern das durch logische Erwägungen bestimmte moralische Urteil. Von der gewöhnlichen egoistischen Verstandesmoral unterscheidet sich diese Theorie kaum zu ihrem Vorteil. Jene bringt in der Erwägung des eigenen Nutzens immerhin Motive in Rechnung, von denen sich voraussetzen läßt, daß sie einen starken Einfluß auf unsere Triebe und Handlungen ausüben. Inwiefern aber das Motiv der widerspruchslosen Gestaltung unserer moralischen Begriffe als solches stark genug sein soll, einen Menschen zum Guten anzuspornen und vom Bösen abzuhalten, ist nicht einzusehen, es sei denn, daß man die sozialen Folgen einer dem allgemeinen moralischen Urteil widerstrebenden Handlung, die Schädigung des Ansehens, die Benachteiligung durch private Vergeltung oder durch Rechtsstrafen, mit herbeizieht; damit würde aber lediglich die Reflexionsethik in ihrer gewöhnlichen Form wiederhergestellt. Will man diese Klippe vermeiden, so bleibt nichts übrig, als die Ursprünglichkeit der sozialen und wohlwollenden Neigungen anzuerkennen, womit von selbst die falsche Umkehrung des Verhältnisses von sittlichem Gefühl und sittlichem Urteil hinwegfällt, indem nun, wie dies zuerst Shaftesbury klar als Aufgabe der Moralphilosophie bezeichnete, das letztere auf das erstere gegründet wird. Damit ist aber zugleich der Übergang aus der egoistischen in eine altruistische Theorie vollzogen.

c. Die altruistische Wohlfahrtsmoral.

Sie ist unbedingt ihrer egoistischen Zwillingsschwester überlegen, und diese hat ihr daher mehr und mehr Platz gemacht, so daß die heutige Wohlfahrtsmoral durchweg als ein Altruismus bezeichnet werden kann, der nur mit einzelnen Bestandteilen egoistischer Reflexionsmoral versetzt zu sein pflegt. Da die Wohlfahrtsmoral in allen ihren Richtungen in dem Gesamtwohl den Zweck des Sittlichen erblickt, so liegt ein Vorzug der altruistischen Anschauung schon darin, daß ihr Prinzip direkt auf dieses Ziel geht, während die egoistische Utilitätsmoral erst einer künstlichen Ableitung der sozialen Neigungen aus den egoistischen Trieben bedarf, einer Ableitung, bei der sie notgedrungen Reflexionen und Assoziationen zu Hilfe nimmt, deren Wirklichkeit von höchst fragwürdiger Art ist. Statt dessen schließt die altruistische Theorie einfach aus der Existenz wohlwollender Handlungen auf wohlwollende Neigungen, denen sie Ursprünglichkeit zuspricht, weil kein Zustand des Menschen bekannt ist, welcher derselben nachweisbar völlig entbehrt. Natürlich kann aber auch der Altruismus nicht umhin, den egoistischen Trieben einen gewissen Einfluß auf menschliche Gesinnungen und Handlungen einzuräumen; nur darüber können die Meinungen abweichen, inwiefern solchen egoistischen Trieben ebenfalls eine sittliche Berechtigung zuzugestehen sei oder nicht. Auf diese Weise kommt es, daß die Richtungen, in welche sich die altruistische Wohlfahrtsmoral spaltet, durch Meinungsunterschiede von ganz anderer Art getrennt werden, als die der egoistischen. Darüber nämlich sind alle Anhänger des Altruismus einig, daß Gefühle die ursprünglichen Triebfedern sitt-

licher Handlungen seien, wenn auch nicht selten dem Urteil und der Einsicht ein nachträglicher Einfluß zugestanden wird. Einen Unterschied von Reflexions- und Gefühlsethik gibt es also hier nicht: aller Altruismus ist Gefühlsmoral. Dagegen trennt sich derselbe nach den Ansichten, die er über den Wert oder Unwert egoistischer Neigungen entwickelt, wieder in zwei Richtungen, die wir als die des einseitigen und des gemäßigten Altruismus unterscheiden können.

Der einseitige altruistische Utilitarismus, wie er in England durch Hutcheson, in Deutschland in gewisser Weise durch Schopenhauer vertreten wird, erklärt nur das Wohlwollen, die Sympathie mit den Mitgeschöpfen, für eine sittliche Regung; der Egoismus ist, sobald er in Streit mit dem Mitgefühl gerät, immer verwerflich. Nur selbstlos handeln ist tugendhaft handeln. Natürlich wollen die Ethiker dieser Richtung die Sorge für das eigene Selbst und in gewissem Maße sogar das Streben nach eigenem Glück nicht unbedingt für unsittlich erklären. Sie gelten ihnen aber an sich für sittlich wertlos. Nach Hutcheson können sie nur insofern, als sie die Hilfsmittel für die Ausübung der Tugenden des Wohlwollens gewähren, einen sittlichen Wert beanspruchen. Noch weiter geht Schopenhauer, nach welchem es Pflichten gegen uns selbst überhaupt nicht geben kann: „Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des selbstevidenten Grundsatzes volenti non fit injuria; was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet hier die Moral ihre Arbeit bereits getan und kommt zu spät“ *). Gegen die letztere Argumentation läßt sich jedoch einwenden, daß sie höchstens von dem Standpunkte eines niedrigen Hedonismus aus zutreffend ist. Der Gemeinplatz, daß wir keiner moralischen Vorschriften bedürfen, um für unser eigenes Wohl zu sorgen, mag einigermaßen Recht behalten, so lange man unter diesem Wohl nur die Fürsorge für die notwendigsten Lebensbedürfnisse versteht. Aber wenn der deutsche Rationalismus von Leibniz bis auf Kant in der „Selbstvervollkommnung“ alle höheren Pflichten gegen uns selbst zusammenfaßte, und wenn nicht nur Fichte und Schleiermacher, sondern ebenso Bentham und Mill auf die ethische Ausbildung der eigenen Persönlichkeit zum Teil eben um deswillen den größten Wert legten, weil dadurch die für Andere und für die Allgemeinheit nützlichen Eigenschaften verstärkt würden, so wird niemand behaupten, daß sich jene Charakterbildung mühelos von selbst macht — ist doch im Gegenteil sie gerade eine der allerschwersten sittlichen Aufgaben, die unendlich viel häufiger verabsäumt oder verfehlt wird, als die Ausübung der unmittelbaren Eigenschaften des Mitgefühls und des Wohlwollens.

*) Die beiden Grundprobleme der Ethik, Werke, Bd. 4, S. 126.

Aus all diesem ergibt sich, daß der extreme Altruismus kein haltbares Moralprinzip zu gewinnen vermag, sondern daß er sich statt eines solchen eines einzigen ethischen Motives bedient, das, um Wert zu erhalten, immer noch die Wirksamkeit weiterer Motive voraussetzt. Die sonst dem Utilitarismus eigene Betonung des Gesamtwohls kommt darum hier gar nicht zur Geltung. Der Pflichtbegriff bleibt ein individuell beschränkter wie der des gewöhnlichen Egoismus, dessen diametralen Gegensatz jener reine Altruismus zu bilden scheint, während er ihm doch in Wahrheit verwandter ist als irgend ein anderes System. Denn im Grunde überträgt er nur die egoistische Denkweise von dem Ich auf den Andern, und sein Hauptgrund für die Verwerfung von Pflichten gegen die eigene Person besteht schließlich in einer Überschätzung der Macht egoistischer Motive, weshalb auch diese Ansicht gewöhnlich von einer pessimistischen Auffassung der menschlichen Natur getragen ist.

Diesen Vorwürfen ist nun allerdings die Anschauung Hutchesons, welche Pflichten gegen sich selbst als Hilfsmittel zur Entwicklung der Tugenden des Wohlwollens gelten läßt, nicht ausgesetzt. Auch bleibt sie dem Prinzip der Wohlfahrtsmoral darin treu, daß sie eine universellere Tendenz verfolgt. Indem wir gegen alle unsere Mitmenschen Wohlwollen üben, sollen wir dadurch so viel als möglich das allgemeine Glück vermehren. Dabei wird, in Übereinstimmung mit dem Grundprinzip der Utilitätsmoral, das allgemeine Glück als die Summe aller individuellen Glücksgüter aufgefaßt. Zweck des moralischen Handelns ist es also, möglichst viele Einzelne zu beglücken. Hier ist nun aber nicht einzusehen, warum das Glück des Handelnden selbst von dieser Summe ausgeschlossen sein soll. Namentlich wenn man unter dem Glück nicht bloß das äußere materielle Wohlbefinden, sondern, wie Hutcheson selbst und mit ihm alle tiefer denkenden Utilitarier, auch die geistigen Güter versteht, so ist es nicht zu begreifen, weshalb die Erstrebung der allgemeinen sittlichen Zwecke dann auf einmal nicht mehr sittlich sein soll, sobald sie dasjenige individuelle Glück zu ihrem Objekte hat, dessen Erreichung zweifellos am meisten in ihrer Macht steht, nämlich das Glück des Handelnden selbst. Entweder ist das Prinzip des Utilitarismus, daß das allgemeine Wohl in dem Nutzen aller

Einzelnen besteht, überhaupt falsch, oder der Nutzen des Handelnden muß an dieser Summe seinen gebührenden Anteil haben. Erwägungen dieser Art sind es wohl, vor denen allmählich der einseitige Altruismus das Feld räumen mußte.

Umsomehr ist die gemäßigte altruistische Wohlfahrtsmoral gegenwärtig zur vorherrschenden Richtung der Moralphilosophie geworden. Sie sieht weder in bloß wohlwollenden noch in bloß eigennützigen Neigungen, sondern in einem harmonischen Gleichgewicht beider das Wesen des Sittlichen. Schon in der aristotelischen Tugendlehre ist diese Anschauung einigermaßen vorgebildet. Wenn hier die Tugend in die richtige Mitte zwischen entgegengesetzten Eigenschaften verlegt wird, so trägt von diesen letzteren nicht selten die eine einen egoistischen, die andere einen altruistischen Charakter. Bestimmter haben dann namentlich Shaftesbury und Hume in der richtigen Abwägung des eigenen gegen das fremde Interesse die sittliche Gesinnung erblickt. In dem neueren Utilitarismus, der das Gesamtwohl energischer betont, ist jener Gedanke mehr zurückgetreten; aber indem man in dem Gesamtwohl das Wohl aller Einzelnen oder, nach Benthams Ausdruck, das „größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl“ erblickte, wurde es als selbstverständlich betrachtet, daß das eigene Ich in diese Zahl mindestens als Einheit mit eingehe.

Der Vorzug dieser Richtung besteht darin, daß sie mit jener praktischen Moral des gesunden Menschenverstandes, der auf intellektuellem wie auf sittlichem Gebiet ein gewisses mittleres Durchschnittsmaß der Anlagen und Leistungen bezeichnet, in leidlicher Übereinstimmung zu stehen scheint. Nun wird man dem Instinkt des gesunden Menschenverstandes im allgemeinen vertrauen können, wenn es sich um die Frage handelt, was unter den gewohnheitsmäßig im Leben vorkommenden Bedingungen geschehen darf oder nicht. Aber der sogenannte gesunde Menschenverstand ist ein schlechter und in der Regel irrender Richter, sobald er sich vor außergewöhnliche Aufgaben gestellt sieht — und sie sind doch im sittlichen Leben, nicht weniger wie auf intellektuellem Gebiet, schließlich die wichtigeren, weil sie in die sittliche Entwicklung ungleich entscheidender eingreifen als jenes durchschnittliche Gleichgewicht egoistischer, mit einem kleinen altruistischen Zusatz versehener Triebe, das allenfalls zur Aufrechterhaltung eines erträglichen moralischen Zustandes der Gesellschaft hinreicht. Der sogenannte gesunde Menschenverstand ist ferner überall nur ein schlechter Richter,

wo er bei theoretischen Problemen irgend welcher Art mitzureden hat. Wo wäre die Astronomie, wenn das kopernikanische System auf die Sanktion der öffentlichen Meinung hätte warten müssen? Wo die Erkenntnistheorie, wenn sie sich alle Vorurteile des gemeinen Menschenverstandes ruhig müßte gefallen lassen? Das ethische Problem hört deshalb, weil es sich auf die Prinzipien der praktischen Lebensführung bezieht, nicht auf, ein eminent theoretisches Problem zu sein, und der lange Widerstreit der Meinungen spricht nicht dafür, daß es sich vor andern wissenschaftlichen Aufgaben durch geringere Schwierigkeit auszeichnet. Niemand hat so eindringlich vor jenen natürlichen Vorurteilen gewarnt, denen der menschliche Geist unterworfen sei, weil er seine eigene Natur mit der Natur der von ihm betrachteten Dinge vermische, als einer der größten Utilitarier, Bacon*). Es wird daher geraten sein, den von ihm empfohlenen Grundsatz, daß man sich, ehe man eine Untersuchung beginne, vor allen Dingen der mitgebrachten Vorurteile entledige, auch auf die Untersuchung des Utilitarismus selber anzuwenden.

Hier liegt nun zunächst ein Einwand nahe, dessen Berechtigung von manchen Bekennern desselben zugestanden worden ist, den sie aber nicht für wesentlich halten, weil er weniger die Sache als den Namen anzugehen scheint, welchen letzteren man preisgeben würde. Indem das Sittliche als das Nützliche bezeichnet wird, bleibt dahingestellt, was es selbst eigentlich sei. Denn der Nutzen ist ein Relationsbegriff, der einen bestimmten Inhalt erst dann gewinnt, wenn wir angeben, wozu etwas nützlich sei. Wenn daher Mill, der diesen Ausdruck einführte, die Ansicht Benthams als Utilitarismus bezeichnete, so hatte dies insofern seine Berechtigung, als in dem System Benthams das Reichtum unter allen Gütern eine zentrale Stellung einnahm. Der Reichtum ist in der Tat das eminent nützliche Gut, weil er an sich selbst gar keinen Wert hat, sondern dadurch erst Wert gewinnt, daß er zur Erlangung unmittelbarer Güter benützt wird. Schon für Mills eigenes System war aber der Ausdruck „Utilitarismus“ unpassend geworden, da er dem äußeren Besitz jene zentrale Stellung nicht mehr einräumte, sondern die unser Wohlbefinden vermehrenden geistigen und sinnlichen Genüsse selbst als den Endzweck des Sittlichen betrachtete und in diesem Sinne auch das Prinzip der „Maximation der Glückseligkeit“ verstand. Hierin

*) Nov. Organon I, 41.

ist ihm nun die neuere Wohlfahrtsmoral durchweg gefolgt, indem sie anerkennt, daß Reichtum nicht die einzige und noch weniger die unfehlbar wirksame Bedingung sei, die zu den uns direkt beglückenden Gütern verhelfe. Die Ausdrücke Utilitarismus und Wohlfahrtsmoral sind auf diese Weise lediglich zu Stellvertretern des alten Begriffs des Eudämonismus geworden. Der Unterschied von andern Formen des letzteren liegt nur in dem Prinzip der „Maximation der Glückseligkeit“: nicht ein egoistischer, sondern ein sozialer Eudämonismus ist das Prinzip dieser Wohlfahrtsmoral.

Damit leidet nun aber auch diese Anschauung an der ganzen Unbestimmtheit, welche der Begriff des Eudämonismus in sich schließt. Wenn alles, was menschliches Wohlbefinden erhöht, sittlich ist, so müssen Gesundheit, sinnliche Genüsse, die Befriedigung des Ehrgeizes und der Eitelkeit zweifellos mit zu den Gütern gezählt werden, die für sich und Andere zu erstreben sittlich ist, und die Utilitarier sind im allgemeinen bereit, dies einzuräumen, wenn sie auch den geistigen Genüssen meist einen höheren Wert zugestehen. Lassen wir nun völlig dahingestellt, ob und inwiefern eine Gradabstufung dieser verschiedenen Güter möglich sei, ob wirklich, wie Mill behauptet, die Majoritätsentscheidung der Menschen zu Gunsten der höheren geistigen Güter ausfallen würde, setzen wir lieber sogleich voraus, nicht die Meisten, sondern die Besten und die Einsichtigsten sollten hierüber beschließen, so ist gleichwohl zu befürchten, daß diese Richter mit den sittlichen Urteilen, die sie selbst bis zur Anwendung dieses neuen Maßstabes gefällt, in einigen Widerstreit geraten dürften. Sie würden sich entschließen müssen, die Erfindung der Buchdruckerkunst, des Kompasses, der Dampfmaschine, des antiseptischen Wundverbandes für sittliche Handlungen zu halten; bei dem Schießpulver und Dynamit würden sie vielleicht in Zwiespalt bleiben oder sich dahin entscheiden, daß diese Erfindungen zur Hälfte sittlich, zur andern Hälfte aber sehr unsittlich seien. Wie jene Richter manches, was sie bis dahin bloß für nützlich gehalten, nun als sittlich anzuerkennen hätten, so würden sie aber nicht umhin können, unter dem neuen Gesichtspunkte auch vieles für unsittlich oder mindestens für gleichgültig zu erklären, was vorher als sittlich von ihnen gerühmt wurde. Der Soldat, der im Felde auf einem verlorenen Posten ausharrt, nützt weder Andern noch der Sache, der er dient; und da er selbst in den sicheren Tod geht, so ist auch die Ehre, die er davonträgt, für ihn ein imaginäres Gut.

Durch diese Handlung wird nur Glück vermindert, kein Glück geschaffen — wie kann man sie nach der Meinung des Utilitariers noch eine rühmliche und sittliche nennen? Ein Familienvater oder ein in öffentlicher Stellung schwer ersetzbarer Mann, der mit höchster Lebensgefahr ein ertrinkendes Kind rettet, handelt, vom Standpunkt des Nutzens betrachtet, unsittlich, denn die Wahrscheinlichkeit, daß er durch seine Tat das Gemeinwohl schädigt, ist viel größer als die, daß er dadurch die Summe des Glücks vermehrt.

Doch es ist zuzugeben, diese Argumente bilden keine entscheidende Instanz. Der Utilitarier kann ihnen entgegenhalten: wenn unsere bisherigen Urteile über sittlich und unsittlich mangelhaft waren, so ist das kein Grund, warum wir sie nicht nach besserer Einsicht berichtigen sollten. Bis dahin war man der Meinung, das Sittliche sei zwar oft, aber nicht in allen Fällen nützlich, und das Nützliche sei manchmal, aber bei weitem nicht immer sittlich. Doch wenn die Welt besser dabei fährt, so kann uns dies nicht hindern, den Grundsatz zu adoptieren: alles, was nützlich ist, ist sittlich, und alles, was sittlich sein soll, muß nützlich sein. Vielleicht würde aber der Utilitarier sogar eine derartige Dissonanz zwischen seinem Grundsatze und der gewöhnlichen moralischen Beurteilung nicht einmal zugeben. Er würde sagen: nicht darauf kommt es an, daß die einzelne Handlung mehr als jede andere im gegebenen Fall mögliche zum allgemeinen Wohl ausschlage, sondern daß der durchschnittliche Charakter der Handlungen ein solcher sei, daß dadurch das Glück der Menschheit vergrößert werde; hier kann aber nicht zweifelhaft sein, daß es im allgemeinen besser ist, wenn der auf einen Posten gestellte Soldat diesen nicht verläßt, und wenn man Kinder, die ins Wasser gefallen sind, zu retten sucht. Doch damit kommen wir zugleich auf einen weiteren Punkt, an welchem eine ethische Theorie vor allem ihre Brauchbarkeit zu bewähren hat, auf die Frage nämlich: wie verhalten sich nach der Wohlfahrtsmoral die Motive zu den Zwecken sittlicher Handlungen, und wie stimmt dieses Verhältnis mit den tatsächlichen Beweggründen und Erfolgen menschlicher Handlungen überein?

Eine präzise Antwort auf diese Frage geben uns die utilitarischen Theorien nur hinsichtlich der Zwecke: diese bestehen ja eben in dem möglichst großen Wohlbefinden möglichst Vieler. Durch welche Motive aber der Mensch angetrieben wird, diese Zwecke zu erstreben, darüber erhält man meist nur ungenügende Auskunft. Immerhin lassen sich hier zwei Richtungen unterscheiden. Die

sich alle Hähne so wie die Genossen desselben Hofes bekämpfen, so würde schließlich keiner übrig bleiben, der das Geschlecht fortpflanzte. Aber ich entgegne: wenn das Selektionsprinzip klar machen soll, daß im ganzen die selbstlosen Charaktere ausdauern, so muß dies am einzelnen Fall geschehen. Wir begreifen, daß die Kräftigsten einer Spezies bestehen bleiben, weil wir im einzelnen Fall den Kräftigen über den Schwachen den Sieg davontragen sehen; aber wir begreifen nicht, wie die Selbstlosen die Egoistischen besiegen sollen, da dies im einzelnen Fall offenbar nicht geschieht. Eben jene Folgerung, daß künftighin die Kräftigen über die Schwachen obsiegen sollen, hat daher Fr. Nietzsche aus dem Selektionsprinzip gezogen. Sie hat ihn aber zum Ideal des Übermenschen und zum Immoralismus geführt, nicht zur Wohlfahrtsmoral. So werden denn auch von dieser, um über solche Schwierigkeiten hinwegzuhelfen, notgedrungen Rudimente der alten Vertragstheorie herbeigezogen: die Menschen sollen von frühe an die Gefahr eines übermäßigen Egoismus eingesehen und sich daher bemüht haben, ihn niederzuhalten; auf diese Weise seien die allzu trotzigen und wilden Charaktere, sowie namentlich auch die verbrecherischen Naturen allmählich vermindert worden, und sie würden in Zukunft noch weiter vermindert werden. Der Kontrast dieser Anwendungen der Deszendenztheorie mit den Grundlagen der Darwinschen Lehre springt in die Augen: die letztere wendet Tatsachen der individuellen Beobachtung auf die generelle Entwicklung an; die Übertragung auf das moralische Gebiet konstruiert die einzelnen Tatsachen nach der hypothetisch vorausgesetzten generellen Entwicklung. Als die entscheidenden Motive für jene Begünstigung der selbstlosen Charaktere würden aber auch hier wieder Erwägungen der Reflexion stehen bleiben, wie sie am allerwenigsten auf einer primitiven Stufe das menschliche Handeln zu bestimmen pflegen.

Nicht glücklicher wird, wie mir scheint, das Problem gelöst, wenn man mit Herbert Spencer den Schwerpunkt der Erklärung von der psychischen auf die physische Seite verlegt. Es läßt sich ja im allgemeinen begreifen, daß sich im Nervensystem gewisse Nervenverbindungen ausbilden, und daß dadurch die Anlagen zu reflektorischen und automatischen Bewegungen von zweckmäßigem Charakter vererbt werden. Wie aber aus Anlagen des Nervensystems moralische Anschauungen entstehen sollen, ist und bleibt ein Mysterium. Selbst diejenigen Physiologen, die der phantastischen Hypothese huldigen, die Nervenzellen des Gehirns seien permanente

Träger von Vorstellungen, haben sich doch bisher meist nicht entschließen können, dies dahin zu erweitern, daß sie einen Übergang der Zellen samt Vorstellungen von den Voreltern auf die Nachkommen annehmen. Noch mißlicher steht es mit den empirischen Beweisen für diese psychologischen Anwendungen der Vererbungslehre. Wenn nicht einmal davon die Rede sein kann, daß so elementare Bewußtseinstatsachen wie einfache Sinnesempfindungen oder die Raumanschauung als angeborene nachzuweisen sind, wie kann dann von angeborenen „moralischen Anschauungen“ die Rede sein, Anschauungen, die eine Menge verwickelter empirischer Vorstellungen, welche sich auf den Handelnden selbst, seine Mitmenschen und seine Relationen zur Außenwelt beziehen, voraussetzen? Wenn man aber zugesteht, daß solche unmöglich fertig gegeben sein können, wie soll man sich dann das erste Auftreten der angeborenen moralischen Instinkte denken? Wie sollen die vererbten Nervenanlagen es zuwege bringen, beim Anblick eines leidenden oder in Gefahr geratenen Mitmenschen die Regungen des Mitleids, der Hilfsbereitschaft und Opferwilligkeit auszulösen? In der Tat, im Vergleich mit dieser Gestaltung der Lehre von den „ideae innatae“ gebührt der älteren naiveren Vorstellung, die den Hauptinhalt der Moral, Metaphysik und Logik als ein göttliches Wiegengeschenk betrachtete, das jedem Weltbürger bei seinem Eintritt ins Dasein mitgegeben werde, wenigstens der Vorzug der Einfachheit.

Doch geben wir schließlich die Ursachen und Motive des sittlichen Handelns überhaupt preis. Die Wohlfahrtsmoral hat selbst ihren Hauptwert stets darin gesehen, daß sie eine für das Leben praktisch brauchbare Moraltheorie aufstelle, und sie hat sich daher mehr mit den Zwecken als mit den psychologischen Bedingungen der sittlichen Erscheinungen beschäftigt. Nun bezeichnet der ältere Utilitarismus als sittlichen Zweck das Wohl Aller, der neuere etwas bescheidener das möglichst große Glück Vieler, und den Umkreis dieses Glücks ist er in Bezug auf die Qualität der Glücksformen geneigt, so weit wie möglich abzustecken, um darunter namentlich auch den höheren intellektuellen, ästhetischen und ethischen Freuden ihr volles Maß zuzuteilen. In der Tat, es begegnet ihm dabei, gewisse Güter noch einmal unter dem Spezialnamen der sittlichen einzuführen, wie das Glück der Liebe, der Freundschaft, die Freude an der Blüte und der Freiheit des Vaterlandes und an der Erfüllung humaner Pflichten. Wenn man bedenkt, daß die intellektuellen und namentlich die ästhetischen Freuden zum aller-

größten Teil abermals unter diesen ethischen Gesichtspunkt fallen, so würde die nähere Definition der Maximation der Glückseligkeit dann ungefähr auf den Satz hinauslaufen: „Sittlich ist, was die allgemeine Verbreitung der Sittlichkeit fördert." Der Utilitarier wird nun aber möglicherweise nicht zugestehen, daß dieser Zirkel in der Sache selbst und nicht vielmehr in der Ungenauigkeit des Ausdrucks seine Quelle habe. „Alle jene Güter," wird er sagen, „die wir vorzugsweise als sittliche preisen, haben nur in besonders hohem Maße die Eigenschaft, unser Wohlbefinden zu erhöhen. Mag auch im einzelnen Fall das Opfer des Freundes für den Freund, der Tod fürs Vaterland den entgegengesetzten unmittelbaren Erfolg haben: unsere Gefühle richten sich nicht nach dem einzelnen Fall, sondern nach dem allgemeinen Wert der Güter, der uns eben nur an dem besonderen Beispiel zum Bewußtsein kommt." Gegen diese Einrede ließe sich vielleicht nichts sagen, wenn nicht gerade die Wohlfahrtsmoral den Wert aller Lebensgüter nur in die einzelnen Freuden verlegte, die sie uns oder Andern verursachen. Der Wert des Vaterlandes z. B. besteht nach ihr darin, daß es allen Einzelnen, die ihm angehören, Unterhalt, Sicherheit und die Möglichkeit zur Erlangung aller sonstigen Lebensfreuden gewährt. Die Erinnerungen an die Vergangenheit dieses Landes, an die Kämpfe und Errungenschaften unserer Voreltern haben dagegen nur einen imaginären sittlichen Wert; denn sie sind nicht selbst Glücksgüter, sondern können höchstens insofern geschätzt werden, als unter ihnen die Vorbedingungen zu unserm heutigen Wohlbefinden enthalten sein mögen. So löst sich überhaupt jedes anscheinend allgemeine Gut in eine Summe getrennter Einzelgüter auf, deren jedes in irgend einem individuellen Wohlbefinden sinnlicher oder geistiger Art besteht. Damit kommen wir auf einen letzten, bei der Beurteilung der ethischen Frage entscheidenden Punkt.

Daß eine Summe individuell zersplitterter Glückseligkeiten, die dem einzelnen Bewußtsein immer nur als abstrakter Begriff gegeben ist, kein Gut sei, für das sich ein menschliches Herz zu erwärmen, und das auf menschliches Handeln als Motiv zu wirken vermöge, wurde schon oben bemerkt. Aber da nach manchen Moralphilosophen eine sittliche Handlung um so verdienstlicher ist, je weniger wir mit unserer Neigung an ihr beteiligt sind, so bildet das vielleicht keine allgemein entscheidende Instanz. Doch mit nicht geringerem Rechte kann man fragen: ist denn eine solche Summe zerstreuter individueller Glücksgefühle ein Zweck, dessen objektiver Wert groß

genug ist, um das Opfer zu lohnen, das die sittliche Norm verlangt? Dem Utilitarier besteht die Menschheit aus den einzelnen Menschen, die Gesellschaft aus ihren einzelnen Mitgliedern. Wie das Ganze nur um der Individuen willen da ist, so verfolgen diese, wenn sie Pflichtleistungen für das Ganze vollbringen, schließlich doch nur individuelle Zwecke. Das Individuum ist ja das einzig Wirkliche in diesem System, und jedes Individuum ist wieder in Bezug auf seine Fähigkeit, Glück und Schmerz zu empfinden, eine Wiederholung des andern. Worin aber soll nun der besondere Wert dieser Wiederholung der nämlichen Lustgefühle in möglichst vielen voneinander getrennten Individuen bestehen? Der Wert eines mathematischen Lehrsatzes gewinnt nichts dadurch, daß man ihn unzähligemal nacheinander demonstriert. Wenn zwei Wesen in allen ihren Eigenschaften übereinstimmten, so würden sie, wie Leibniz bemerkt hat, vermöge des „Principium indiscernibilium" überhaupt nur ein Wesen sein. Ist nun etwa, im Widerstreit mit diesem Ausspruch, ein Lustaffekt, wenn er sich tausendmal individualisiert, tausendmal mehr wert, als wenn dies nur einmal geschieht? Man wird antworten: er ist es, wenn die Lust des Zweiten auf die des Ersten zurückwirkt und so, was tausendmal geschieht, zugleich zu tausend neuen Quellen individueller Lust wird. Aber wie soll dies geschehen, wenn es keine Güter gibt als solche, die in individuellem Wohlbefinden bestehen? Ist die individuelle Glückseligkeit das Maß, an welchem die sittlichen Werte zu messen sind, dann liegt dieses Maß für jedes Individuum in dem Maximum seines eigenen Wohlbefindens, und es ist weder einzusehen, wie der Einzelne zu Gunsten seines Nächsten auf mehr Glück verzichten soll, noch ist ihm dies zuzumuten, es sei denn von der egoistischen Erwägung aus, daß übertriebener Eigennutz dem Besitzer selber zum Nachteil ausschlägt. Das ist in der Tat der Standpunkt der egoistischen Wohlfahrtsmoral, für welche das Prinzip der Maximation der Glückseligkeit keinen Sinn hat. Denn der weiseste Egoist, wenn er wohlbegütert ist, wird sich hüten, etwa eine allgemeine Verteilung der Güter vorzuschlagen, nur damit er sich ein Einkommen sichere, das ihm niemand streitig macht. In der Tat gerät der soziale Utilitarismus mit sich selber in Widerstreit, weil schon seine prinzipiellen Voraussetzungen einander widersprechen. Er verlegt den Zweck des Sittlichen in das Ganze der menschlichen Gesellschaft, aber dieses Ganze zerlegt er zugleich in zusammenhanglose Atome. Einer atomistisch gedachten Gesellschaft entspricht notwendig eine egoistische Ethik. Dem Utili-

tarier widerstrebt die letztere, doch ihre Voraussetzungen vermag er nicht zu beseitigen. So gerät er in eine unhaltbare Lage zwischen unvereinbaren Gegensätzen. Den Egoismus, auf den seine individualistische Gesellschaftstheorie hinausführt, will sein richtig geleiteter ethischer Instinkt nicht gelten lassen. So wird denn notwendig für ihn das sittliche Motiv zu einem unerklärlichen Impuls und der sittliche Zweck zu einem leeren Phantom, das doch gern für ein Ideal sich ausgeben möchte.

4. Kritik der evolutionistischen Moralsysteme.

a. Der individuelle Evolutionismus.

Das Moment der individuellen Vervollkommnung ist in gewissem Grade fast mit jeder ethischen Anschauung verbunden. In den Schilderungen, die der Stoizismus und Epikureismus von den Eigenschaften des Weisen geben, tritt es ebenso hervor wie in den Ausführungen des Aristoteles über den Wert des beschaulichen Lebens oder in Spinozas Gegenüberstellung der geistigen Freiheit und Knechtschaft, die wieder an die analoge Unterscheidung zwischen dem Stand der Gnade und der Sünde in der christlichen Ethik erinnert. Der Hauptbegründer dieser Moraltheorie in der neueren Zeit ist aber Leibniz, dessen Spuren die ganze deutsche Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts gefolgt ist. Das Schlagwort dieser Richtung, die „Selbstvervollkommnung", hat sogar noch in die ernste, der selbstzufriedenen Stimmung der Aufklärungszeit weit abgewandte Ethik Kants Aufnahme gefunden, indem diese der fremden Glückseligkeit die eigene Vollkommenheit gegenüberstellt, um damit die beiden hauptsächlichsten Ziele sittlichen Strebens zu bezeichnen. Noch entscheidenderen Wert auf dieses Moment der individuellen Vervollkommnung legen Fichte und Schleiermacher, wie ihre Formulierungen des Sittengesetzes andeuten.

Die Selbstvervollkommnung ist nun aber an und für sich kein ethisches Prinzip. Sie liefert nur eine formale Bestimmung zu einem anderweitig gegebenen sittlichen Inhalt. Vervollkommnung ist notwendig immer Vervollkommnung von etwas, wobei dieses in minderwertigen Graden schon vorhanden sein muß, wenn jene beginnen soll. Und dieses Etwas kann wieder nur entweder die individuelle oder die universelle Glückseligkeit sein, indem das Individuum seine sittliche Vollkommenheit entweder darin findet, sein

eigenes oder das allgemeine Glück zu fördern. Der Perfektionismus verbindet sich also entweder mit dem Egoismus oder mit der Wohlfahrtsmoral, wie ja auch diese Standpunkte ihrerseits meist schon den ersteren einschließen. So findet sich bei den Stoikern und Epikureern und, wenn auch in veredelter Form, in der christlichen Ethik sowie bei Spinoza ein vorzugsweise egoistischer Perfektionismus; bei Leibniz und seinen Nachfolgern verbindet sich dieser mit dem Utilitarismus, und Kant endlich vereinigt in seiner doppelten Forderung der fremden Glückseligkeit und der eigenen Vollkommenheit beide Richtungen. In allen diesen Fällen entsteht wiederum die Frage, was denn unter der Vollkommenheit zu verstehen sei. Da, wie man meist annimmt, unter den sinnlichen, intellektuellen, ästhetischen, ethischen Gütern alle andern nur insofern einen allgemeingültigen Wert besitzen, als sie wiederum sittlichen Zwecken dienen, so bezieht sich auch die Vervollkommnung mindestens zum allergrößten Teile auf das sittliche Streben. Folgt nun das letztere dem in der Regel angenommenen Grundsatze, daß das Wohl der Nebenmenschen Zweck des sittlichen Handelns sei, so führt das Streben nach Vervollkommnung schließlich auf nichts anderes als auf das Prinzip der Maximation der Glückseligkeit hinaus. Der Perfektionismus in seinen verschiedenen Gestaltungen fällt so mit dem Eudämonismus zusammen und ist daher auch denselben Einwänden unterworfen wie dieser. Er unterscheidet sich von ihm aber dadurch zu seinem Vorteil, daß er auf die Aufgabe der sittlichen Selbstentwicklung energischer hinweist. Auch finden sich bei den meisten Vertretern desselben bereits Ansätze zu der folgenden, allgemeineren Form des Evolutionismus.

b. Der universelle Evolutionismus.

Diese Denkweise ist mit der vorigen darin einig, daß sich nach ihr das Sittliche in der Form der Entwicklung verwirklicht. Aber in diesem Prozeß ist ihr das Einzelbewußtsein meist nur ein Faktor von verschwindender Bedeutung. Der wahre Träger des sittlichen Lebens ist das allgemeine geistige Sein, das sich in dem historischen Werden der Menschheit entfaltet, und als dessen einzelne Gestaltungen die Kunst, die Religion, der Staat und die Rechtsordnung, vor allem aber der Prozeß der Geschichte sich darstellen. So wird der extreme Universalismus, wie ihn Hegel in seinem System zur Ausführung brachte, zu einem Historismus, für den das Gebiet

der subjektiven Moralität nur insofern in Betracht kommt, als sich der Einzelne entweder dem Allgemeinwillen unterordnet, wo er als der Träger und Vollbringer desselben erscheint, oder sich ihm entzieht, wo seine Tat zu einer nichtigen wird, die in dem allgemeinen Entwicklungsprozeß völlig verschwindet. Da nun aber das Historische ein Gegebenes ist, dem gegenüber nur von einem Sein, nicht von einem Sollen geredet werden kann, so verlieren damit zugleich die sittlichen Werturteile jene Bedeutung, die ihnen die gewöhnliche Auffassung einräumt. Wohl kann auch hier allenfalls die niedrigere an der höheren Stufe gemessen werden; aber jene ist darum doch ebenso wie diese als eine berechtigte und selbst notwendige anzuerkennen. Hegels Satz „Alles Wirkliche ist vernünftig“ würde sich auch in den andern umwandeln lassen: „Alles Wirkliche ist sittlich“. Hierdurch entgeht freilich der universelle Evolutionismus dem Vorwurf, der dem individuellen zu machen war, daß er in den Eudämonismus zurückfällt. Aber es verschwinden zugleich die Grenzen, die das Sittliche von andern Gebieten trennen, und denen es seinen normativen Charakter für den Willen verdankt. Immerhin ist dieser Standpunkt allen jenen Anschauungen, die nur auf die subjektiven und individuellen Äußerungen der Moralität Gewicht legen, darin voraus, daß er in den menschlichen Gemeinschaftsformen reale sittliche Mächte von selbständigem Wert anerkennt. Wenn der einseitige Historismus dieses Prinzip so überspannt hat, daß die individuelle Ethik fast völlig verschwand und die normative Aufgabe derselben großenteils an das positive Recht abgetreten wurde, so entsprang diese Einseitigkeit hauptsächlich daraus, daß der Einzelwille hier nur als ein Vollzugsorgan eines Gesamtwillens erschien, während doch, wie die historische Betrachtung selber lehrt, überall die Einzelwillen es sind, die einem Gesamtwillen seine Richtung geben. Daß gleichwohl der letztere nicht als eine bloße Summe individueller Willensantriebe aufgefaßt werden dürfe, darauf hingewiesen zu haben, bleibt das unleugbare Verdienst des ethischen Universalismus, und einzelne Vertreter desselben, wie Krause und Schleiermacher, haben nicht versäumt, daneben den unabhängigen Wert der einzelnen sittlichen Persönlichkeit energisch zu betonen.

Freilich mangelt es auch bei ihnen durchaus an einer bestimmten Abgrenzung des Sittlichen einerseits gegenüber der Gesamtheit der Werte, welche die geschichtliche Kulturentwicklung erzeugt hat und noch fortwährend erzeugt, und anderseits gegenüber der Religion. Läßt der einseitige Historismus Hegels die Religion selbst

im Grunde in der geistigen Kultur, als eine besondere Ausdrucksform derselben neben Kunst und Philosophie, aufgehen, so wird jenen religiös gestimmten Ethikern das religiöse Gefühl zum Ersatzmittel für das auch bei ihnen unbestimmt gelassene sittliche Motiv. Wohl betonen sie im Gegensatze zu den verschiedenen Gestaltungen des individuellen und universellen Eudämonismus, die objektive Bedeutung der sittlichen Zwecke. Doch über die zu diesen Zwecken adäquaten Motive geben sie keinen Aufschluß. Werden diese von dem absoluten Historismus völlig vernachlässigt, so wird ihnen hier die religiöse Gesinnung substituiert. Dadurch hebt selbst Schleiermacher die von ihm vollzogene Sonderung der Gebiete von Moral und Religion wieder auf, sobald es sich um die subjektiven Faktoren des Sittlichen handelt. Nun lehren aber schon die praktisch geübten Maximen der Beurteilung, daß weder die objektiven Zwecke noch die subjektiven Motive des Handelns jeweils für sich allein genügen, um irgend ein menschliches Tun als sittlich zu kennzeichnen, sondern daß dazu beide zusammentreffen müssen. Ein wertvoller Zweck stempelt eine Handlung an sich noch nicht zu einer sittlichen; und ein sittliches Motiv bleibt, solange es nur Motiv ist, oder durch andere Motive überwunden wird, sittlich wertlos.

Diese Mängel hängen mit einer andern Eigenschaft zusammen, vermöge deren gerade diejenigen Ethiker, die, wie Schleiermacher, bemüht sind, dem objektiven und subjektiven Inhalt des Sittlichen gleichzeitig gerecht zu werden, unter jener Last traditioneller Begriffe leiden, die zu unbestimmt und durch ihren verschiedenartigen Gebrauch zu vieldeutig sind, um brauchbare Ausgangspunkte für die in diesem Fall vor allem erforderliche psychologische Untersuchung zu bieten. Dies sind die Begriffe der sittlichen Güter, Tugenden und Pflichten. Unter ihnen schillert vor allem der Begriff des Gutes in allen möglichen Farben. Selbst die Frage, ob das Gut in erster Linie ein subjektiver oder ein objektiver Wert, oder ob er beides zugleich sei, bleibt dahingestellt. Der extremste subjektive Eudämonismus und der reinste objektive Historismus können daher allenfalls auf den Titel einer „Güterlehre“ Anspruch erheben. Nicht viel besser steht es mit dem Begriff der Tugend, der die rein innerliche Seite der sittlichen Gesinnung mit der äußeren ihrer Betätigung vereinigt, dabei aber nach Inhalt wie Ursprung ganz in jener Unbestimmtheit verbleibt, die ihm aus seinem allgemeinen Gebrauch anhaftet. Endlich der Begriff der Pflicht weist ledig-

lich auf den normativen Charakter der ethischen Grundsätze und damit auf den Willen als die wesentliche Bedingung des Sittlichen hin, läßt jedoch die Natur und den Ursprung des sittlichen Willens selbst völlig dahingestellt.

Dieses Festhalten an Fundamentalbegriffen, die bei ihrem wissenschaftlichen Gebrauch im Lauf der Jahrhunderte mit all der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit behaftet blieben, die ihnen in dem allgemeinen Sprachgebrauch, dem sie entstammen, von Anfang an eigen sind, hängt mit einem anderen Mangel zusammen, an welchem alle Richtungen der Ethik, die eudämonistischen so gut wie die evolutionistischen, leiden. Auch die neuere Ethik ruht, um es kurz zu sagen, auf einer veralteten Psychologie. Noch heute bilden namentlich zwei psychologische Lehrgebäude des 18. Jahrhunderts offenkundig oder stillschweigend die Grundlagen der meisten ethischen Systeme. Das eine ist die Vermögenspsychologie: sie gestattet es, von dem zum „Willensvermögen" verdichteten abstrakten Willensbegriff jeden beliebigen, zu den sonstigen metaphysischen oder ethischen Anschauungen passenden Gebrauch zu machen. Das andere ist die Assoziationspsychologie des 18. Jahrhunderts. Eine so bewundernswerte Leistung diese für ihre Zeit war, so unzulänglich ist sie für die unsere. Die alten Assoziationsformen sind für das eigenste Gebiet der Assoziationen hinfällig geworden, und noch weniger läßt sich der gesamte Inhalt des psychischen Lebens in diese Formen pressen. Dazu kommt, daß gerade die Ethik aller Orten über das individuelle Bewußtsein hinausweist: die Tatsachen des sittlichen Lebens sind durchgehends nur unter Zuhilfenahme jener weiteren psychischen Bedingungen verständlich, welche die Entwicklung der menschlichen Gemeinschaft mit sich führt. So wird für uns heute, neben der psychologischen Analyse des individuellen Bewußtseins, die Völkerpsychologie zur Hauptgrundlage der Ethik. Es wird die Aufgabe der folgenden Kapitel sein, auf dieser bereits in dem ersten Abschnitt skizzierten Grundlage nunmehr den ethischen Problemen näher zu treten.

Zweites Kapitel.
Die psychologischen Grundlagen der Ethik.

1. Wille und Bewußtsein.

a. Der Tatbestand des Bewußtseins.

Daß unsere Auffassung der Außenwelt von der Beschaffenheit unserer Sinne, von der Organisation unseres Nervensystems und endlich von den Eigenschaften unseres Vorstellens und Denkens in der mannigfaltigsten Weise beeinflußt wird, ist uns durch eine lange Reihe physiologischer Erfahrungen und logischer Erwägungen allmählich geläufig geworden. Daß aber die Auffassung unserer Innenwelt unter dem entgegengesetzten Einflusse leidet, daß wir fortan geneigt sind, die Bilder, die der Verlauf der äußeren Naturereignisse wachruft, auf unsere seelischen Erlebnisse zu übertragen, dies ist eine Tatsache, die man noch immer zu übersehen geneigt ist. Da die Bedingungen, unter denen die Erkenntnis der Außenwelt steht, dazu geführt haben, daß wir bei den äußeren Objekten von den Gefühlen abstrahieren, mit denen die Vorstellungen verbunden sind, so meint man, das nämliche auch da noch tun zu können, wo diese Vorstellungen vom Standpunkt psychologischer Analyse aus als unsere subjektiven Erlebnisse betrachtet werden. Da wir ferner mit dem äußeren Objekt einer Vorstellung den Begriff eines beharrenden Gegenstandes verbinden, so wird auch dieser Begriff wieder auf die Vorstellungen übertragen, so daß man nun diesen eine ähnliche Konstanz ihrer Eigenschaften zuschreibt, wie den Gegenständen außer uns. Das Gehen und Kommen dieser Objekte bedarf endlich noch eines Schauplatzes, auf dem dieser Wechsel vor sich geht: man denkt sich daher das Bewußtsein als einen dem äußeren Raum analogen inneren Raum, hinter dem sich die dunkle Stätte des „Unbewußten" befinden soll, in welcher jene beharrenden Vorstellungen dauernd aufbewahrt werden, um sich gelegentlich wieder über die „Schwelle des Bewußtseins" zu erheben. Die verhängnisvollsten Wirkungen hat endlich diese Umdeutung seelischen Lebens in ein mehr oder minder treues Spiegelbild des objektiven Geschehens für diejenigen psychischen Vorgänge, denen eine unmittelbare Beziehung zu den Gegenständen überhaupt nicht zukommt: für die Gefühle, Affekte, Willensvorgänge. Sie werden entweder selbst in Vorstellungen oder aber in irgend welche

Wirkungen umgedeutet, welche die Vorstellungen aufeinander ausüben: so die Gefühle in sogenannte Organempfindungen, die ihrerseits Bestandteile der Vorstellungen vom Zustand des eigenen Körpers sein sollen, oder auch in Urteile über die Beschaffenheit der Objekte, oder endlich, vom Standpunkt einer abstrakteren Vorstellungsmechanik aus, in Druckwirkungen, welche die zum Bewußtsein drängenden Vorstellungen aufeinander ausüben. Im gleichen Sinne sehen dann diese das seelische Leben in ein „Bündel von Vorstellungen“ verwandelnden Richtungen in dem Willensvorgange bald die Vorstellung einer äußeren Bewegung, die nach einer vorangehenden Vorstellung der gleichen Bewegung zu stande komme; bald soll sich jene Spannung der Vorstellungen, die angeblich das Wesen der Gefühle ausmacht, in dem Augenblick in ein Wollen verwandeln, wo sich die Spannung löst, namentlich wenn die so auftretende Vorstellung eine Bewegung des eigenen Körpers zu ihrem Inhalte hat.

Alle diese Fiktionen und Reflexionen der Vulgärpsychologie verschwinden, wenn wir, statt mit Abstraktionen zu operieren, die von den Gegenständen der Außenwelt entlehnt sind, die Tatsachen unseres Bewußtseins als das auffassen, was sie selbst sind: als unsere unmittelbaren Erlebnisse, die in ihrer wirklichen Beschaffenheit kennen zu lernen die eigentliche Aufgabe der Psychologie ist. Dann verwandeln sich die Vorstellungen aus Gegenständen in Vorgänge, in Teilerscheinungen eines nie rastenden Geschehens; Gefühle, Affekte und Willenshandlungen werden zu Bestandteilen dieses Geschehens, die, wenn sie auch von den Vorstellungen tatsächlich niemals sich trennen lassen, doch darum keineswegs selbst in bloßen Vorstellungen bestehen, und die immer nur als einzelne Gefühle oder als konkrete Verlaufsformen von Gefühlen Wirklichkeit besitzen. Der Begriff des Bewußtseins endlich erweist sich als eine Abstraktion, der nicht einmal der Schatten einer selbständigen Wirklichkeit zukommt. Wenn wir von den einzelnen allein wirklichen Vorgängen unserer unmittelbaren seelischen Erfahrung ganz absehen und bloß darauf reflektieren, daß wir Tätigkeiten nnd Ereignisse in uns wahrnehmen, so nennen wir eben diese Abstraktion das Bewußtsein. Dieses drückt also lediglich die Tatsache aus, daß wir ein inneres Leben führen, ist aber von den einzelnen Vorgängen dieses Lebens ebenso wenig verschieden, wie das physische Leben eine besondere Kraft ist, die außerhalb der sämtlichen physiologischen Prozesse ein selbständiges Dasein führt.

b. Die Auffassung des Willens.

Nirgends hat nun jenes Streben, nicht nur die psychischen Erlebnisse selbst, sondern sogar die verschiedenen Seiten, die sie unserer Begriffsbildung darbieten, substantiell zu verkörpern, verwirrender eingewirkt, als bei der Auffassung des Willens. Hatte bei den Gefühlen immerhin die deutlich wahrnehmbare Beziehung zu den Vorstellungen eine Unterscheidung in gewisse Klassen nahegelegt, so fiel bei dem Willen sogar dieses Motiv individualisierender Betrachtung hinweg. Vielmehr, nachdem alles, was die einzelnen Willensregungen Unterscheidendes zeigen, glücklich den begleitenden Vorstellungen aufgebürdet war, konnte man um so sicherer den Willen selbst wie eine substantielle Kraft behandeln, die höchstens im einzelnen Fall Unterschiede der Stärke darbot, im übrigen aber dem verschiedenartigsten sonstigen Seeleninhalte immer als der nämliche Deus ex machina gegenübertrat. Nicht einmal solche vage Unterschiede wie die Lust und Unlust, auf die man die mannigfachen Unterschiede der Gefühle zu reduzieren pflegte, hatten sich in den Willen hinübergerettet. Zwar sollte er sich gelegentlich mit einem Lust- oder Unlustgefühl, einem Begehren oder Widerstreben verbinden, an sich aber blieb er gegen diese äußeren Begleiter gleichgültig. Ob er sich durch Lust und Begierde getrieben oder als kalter Zuschauer oder gar im Widerspruch mit der Neigung, wie es Kant verlangte, zur Tat entschloß — er blieb immer der nämliche Wille, die reine, in eine reale Macht verwandelte Abstraktion des Tuns.

Entschließen wir uns jedoch, die Tatsachen so aufzufassen, wie sie, unabhängig von jeder Subsumtion unter gegebene Begriffe, als unsere unmittelbaren Erlebnisse sich darbieten, so zerfließen auch hier wieder diese Gestalten einer die Abstraktionen des eigenen Denkens belebenden Einbildungskraft. Sie verwandeln sich in das, was sie mit Recht zu sein beanspruchen können: in mehr oder minder zweckmäßig gewählte Allgemeinbegriffe, unter die wir die Ereignisse des inneren Geschehens ordnen können, oder auch, wenn man will, in verschiedene Seiten, welche dieses Geschehen unserer Betrachtung darbietet. Jedes Wollen setzt individuell gefärbte Gefühle voraus, die einen kürzeren oder längeren Verlauf darbieten, und in diesem Verlauf eben das ausmachen, was wir einen Willensvorgang nennen. Umgekehrt aber setzt auch in gewissem Sinn

das Gefühl ein Wollen voraus: denn die Qualität des Gefühls pflegt im allgemeinen schon die Richtung anzudeuten, in welcher ein Willensvorgang abläuft. Von einem Streben oder Begehren reden wir endlich, wenn der Übergang des Wollens in eine Willenshandlung durch irgend welche innere Widerstände, z. B. durch entgegengesetzte Willensregungen, gehemmt wird. Das eigentliche Mittelglied zwischen Gefühl und Wille bildet aber der Affekt. Denn während wir mit dem Wort „Gefühl“ den einzelnen subjektiven Seelenzustand von bestimmter Qualität bezeichnen, sind die „Affekte“ zusammengesetztere Vorgänge von wechselndem Verlauf, die sowohl Vorstellungen wie Gefühle in sich schließen, deren charakteristische, sie durchgängig von andern Formen des Vorstellungsverlaufs unterscheidende Bestandteile jedoch augenscheinlich die Gefühle bilden. Demnach läßt sich der Affekt als ein in sich zusammenhängender Gefühlsverlauf definieren. In diesem entscheidenden Merkmal ist nun auch jeder Willensvorgang ein Affekt. Er unterscheidet sich von den Affekten im engeren Sinne des Wortes hauptsächlich durch die Art, wie bei ihm der Gefühlsverlauf schließlich sich löst und weiteren Bewußtseinsvorgängen Platz macht. Während nämlich die eigentlichen Affekte, wie Freude, Zorn, Furcht, Schreck und dergl., allmählich, und nicht selten nach einem mehrfachen Auf- und Abwogen der Gefühle, abklingen, um durch neue psychische Inhalte verdrängt zu werden, führt der Willensvorgang dadurch zu einer mehr oder weniger plötzlichen Lösung, dass er gewisse Veränderungen herbeiführt, die wir die Erfolge des Wollens oder die Willenshandlungen nennen. Die wesentliche Bedeutung der letzteren liegt aber darin, daß sie jene plötzliche Lösung des Affekts durch die Herstellung einer neuen Gefühlslage herbeiführen. Man pflegt dieses Verhältnis in der Weise auszudrücken, daß man die das Ende des Willensvorganges bildende Willenshandlung als das Mittel betrachtet, durch die ein vorangehendes Streben befriedigt oder auch ein in den begleitenden Vorstellungen enthaltener Zweck erreicht werde. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, dass diese Ausdrücke die Tatsachen selbst bereits mit einer nachträglichen intellektuellen Interpretation vermengen. Will man den Willensvorgang in seiner unmittelbaren Beschaffenheit und zugleich in seiner Beziehung zu den mit ihm eng zusammenhängenden Gefühlen und Affekten beschreiben, so läßt er sich als Affekt definieren, in dessen Verlauf Gefühls- und Vorstellungsinhalte auftreten, welche die unmittelbare Lösung des Affekts erzeugen. Dabei kann

diese Lösung entweder mit einer nach außen gerichteten, durch eine körperliche Bewegung vermittelten Wirkung verbunden sein; oder sie kann in einer auf die subjektiven psychischen Vorgänge beschränkten Veränderung bestehen: so bei den Aufmerksamkeitsvorgängen, bei der sogenannten Phantasie- und Verstandestätigkeit. Im ersten dieser Fälle reden wir von äußeren, im zweiten von inneren Willenshandlungen.

Hiernach ist das Wollen so wenig wie der Affekt ein spezifisches Element des Bewußtseins. Vielmehr gibt es nur eine Form spezifischer Elemente von subjektiver, das unmittelbare Verhalten des an allen Erfahrungsinhalten beteiligten Subjektes ausdrückender Bedeutung: die Gefühle, die auf solche Weise den objektiven Elementen, aus denen sich die Vorstellungen zusammensetzen, den Empfindungen gegenüberstehen. Da alle Bewußtseinsinhalte subjektive Erlebnisse sind, die sich auf eine uns gegebene objektive Welt beziehen, so sind schließlich alle unsere unmittelbaren Erfahrungsinhalte in diese beiderlei Elemente zu zerlegen, die, ebenso wie die mannigfachen psychischen Gebilde, zu denen sie sich zusammensetzen, überall auf das innigste aneinander gebunden sind.

Ist nun aber auch der Wille kein spezifisches Element des Seelenlebens, so bezeichnet er gleichwohl einen spezifischen Vorgang, der sich durch die eigentümliche Verbindung der Elemente, aus denen er besteht, von allen andern psychischen Vorgängen unterscheidet. Dabei gehören die charakteristischen Eigenschaften, die vor allem seinen Unterschied von den ihm nächstverwandten Prozessen, den Affekten, begründen, wesentlich dem letzten Stadium des Vorgangs, nämlich eben jener durch eine äußere oder innere Willenshandlung vermittelten Lösung des vorausgehenden Affektverlaufs an. Hier bilden nämlich, abgesehen von diesen Lösungserfolgen selbst, die jenes Endstadium begleitenden Gefühle die charakteristischen subjektiven Merkmale des Wollens. Wie alle Gefühle, so sind auch diese in ihrer qualitativen Beschaffenheit je nach den begleitenden Vorstellungen und dem vorausgehenden Affektverlauf in unendlich mannigfaltiger Weise abgetönt. Immerhin können sie aber auf gewisse Hauptrichtungen zurückgeführt werden, denen alle Gefühle und insbesondere auch diejenigen, die einen Affektverlauf konstituieren, einzuordnen sind. Es sind dies jene Richtungen, die wir in ihren komplementären Gegensätzen als die der Lust und Unlust, der Erregung und Beruhigung und der Spannung

und Lösung bezeichnen*). Die meisten Gefühle sind wohl an und für sich schon aus je drei Komponenten gemischt, die diesen Hauptrichtungen angehören, indem nur jeweils solche Komponenten sich ausschließen oder doch nur im Wechsel miteinander vorkommen, die gegensätzlichen Richtungen entsprechen. Auch kann es sich selbstverständlich ereignen, daß eine einzelne der Hauptkomponenten überwiegt, oder daß in gewissen Grenzfällen einzelne Gefühlsrichtungen ganz verschwinden, ja daß vorübergehend gleichzeitig in allen Richtungen die Komponenten auf Null herabsinken, was dann eine indifferente Gemütslage bezeichnet. In dieser relativen Beteiligung der einzelnen Richtungen tritt außerdem noch ein bemerkenswerter Unterschied hervor, je nachdem der qualitative Charakter eines aus irgend einem Verlauf herausgegriffenen einzelnen Gefühls, oder aber die Beschaffenheit des aus einem solchen Verlauf bestehenden Affekts, oder endlich eben jene spezifische Form eines Affektverlaufs in Betracht gezogen wird, die wir einen Willensvorgang nennen. Bei den Einzelgefühlen haben nämlich die Hauptrichtungen der Lust und Unlust insofern eine vorwiegende Bedeutung, als sie bei den konstantesten und darum für den Gesamtzustand des Bewußtseins wichtigsten Gefühlen, den sogenannten Gemeingefühlen, durchaus dominieren. Dem gegenüber sind die hauptsächlichsten Unterschiede der Affekte wesentlich nach den Komponenten der Erregung und Beruhigung oder, wenn der letzteren Unlustgefühle beigemengt sind, der Depression orientiert. Darum pflegt man z. B. längst die Freude, die Hoffnung, den Zorn als erregende, die Traurigkeit, den Kummer, die Sorge als deprimierende Affekte zu bezeichnen. Hier reihen sich nun die Willensvorgänge als eine dritte spezifische Art von Gefühlsprozeßen in dem Sinne an, daß die diese Vorgänge von den eigentlichen Affekten unterscheidenden Endstadien wesentlich durch das eigentümliche Verhalten der Spannungsgefühle und deren Verbindung mit Erregungsgefühlen charakterisiert sind. Dabei sind es die letzteren, die unmittelbar aus den die Ausgangspunkte der Willenserregung bildenden erregenden Affekten in dieses Endstadium herüberreichen. Diese Gefühlsverbindung ist es, die wir als das dem Wollen spezifisch eigentümliche Tätigkeitsgefühl bezeichnen, und auf Grund dessen schon die gewöhnliche Sprache den Vorgang einen aktiven, spontanen oder gewollten nennt, indes wir solchen aktiven Vorgängen alle andern als passive Erlebnisse gegenüberstellen. Jene Zusammensetzung des den Willensakt bezeichnenden Tätigkeitsgefühls tritt am klarsten dann hervor, wenn man auf experimentellem Wege durch einen äußeren Sinnesreiz in vorher verabredeter Weise einen Willensvorgang auslöst, der in einer bestimmten Bewegung endet. Der Beobachter bemerkt dann deutlich im Moment des einwirkenden Reizes ein starkes Anwachsen des vorher in Form einer unbestimmten Erwartung vorhandenen Spannungsgefühls, das sich zugleich besonders in der Nähe des kritischen Punktes mit einem intensiven Erregungsgefühl verbindet. Im Moment der ausgeführten Handlung schlägt dann aber das Spannungsgefühl plötzlich in ein kontrastierendes Lösungsgefühl um, indes das begleitende Erregungsgefühl noch kurze Zeit andauert, um hierauf langsam abzuklingen oder in Beruhigung überzugehen. Bei den verschiedenen in der Wirklichkeit vorkommenden Formen von Willensvorgängen pflegen sich aber außerdem noch je nach den besonderen Bedingungen Lust- oder Unlustgefühle oder beide im Wechsel miteinander mit jenen dem Willensakt spezifisch eigentümlichen Gefühlskomplexen zu verbinden. Solche hinzutretende Elemente aus der Lust-Unlustreihe sind es, die, wie wir unten sehen werden, jene wichtigen Bestandteile der Willensvorgänge bilden helfen, die wir vom Standpunkt der praktischen Beurteilung aus die Motive des Wollens nennen**).

*) Grundzüge der physiol. Psychologie, 5. Aufl., II, S. 284 ff. Grundriß der Psychologie, 6. Aufl., S. 99.

c. Willensmotive und Willensursachen.

Bewußtsein und Wille sind, soweit wir beide aus der subjektiven Wahrnehmung kennen und aus der objektiven Beobachtung anderer Wesen auf sie zu schließen vermögen, untrennbar aneinander gebunden. Auch ist der Wille keine Funktion, die bald dem Bewußtsein zukommt und bald fehlt, sondern es ist eine integrierende Eigenschaft desselben. Demgemäß nimmt der Wille an der Entwicklung des Bewußtseins teil, oder, wie vielleicht besser gesagt würde, diese Entwicklung ist zu ihrem wesentlichsten Teile Willensentwicklung. Der wachsende Reichtum innerer Erlebnisse spiegelt sich so in den Formen der Willenstätigkeit. Durch jenen gewinnen

**) Die oben angedeuteten, der Analyse der Willensvorgänge dienenden Versuche sind die sogenannten „Reaktionsversuche“ der experimentellen Psychologie. Vgl. über sie Grundzüge der physiologischen Psychologie, 5. Aufl., Bd. 3, S. 377 ff. Über die Willensvorgänge im allgemeinen ebend. S. 242 ff., und Grundriß der Psychologie, 6. Aufl., §. 14.

unerläßliche Antezedens der Willenshandlung auftritt, so liegt es nahe anzunehmen, die Kausalität des Willens sei vollständig in dieser Beziehung zu vorausgehenden oder begleitenden Gefühlen und Vorstellungen gegeben. In der Tat weisen die Ausdrücke Motiv, Triebfeder und Beweggrund unmittelbar auf eine derartige Voraussetzung hin. In der gewöhnlichen Auffassung des Willens, welche diesen als ein spezifisches seelisches Element oder als eine allen andern psychischen Vorgängen unabhängig gegenüberstehende seelische Kraft betrachtet, begegnet jedoch diese Kausalität der Motive einer eigentümlichen Schwierigkeit. Denn es erscheint auf diesem Standpunkte schwer begreiflich, wie andere psychische Inhalte auf dieses spezifische Willensvermögen einwirken sollen. Dieser Schwierigkeit pflegt man von seiten der herkömmlichsten Willenstheorien in verschiedener Weise zu begegnen. Am einfachsten weiß sich mit ihr die der populären Auffassung zunächststehende Vermögenstheorie abzufinden. Indem sie den Willen selbst als die letzte Ursache des von ihm abhängigen Geschehens betrachtet, sieht sie in den Motiven, deren Vorstellungsbestandteile sie in den Vordergrund stellt, die äußeren Bedingungen, unter denen jene spezifische Kraft des Willens, von sich aus eine Kausalreihe anzufangen, zur Wirkung gelange. Die verschiedenen intellektualistischen Theorien dagegen glauben zumeist die angedeutete Schwierigkeit von vornherein dadurch beseitigt zu haben, daß sie den Willensvorgang lediglich selbst als ein Glied in einer Reihe gesetzmäßig ablaufender Vorstellungen auffassen, das entweder in den allgemeinen Gesetzen des Vorstellungsverlaufs oder aber, falls man diesen selbst wieder aus einem physiologischen Mechanismus nervöser Prozesse ableiten zu müssen glaubt, in den letzteren eine Erklärung finde, bezw., da diese vorläufig nicht zu geben ist, prinzipiell wenigstens eine solche verlange. Wir werden diesen verschiedenen Auffassungen bei dem Problem der Willensfreiheit wieder begegnen, wo sich zugleich zeigen wird, daß dieselben mit gewissen metaphysischen Gegensätzen auf das engste zusammenhängen. Vorläufig muß es genügen, darauf hinzuweisen, daß beide Interpretationen eine befriedigende Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der Willensmotive zu den Willensursachen schon deshalb nicht geben können, weil sie auf eine durchaus ungenügende psychologische Analyse der Erscheinungen selbst gegründet sind. Da es keinen abstrakten, von den übrigen seelischen Vorgängen spezifisch verschiedenen Willen, sondern nur konkrete, aus einzelnen Gefühlen und Vorstellungen zusammengesetzte

Willensvorgänge gibt, die Motive aber eben zu den Inhalten dieser Willensvorgänge selbst gehören, so ist der von der Vermögenstheorie aufgestellte Begriff des Willens als einer den Motiven gegenübertretenden spezifischen Ursache an und für sich unhaltbar. Nicht minder scheitert aber die intellektualistische Ableitung des Wollens aus dem Vorstellungsverlauf oder seinen physiologischen Substraten ohne weiteres an der psychologischen Tatsache, daß nicht der Vorstellungs-, sondern der Gefühlsverlauf den Willensvorgang gegenüber anderen psychischen Prozessen charakterisiert, und daß uns dementsprechend überall Gefühle desselben als die direkten Motive des Willens entgegentreten, neben denen freilich die Vorstellungsinhalte nicht fehlen können, aber doch zu dem eigentlichen Willensvorgang immer erst durch die mit ihnen verbundenen Gefühle in Beziehung treten.

Nun lehrt die unmittelbare Beschaffenheit der Willensvorgänge ohne weiteres, daß eben jene an bestimmte Vorstellungen gebundenen Gefühlsinhalte, die wir die Triebfedern einer Willenshandlung nennen, überall die nächsten, uns in der Erfahrung gegebenen psychischen Ursachen derselben sind, daß aber in ihnen allerdings niemals die gesamte Reihe dieser Ursachen enthalten ist. Dies ergibt sich schon daraus, daß der Wille nicht eine den Motiven und insonderheit den Gefühlselementen derselben fremd gegenüberstehende Kraft, sondern daß er selbst nichts anderes als ein durch bestimmte Eigenschaften ausgezeichneter Gefühlsverlauf ist, wobei nun einzelne unter den Gefühlen, die diesen Verlauf konstituieren, die Triebfedern der Willenshandlung sind. Eben darum erscheinen gerade diese Gefühlsmotive selbst als noch unentwickelte Willensregungen, die, indem sie an der Kausalität des Willensaktes teilnehmen, ihrerseits wieder den vorangehenden Gefühls- und Vorstellungsverlauf voraussetzen. Darum ist es überaus bedeutsam, daß, wie oben bemerkt, die Gefühlselemente der Motive vorwiegend der Lust-Unlustreihe der Gefühle angehören. In der Tat liegt ja in jedem Lustgefühl ein unentwickeltes Begehren, in jedem Unlustgefühl ein ebensolches Widerstreben. In dem ganzen Zusammenhang der kausalen Willensbedingungen fallen daher auch die Gefühlsmotive schon mehr auf die Seite der Wirkung als auf die der Ursache. Vor allem gilt dies von jenen entscheidenden Motiven, welche die wirkliche Handlung ihrer Qualität und Richtung nach bestimmen: sie sind, soweit sie der Willensentscheidung vorausgehen, die unmittelbaren Willensursachen; insofern sie aber die Handlung und sogar deren Erfolg noch begleiten, gehen sie in Bestandteile der Wirkung selbst über. Sowohl die entschei-

denden Gefühlsmotive wie die vor diesen zurücktretenden, die etwa an einem der Entscheidung vorangehenden Kampf der Motive beteiligt waren, setzen übrigens stets weiter zurückliegende Bedingungen voraus. Die Willensmotive erscheinen so überall als die letzten Ausläufer einer Kausalreihe, die unserer Wahrnehmung nur unvollständig zugänglich ist, weil sie sich schließlich in die gesamte Vorgeschichte des individuellen Bewußtseins und in die sämtlichen für das letztere ursprünglich bestimmenden Bedingungen zurückverliert. Jede, auch die einfachste Willenshandlung ist so Endglied einer unendlichen Reihe, von der uns nur die letzten Glieder gegeben sind.

Hiernach sind die tatsächlich vorhandenen Motive Endglieder, nicht Anfangsglieder einer Kausalreihe. In ihnen treten die Gefühlselemente auch darin als die direkten Motivinhalte hervor, daß sie in dem Maße an Intensität zunehmen, als sie selbst den Charakter von Willensantrieben gewinnen. Die minder wirksamen Motive sind daher zugleich die gefühlsärmeren: das Moment des Wollens fehlt ihnen nicht ganz, aber es ist nicht stark genug, um gegenüber andern, mächtigeren Motiven zur Geltung zu kommen. Dieser Gesichtspunkt führt zu einigen für die Beurteilung der Willenshandlungen wichtigen Unterscheidungen. Nennen wir alle die Motive, die tatsächlich zur Wirksamkeit im Wollen gelangen, die aktuellen, so werden sich diejenigen, die als gefühlsärmere Elemente des Bewußtseins unwirksam bleiben, als die potentiellen bezeichnen lassen. Insofern ein aktuelles Motiv mit der Vorstellung des Erfolgs der entsprechenden Handlung verbunden ist, heißt es ein Zweckmotiv. Ein solches Zweckmotiv endlich, das den Enderfolg der Handlung in der Vorstellung antizipiert, mag Hauptmotiv genannt werden, im Unterschiede von den Nebenmotiven, in denen solche Erfolge enthalten sind, die den Haupterfolg entweder als nebensächliche Momente begleiten oder ihm vorausgehen. Werden im letzteren Fall die Nebeneffekte als Bedingungen des Enderfolges der Handlung vorgestellt, so heißen sie Mittel. Diese Neben- und Mittelerfolge können namentlich bei komplexeren Willenshandlungen von nicht geringerem Einflusse auf die Beschaffenheit derselben sein wie der Haupterfolg selbst. Aber die ersteren können wechseln, auch wenn dieser unverändert bleibt. Zu jedem Hauptmotiv gehören darum verschiedene Kombinationen von Nebenmotiven, und der Gesamtzweck der Handlung wird erst von der Summe aller dieser Motive bestimmt. Da jedoch die Motive nur einen Teil der Willenskausalität ausmachen, und da überdies äußere Momente

in den Vollzug der Willenshandlungen störend oder fördernd eingreifen können, so fällt der Gesamterfolg mit dem Gesamtzweck nicht notwendig, ja er fällt im allgemeinen selten nur vollständig mit ihm zusammen. Insbesondere fehlt eine solche Kongruenz notwendig da, wo überhaupt nur ein Zweckmotiv wirksam ist, und wo daher die Unterscheidung von Hauptmotiv und Nebenmotiven hinfällig wird. Es liegen dann die sämtlichen Nebenerfolge außerhalb der Motivation. Eine je größere Bedeutung dieselben gewinnen, um so leichter kann es aber geschehen, daß auch der Haupterfolg durch sie beeinträchtigt oder völlig hinfällig wird. Motiv und Erfolg gehen dann gänzlich auseinander: der Wille erstrebt was er nicht erreicht, und erreicht was er nicht erstrebt.

d. Die Willensentwicklung: heterogenetische und autogenetische Willenstheorie.

Die angeführten Unterscheidungen gewinnen ihre Bedeutung für die Beurteilung der Willenshandlungen hauptsächlich durch die Beziehung, in der sie zur Entwicklung des Willens stehen. In der Auffassung dieser Entwicklung stehen sich zwei Anschauungen gegenüber, die mit den oben erörterten abweichenden Ansichten über die Natur des Willens selbst auf das engste zusammenhängen. Die eine können wir als die heterogenetische, die andere als die autogenetische Willenstheorie bezeichnen. Die erste betrachtet den Willen als eine Funktion, die dem Bewußtsein nicht ursprünglich schon zukomme, sondern erst sekundär entstehe, infolge von Bedingungen, die der Verlauf der Vorstellungen, oder die der psychophysische Mechanismus der körperlichen Bewegungen mit sich führe. Dabei ist es bemerkenswert, daß die beiden Theorien, die bei dem Begriff des Willens selbst anscheinend die äußersten Gegensätze bilden, die des spezifischen Willensvermögens und die der Identität des Wollens mit der Vorstellung einer äußeren Handlung, hier nur verschiedene Schattierungen einer und derselben heterogenetischen Auffassung repräsentieren. Nach der Vermögenstheorie soll nämlich die spezifische Willensfunktion erst aus Anlaß gewisser Vorstellungen eigener Körperbewegungen und der durch sie bewirkten äußeren Veränderungen aktuell werden. Nach der Vorstellungstheorie sollen ursprünglich zufällig entstandene Reflexbewegungen wegen ihrer zweckmäßigen Erfolge zunächst in der Vorstellung reproduziert werden, und dadurch nun auch wiederum von den entsprechenden äußeren Wirkungen begleitet sein. In bei-

den Fällen sind demnach die Voraussetzungen über die der Willensentwicklung vorausgehenden Bedingungen durchaus die gleichen. Hier wie dort ist der Willensvorgang kein ursprüngliches, mit der Gesamtheit der Bewußtseinsfunktionen notwendig zusammenhängendes Geschehen, sondern er tritt den letzteren erst auf Grund gewisser Erfahrungen, die durch Verbindung und Vergleichung von Vorstellungen des eigenen Körpers und seiner Bewegungen gewonnen werden, gegenüber. Dabei bleibt dann der Wille selbst im eigentlichsten Sinne ein Deus ex machina, und es ist ganz unverständlich, wie er aus jenen Vorstellungen und Erfahrungen plötzlich entstehen soll. Bei ihrem Versuch, diese Entstehung zu erklären, bewegt sich in der Tat die heterogenetische Willenstheorie vollständig im Zirkel. Sie setzt voraus was sie erklären sollte: das Bewußtsein oder die Seele sollen entdecken, daß gewisse Bewegungen zweckmäßig sind zur Erreichung bestimmter Erfolge, und demnach ursprünglich unwillkürliche Bewegungen allmählich mit Willen hervorbringen. Aber ohne daß der Wille schon da ist, und ohne daß dem Bewußtsein die Wirkung des Willens auf die Bewegung gegenwärtig ist, bleibt eine derartige Verwendung zufälliger willenloser Bewegungen unmöglich; das Bewußtsein oder die Seele würde denselben fortan ebenso passiv zuschauen wie irgend welchen äußeren Vorgängen. Zudem ist die Zweckmäßigkeit reflektorischer Bewegungen, die hier als die Bedingung für die Entwicklung zweckmäßiger Willenshandlungen angesehen wird, umgekehrt selbst erst in solchen Fällen einer genetischen Erklärung zugänglich, wo wir derartige Bewegungen tatsächlich aus Handlungen, die Zweckmotive voraussetzen, also aus Willenshandlungen hervorgehen sehen, eine Entwicklung, die bei der alle Uebungsvorgänge beherrschenden Mechanisierung ursprünglich willkürlicher Bewegungen deutlich zu beobachten ist. Geht man darum auch hier von der Maxime aus, nicht aus dem Unbekannten das Bekannte, sondern wo möglich aus dem Bekannten das Unbekannte abzuleiten, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß selbst die Zweckmäßigkeit gewisser angeborener Reflexe ein Erzeugnis genereller Entwicklung ist, bei dem die durch die Lebensbedingungen entstandenen Willenshandlungen in den sich vererbenden Anlagen des Nervensystems ihre bleibenden Spuren zurückgelassen haben. Auch findet diese Annahme, daß die Willensvorgänge nicht die Produkte der organischen Zweckmäßigkeit sind, sondern mindestens im Tierreich zu den fundamentalen Bedingungen derselben gehören, eine gewisse Stütze in der Tatsache,

daß wir bei den niedersten tierischen Wesen unverkennbare Willenshandlungen beobachten, ehe noch Reflexe von deutlich zweckmäßigem Charakter ausgebildet sind*).

Im Gegensatze zu allen jenen Anschauungen, die in dem Willen ein sekundäres Produkt anderweitiger, insbesondere intellektueller Vorgänge erblicken, werden wir nun als autogenetisch diejenige Auffassung des Willens bezeichnen können, die denselben als eine primäre, mit allen andern Bewußtseinserscheinungen unmittelbar zusammenhängende Funktion betrachtet, so daß ein Bewußtsein ohne Wille ebenso wenig wie ein Wille ohne Bewußtsein für uns denkbar ist. Damit schließt die autogenetische Theorie ebenso die vorhin erwähnte intellektualistische Interpretation der Willensentwicklung wie jene metaphysische Auffassung des Willens aus, nach welcher dieser ein unbewußtes Wirken sein soll. Vielmehr wurzelt die autogenetische Theorie der Willensentwicklung in der für alle empirische Psychologie unaufhebbaren Voraussetzung, daß Gegenstand psychologischer Betrachtung überall nur unsere unmittelbare Erfahrung ist, und daß daher ein unbewußter Wille ebenso wenig wie irgend ein andrer angeblich unbewußter seelischer Inhalt zu unseren wirklichen seelischen Erlebnissen gehört. Dies bestätigt sich denn auch darin, daß von den Metaphysikern, die einen bewußtlosen Willen annehmen, diesem durchweg Eigenschaften zugeschrieben werden, die nach ihnen der in das Bewußtsein tretende Wille nicht besitzt. So soll z. B. nach Schopenhauer nur der letztere, nicht aber der erstere durch Motive bestimmt werden. Hieraus ergibt sich, daß das so angenommene unbewußte Prinzip eigentlich nur durch eine willkürliche Namenübertragung „Wille" genannt wird, da nach unserer Kenntnis der wirklichen Willensvorgänge ein motivloser Wille eigentlich eine contradictio in adjecto ist. Es begreift sich aber auch, daß eine solche den Willen in ein blindes, unbewußtes Wirken verwandelnde Metaphysik da, wo es sich um die tatsächlichen Willensvorgänge handelt, ohne weiteres in die herkömmliche heterogenetische Willenstheorie überzugehen pflegt.

Wäre nun der Wille im Sinne der vulgären Auffassung, wie sie in der Vermögenspsychologie ihren wissenschaftlichen Ausdruck gefunden hat, ein spezifisches, allen andern Bewußtseinsinhalten abgesondert gegenüberstehendes psychisches Element, so würde in der

*) Vgl. Philos. Studien I, S. 337 ff., VI, S. 382 ff. Physiol. Psych., 5. Aufl., III, S. 266 ff.

Tat schwer begreiflich sein, wie dieses Element zugleich ein ursprünglicher Bewußtseinsinhalt sein sollte. Ist doch jedes Wollen auf irgend etwas gerichtet, das gewollt wird, und von irgend welchen Bedingungen oder Motiven abhängig, vermöge deren es gewollt wird. Man versteht also, daß die Annahme eines spezifischen Willenselementes einerseits zu einer heterogenetischen Willenstheorie führt, d. h. zu der Annahme, daß dieses spezifische Element erst sekundär, im Gefolge vorausgegangener Bewußtseinsentwicklungen, zur Aeußerung gelange, und daß anderseits dieselbe Annahme, wenn man den Willen aus diesen sekundären Bedingungen seines Wirkens loszulösen sucht, den Keim zu einer mystischen Willensmetaphysik in sich trägt. Alle diese Folgen verschwinden, wenn man erwägt, daß jenes spezifische Willenselement offenbar nur eine Hypostasierung des abstrakten Willensbegriffs selbst ist und daher in der Wirklichkeit überhaupt nicht existiert, sondern daß in dieser überall nur konkrete, einzelne Willensvorgänge gegeben sind, die sich in letzter Instanz aus Gefühlen und Empfindungen, diesen letzten Elementen aller Bewußtseinsinhalte, zusammensetzen. Der Willensvorgang, weit entfernt selbst ein einfaches psychisches Element zu sein, ist aber in Wahrheit vielmehr dasjenige komplexe Gebilde des Bewußtseins, das alle andern in sich schließt. Denn dieser Vorgang enthält, wie wir sahen, zunächst einen Affekt, welcher letztere seine normale Lösung in einer ihn endigenden Willenshandlung findet; und der Affekt führt wieder als seine einfacheren Bestandteile Gefühle und Vorstellungen mit sich, unter denen diejenigen, die zu dem Enderfolg des ganzen Vorgangs in Beziehung stehen, die Motive des Willens genannt werden. Im Hinblick auf diese Stufenfolge der Bewußtseinsinhalte, in welcher der Willensvorgang, als das vollständigste in sich abgeschlossene psychische Gebilde, die höchste Stufe einnimmt, setzt dieser daher alle andern voraus. Zugleich aber setzen diese ihrerseits wieder sämtlich die Existenz von Willensvorgängen voraus, deren Bestandteile sie bilden. Denn so wenig einfache Empfindungen und Gefühle jemals isoliert vorkommen, sondern sich uns überall erst durch die Analyse von zusammengesetzten Bewußtseinsinhalten, von Vorstellungen und komplexen Gemütszuständen ergeben, ebenso wenig ist eine Vorstellung oder ein Affekt ohne die Beziehungen dieser Gebilde zu dem gesamten Zusammenhang des Seelenlebens denkbar. Darum ist in dem wirklichen Seelenleben nicht das Einfache, sondern das Zusammengesetzte das primäre, wenn auch unter den zusammengesetzten Vorgängen die relativ einfacheren selbstverständlich ursprünglicher sind als die komplizierteren. In diesem Sinne sind die einfachen Willensvorgänge, d. h. solche, die aus einfachen Affekten, Gefühls- und Vorstellungsinhalten aufgebaut sind, die primären seelischen Vorgänge. In der Tat sind sie es, auf die schon die Lebensäußerungen der niedersten tierischen Wesen deutlich hinweisen, und auf Grund deren wir daher diesen Wesen einfache Bewußtseinsfunktionen zuschreiben. Von hier aus vollzieht sich dann die Differenzierung des seelischen Lebens sichtlich nach zwei Richtungen hin. Auf der einen Seite gestalten sich die einfachen Willensvorgänge verwickelter, indem sie mannigfaltigere Gefühls- und Vorstellungsinhalte in sich aufnehmen und so zu komplexen, zuletzt eine Vielheit zum Teil einander widerstreitender Motive einschließenden seelischen Prozessen sich umwandeln. Auf der andern Seite verselbständigen sich die Einzelinhalte der Willensvorgänge umsomehr, je komplexer diese werden: es treten Affekte auf, die abklingen, ohne in eine sie lösende Handlung überzugehen, wobei übrigens nicht selten auch Rudimente solcher Handlungen in den sogenannten „Ausdrucksbewegungen" zu bemerken sind. Oder es bilden Vorstellungen mit an sie geknüpften Gefühlen relativ selbständige Bewußtseinsinhalte. Schon darin aber, daß alle solche aus dem Zusammenhang mit den Willenshandlungen sich lösende und verselbständigende Gebilde bereits eine hohe Stufe der Bewußtseinsentwicklung voraussetzen, liegt ein deutliches Zeugnis für die primäre, ursprünglich mit dem Bewußtsein selbst zusammenfallende Natur der Willensvorgänge.

Auch in den Fällen, wo sich in dem entwickelten Bewußtsein solche einzelne Inhalte verselbständigen, geht ihnen jedoch die Beziehung zu den Willensfunktionen keineswegs ganz verloren, und gerade in dieser nun sich vollkommen unabhängig von dem Zusammenhang mit komplexen Willenshandlungen herausstellenden Beziehung bewährt sich wiederum die Willensfunktion als ein integrierender Bestandteil aller Bewußtseinsvorgänge. Jene relative Verselbständigung einzelner Vorstellungs- und Gefühlsinhalte, wie sie sich fortwährend im entwickelten Bewußtsein ereignet, findet nämlich erfahrungsgemäß nur dadurch statt, daß sich dem betreffenden Bewußtseinsinhalt die Aufmerksamkeit zuwendet, und daß so der Inhalt selbst zum Gegenstand der Apperzeption wird. Dabei schließt aber ein solcher Akt der Apperzeption nicht bloß das von Leibniz diesem von ihm gebildeten Begriff beigelegte objektive

Merkmal der klareren und deutlicheren Auffassung des Apperzipierten ein, sondern derselbe ist auch von den gleichen subjektiven Gefühlselementen, jenen Spannungs-, Erregungs- und Lösungsgefühlen begleitet, die wir oben als die konstanten Elemente der Endstadien eines Willensvorganges kennen lernten. Hiernach werden wir die Aufmerksamkeits- oder Apperzeptionsvorgänge allgemein als die relativ einfachsten inneren Willensvorgänge betrachten dürfen, bei denen der apperzipierte Inhalt selbst das Motiv, die deutlichere Auffassung desselben aber den Erfolg der Handlung bildet. Nun sind solche Apperzeptionsakte in ihrer selbständigen und ihrerseits gewisse Bewußtseinsinhalte verselbständigenden Beschaffenheit sicherlich nicht primäre, ursprüngliche Willensvorgänge, sondern als solche werden wir nach allen Erscheinungen der psychischen Entwicklung nur jene relativ einfachen Willens- oder, wie sie in diesem Fall gewöhnlich genannt werden, Triebhandlungen anzusehen haben, die in äußeren Körperbewegungen endigen. Gleichwohl ist es klar, daß auch jeder solchen primären Trieb- und noch viel mehr jeder komplexen Willenshandlung ein Apperzeptionsakt oder eine Reihe von Apperzeptionsakten zu Grunde liegt. Mindestens das Objekt, das den Trieb anregt, muß apperzipiert werden. Demnach wird jener an irgend ein inhaltliches Motiv sich anschließende Gefühlsverlauf der Apperzeption als die einfachste und zugleich relativ konstante Willensfunktion des Bewußtseins anzusehen sein. Ohne diese Funktion gibt es kein Bewußtsein. In den Anfängen der Bewußtseinsentwicklung ist dieselbe aber eng gebunden an äußere Willenshandlungen. Aus den komplexer werdenden Willensvorgängen verselbständigen sich dann einzelne Inhalte, indem sie zu Motiven jener inneren Willensakte der Aufmerksamkeit und damit also selbst wieder zu Willensinhalten werden.

e. Die Formen der Willenstätigkeit.

Schon die praktische Beurteilung des Willens begnügt sich nicht damit, die äußerlich sichtbaren Willenserfolge vor ihr Forum zu ziehen. Vielmehr ist ihr die Tat zumeist nur der Wertmesser des inneren Entschlusses, der ihr vorausging. Dieser letztere ist aber in Wahrheit selbst schon eine Willenshandlung, und er behält diesen Charakter sogar dann, wenn infolge irgend welcher Hemmungen die Tat unterbleiben sollte. Mag auch in solchen Fällen die objektive Beurteilung meistens hinfällig werden, weil sich der

innere Willensentschluß der äußeren Beobachtung verbirgt, dem subjektiven Urteil entzieht er sich nicht. Wir selbst erblicken uns vor allem im Lichte unseres inneren Wollens, und wir können daher auch solche innere Handlungen vor unserer Selbstbeurteilung nicht verschließen, die niemals zu äußeren Willenstaten werden oder sogar ihrer Natur nach gar nicht dazu werden können. Befände sich unser Denken und Fühlen nicht fortwährend unter dieser nie ganz zum Schweigen zu bringenden Selbstkontrolle, so würde der Erziehung des Willens ihr wirksamstes Hilfsmittel fehlen. Natürlich ist auch für die subjektive Auffassung der äußere Erfolg keineswegs gleichgültig. Die innerlich bleibende Willenshandlung ist immer nur für die Selbstbeurteilung des Charakters maßgebend, und sogar diese modifiziert sich im guten wie im schlimmen, je nachdem andere innere Willenshandlungen oder zufällige äußere Momente den Uebergang zur Tat mehr oder minder leicht herbeiführen können. Die Wirkungen nach außen und die Störungen oder Förderungen, die dadurch unser Ich Andern gegenüber ausübt, geben daher stets der äußeren Willenshandlung einen Vorrang in der Beurteilung. Der tiefere Grund hierfür liegt aber vor allem darin, daß nur dann, wenn zu Motiv und Zweck ein äußerer Erfolg hinzutritt, der individuelle Wille auf andere Willen einwirken kann.

Wie den inneren Willenshandlungen alle Momente des Willens, Motive, Zwecke und Erfolge, zukommen, so fehlen diese nun auch den äußeren, zumeist geradezu in einen Gegensatz zum Willen gebrachten Triebhandlungen nicht. Denn diese besitzen durchaus den Charakter einfacher, eindeutig bestimmter Willenshandlungen. Einfach werden wir aber eine Willenshandlung dann nennen können, wenn nur ein Motiv im Bewußtsein wirksam ist, dem die Handlung ohne jedes Schwanken folgt. Das hungrige Tier, das die ihm dargebotene Nahrung ergreift, handelt ohne Wahl, aber es handelt nicht willenlos. Der Ertrinkende, der sich mit äußerster Anstrengung aus den Fluten zu retten sucht, kann zwar in der Auswahl der Mittel noch wechselnden Motiven gehorchen, doch die meisten seiner Bewegungen werden unmittelbar von dem jede andere Regung zurückdrängenden Lebensinstinkt beherrscht. Der Spaziergänger, der einen zuvor geplanten Weg zurücklegt, beginnt mit einer zusammengesetzten Willenshandlung, und auch in die weitere Ausführung des Entschlusses können fortan wechselnde Motive abändernd eingreifen, zum allergrößten Teil jedoch folgt die einmal eingeleitete Handlung triebartig dem einen Motiv, das für sie be-

stimmend geworden ist. So können in der mannigfaltigsten Weise einfache und zusammengesetzte Willenstätigkeiten oder, wie wir beide zur kürzeren Unterscheidung nennen wollen, Trieb- und Willkürakte ineinander eingreifen. Nur in seltenen Fällen wird die Ausführung einer verwickelteren Handlung bloß der einen oder der andern Klasse zufallen. Bald ist der Vorgang in seinem ersten Ursprung eine Triebbewegung, aber in den weiteren Verlauf mischen sich Willkürhandlungen ein: so bei den meisten Instinktäußerungen der Tiere und bei ähnlichen Handlungen des Menschen, wie z. B. bei den oben erwähnten Rettungsversuchen eines Ertrinkenden; bald ist umgekehrt der Anfang der Handlung ein Willkürakt, in ihrem weiteren Verlaufe aber verwandelt diese sich in eine reine Triebäußerung: so die Bewegungen des Spaziergängers, so lange er die einmal gewählte Richtung innehält. Die äußere Unterscheidung beider Bewegungsformen kann unter Umständen schwierig oder unmöglich sein, weil nicht nur die mechanischen Hilfsmittel in beiden Fällen die nämlichen bleiben, sondern auch die Koordination der Bewegungen übereinstimmt. Denn beiden Formen kommt jener angeborene Mechanismus des zentralen Nervensystems zu statten, dessen Anpassung an bestimmte physiologische Zwecke bei den ohne jede Beteiligung des Bewußtseins erfolgenden Reflexbewegungen sich so augenfällig bewährt. Diese angeborenen Einrichtungen sind aber nicht unveränderlich, sondern es können neue zweckmäßige Kombinationen von Bewegungen durch den Willen eingeübt werden, die dann später ebenfalls mit mechanischer Sicherheit funktionieren. Dies eben macht es, wie schon oben bemerkt, um so wahrscheinlicher, daß auch die angeborenen Anlagen zweckmäßiger Lebensäußerungen im Laufe der generellen Entwicklung aus den Nachwirkungen von Willenshandlungen hervorgegangen sind, da empirisch eine andere Entstehung objektiv zweckmäßiger Gestaltungen, außer aus solchen ursprünglich subjektiv wirksamen Zweckmotiven, überhaupt nicht nachzuweisen ist.

Jener charakteristische Unterschied der Trieb- von den Willkürhandlungen, wonach bei den ersteren nur ein Motiv im Bewußtsein ist, oder, wenn mehrere vorhanden sein sollten, diese in übereinstimmendem Sinne wirken, bringt es nun von selbst mit sich, daß bei denselben die Vorstellung einer Wahl hinwegfällt. Zudem gibt es bei ihnen nur aktuelle Motive, während bei den willkürlichen Handlungen im allgemeinen aktuelle und potentielle nebeneinander vorkommen. Mit diesem Unterschied hängt der von Hauptmotiven und Nebenmotiven nahe zusammen. Die letzteren sind nur da vorhanden, wo Neben- oder Zwischenerfolge beabsichtigt sind, die nun zu dem Haupterfolg in das Verhältnis der Mittel zum Zwecke treten. Die Wahl von Mitteln ist aber, ebenso wie die Wahl zwischen verschiedenen Zwecken, kein einfacher Willensakt mehr. Der Trieb folgt blind, ohne Wahl dem Motiv, von dem er beherrscht wird. Damit werden für ihn auch alle jene Momente der Beurteilung hinfällig, die bei den komplexen Willenshandlungen auf die Wahl der Mittel wie der Zwecke sich gründen. Eine reine Triebhandlung kann an und für sich weder Lob noch Tadel ernten; höchstens kann das Walten von Trieben in Fällen, wo wir nach den sonstigen Bedingungen Überlegung und Wahl zu erwarten berechtigt sind, auf unser Urteil über den Charakter oder über den geistigen Zustand des Handelnden einen Einfluß gewinnen.

Noch wichtiger ist eine weitere Eigenschaft, welche die Trieb- von der Willkürhandlung unterscheiden kann, aber allerdings nicht notwendig unterscheiden muß. Sie besteht darin, daß bei den ursprünglichen Triebäußerungen wahrscheinlich immer, bei den späteren wenigstens häufig das Motiv nicht den Charakter eines Vorstellungsmotivs besitzt, daß also der Effekt der Handlung nicht in der Vorstellung ihr vorausgeht. Der Säugling, der zum ersten Mal, wie man den Vorgang mit einem nicht zutreffenden Ausdruck zu beschreiben pflegt, „die Brust der Mutter sucht“, wird in Wahrheit nur durch Gefühle, die an die Empfindung des Hungers geknüpft sind, zu Bewegungen getrieben; von dieser begleitenden Bewußtseinserregung abgesehen gleichen aber jene Bewegungen vollständig den Reflexen. Wie diese erscheinen sie dem objektiven Zuschauer zweckmäßig, weil sie dem erreichten Effekt angemessen sind. Eine solche Anpassung kann wiederum nur ein Resultat der vererbten Organisation sein; denn die Vorstellung, die als Zweck wirken könnte, soll erst durch die Bewegung selber hervorgebracht werden, und alle Erfahrung spricht dagegen, daß jemals Vorstellungen dem Bewußtsein angeboren seien. Ähnlich verhält es sich mit den primitiven Instinktäußerungen der Tiere, nur daß hier die auf beschränktere Lebenszwecke angelegte Organisation schon von Anfang an vollständiger für diese Zwecke determiniert ist, so daß der individuellen Übung weniger zu tun übrig bleibt. Solche Triebäußerungen ohne bestimmt vorgestellte Zwecke sind übrigens ohne Zweifel nicht auf die erste Lebenszeit beschränkt. Unzähligemal können wir an uns selbst Bewegungen beobachten, die nicht zu den rein mechanischen

Reflexen zu zählen sind, weil ihnen ein deutliches Gefühl als Motiv vorausging. So wechseln wir eine unbequeme Lage, weil sie mit einem Gefühl der Belästigung verbunden ist, oder wir reagieren durch eine Abwehrbewegung gegen einen unangenehmen Eindruck, ohne daß wir durch solche Bewegungen einen bestimmt vorgestellten Zweck erreichen wollen: die neue Lage, die wir annehmen, kann noch lästiger sein als die vorangegangene, und der Eindruck, der uns stört, kann möglicherweise durch die abwehrende Hand gar nicht erreicht werden.

Bei diesen auf der Grenze zwischen Reflexen und Trieben stehenden, doch wegen des unzweifelhaften Vorhandenseins psychischer Motive den letzteren zuzuzählenden Lebensäußerungen kommt das Prinzip der Heterogonie der Zwecke offenbar in seiner einfachsten Form zur Geltung. Das Motiv, das bei der ersten Ausführung einer Handlung bloßes Gefühlsmotiv war, wird bei einer folgenden Wiederholung derselben zugleich zum Vorstellungsmotiv, oder, wie wir das nämliche Verhältnis mit Hilfe der oben eingeführten Bezeichnungen für die Motivbestandteile auch ausdrücken können: die unbestimmte Triebfeder der Handlung verbindet sich mit einem bestimmten Beweggrund. Wäre nicht die Natur lebender Wesen auf Wirkungen angelegt, die sich im Bewußtsein erneuern und dadurch Gefühle und Vorstellungen mit den nämlichen äußeren Erfolgen wieder erzeugen können, so würde die Entstehung zweckbewußter Handlungen unmöglich sein. Analog dieser ersten Entstehung eines Vorstellungsmotivs erfolgt aber seine weitere Entwicklung. Indem der Effekt den vorgestellten Zweck überholt, werden zugleich die künftigen Motive reicher und mannigfaltiger.

2. Individualwille und Gesamtwille.

a. Das Ich und die Persönlichkeit.

Der Wille ist uns zunächst gegeben als Tätigkeit eines Einzelbewußtseins. Als solche fällt die Entwicklung des Willens mit der Entwicklung des individuellen Selbstbewußtseins zusammen, denn beide bilden nur die von verschiedenen Seiten aus betrachteten Teilerscheinungen eines in sich einheitlichen Vorgangs. Die Selbstunterscheidung des Ich ist an die inneren und äußeren Willensakte desselben gebunden, und in der unmittelbaren Wahrnehmung seiner

Tätigkeit findet sich das Individuum selbst als einzelne Persönlichkeit. Indem diese Tätigkeit regelmäßig mit Veränderungen verbunden ist, die der Inhalt des Bewußtseins erleidet, und indem sie allen sonstigen Wechsel innerer Zustände relativ unverändert begleitet, erscheint sie aber als derjenige Inhalt der inneren Wahrnehmung, der alle Verbindung sonstiger innerer Erlebnisse erst möglich macht. Denn aus der Fülle der eigenen Handlungen werden die inneren, die Akte der Apperzeption, wieder als die unmittelbaren ausgesondert, als deren Folgen die äußeren Willenshandlungen erscheinen. So ergibt sich als letzte Stufe dieser Entwicklung, daß das Individuum sein eigenstes Wesen in der reinen Apperzeption erkennt, d. h. in der dem übrigen Bewußtseinsinhalte gegenübergestellten inneren Willenstätigkeit. Das Ich erfaßt sich zu jeder Zeit als dasselbe, indem es diese innere Willenstätigkeit als eine stetige, in sich gleichartige und zeitlich zusammenhängende auffaßt.

Gleichwohl kann die Lösung des Willens von den einzelnen Elementen der inneren Wahrnehmung nie so weit gehen, daß die Beziehungen zu diesen verschwinden. Vielmehr, je bestimmter das Wollen als die eigenste Tätigkeit des Subjektes zur Geltung kommt, umso deutlicher drängen sich zugleich die Gefühls- und Vorstellungsinhalte der Willensvorgänge der Wahrnehmung auf, und umsomehr wird daher das innere Leben in zahlreichen seiner Bestandteile als ein vom Ich gewolltes erfaßt. Ganz kann dies freilich niemals geschehen, da neben dem Einfluß des Willens auf die inneren Erlebnisse der Zwang der Naturbedingungen fortwährend wirksam bleibt. Aber je vollkommener der Wille von diesen äußeren Einflüssen sich löst, umso näher kommt doch die Auffassung einem Ideal persönlichen Daseins, bei dem das innere Leben des Menschen als sein eigenes Werk erscheinen, und er sich daher im guten wie im schlimmen als der Urheber seiner Gedanken und Affekte und aller äußeren Folgen, die aus ihnen hervorgehen, betrachten würde. Die nämliche Entwicklung also, die zuerst alles von dem Willen verschiedene seelische Leben diesem als ein dem Ich fremdes gegenüberstellen ließ, führt schließlich dazu, daß das Ich nur umso inniger mit diesem Leben eins wird. Diese Einheit von Fühlen, Denken und Wollen, als deren Träger der Wille erscheint, ist die einzelne Persönlichkeit. Wie das Ich der Wille in seiner Sonderung von den einzelnen Bewußtseinsinhalten, so ist die Persönlichkeit das Ich, das sich mit der Mannigfaltigkeit dieser Inhalte wieder erfüllt hat.

bewußt wird, so daß nun dem selbstbewußten Willen der Einzelnen ein in der allgemeinen Rechtsordnung seinen Ausdruck findender selbstbewußter Gesamtwille gegenübertritt.

c. Individualismus und Universalismus.

Niemals konnte man die Allgemeingültigkeit der vitalen Daseinsbedingungen des Menschen so gänzlich verkennen, daß man sie nicht mindestens für den historisch gegebenen Menschen zugestanden hätte. Damit blieb aber immer noch dahingestellt, wie die menschliche Gemeinschaft entstanden, und wie in ihr das Verhältnis des individuellen zu einem allgemeinen Willen zu denken sei. Zwei Deutungen sind hier a priori möglich, und sie stehen in der Tat noch gegenwärtig in den verschiedenen Staats- und Gesellschaftstheorien einander gegenüber. Nach der einen ist der Einzelwille der einzige reale und ursprüngliche Wille; das gemeinsame Wollen ist nur eine zufällige, teils durch äußere Einflüsse, teils durch einen freien Entschluß der Individuen herbeigeführte Übereinstimmung. Nach der andern hat der Gesamtwille die nämliche Ursprünglichkeit und die nämliche Realität wie der Individualwille, und er ist diesem, vermöge seiner umfassenderen Natur, im allgemeinen übergeordnet.

Von diesen Anschauungen ist die erste, die individualistische, heute wohl die herrschende in der Philosophie, im praktischen Leben und in den Meinungen der Politiker. Sie hat in der Philosophie der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts ihr Gepräge empfangen. Von Bacon bis auf Kant hat sich ihr kein Denker zu entziehen vermocht. Hobbes' Leviathan und Rousseaus Contrat social bezeichnen noch jetzt die äußersten Grenzen, innerhalb deren sie sich bewegt; und die zwischen beiden liegenden gemäßigteren Anschauungen sind bereits in Lockes Toleranzbriefen und in Spinozas theologisch-politischem Traktat in allen wesentlichen Stücken enthalten. Für die Zeit, in der er entstand, hatte dieser Individualismus seine große und berechtigte Bedeutung. Galt es doch, die Geister von dem Druck zu befreien, den Standesvorrechte, Willkürherrschaft und die Last überkommener Vorurteile auf sie ausübten. Dies konnte nur durch einen Appell an das menschliche Selbstgefühl geschehen, der energisch auf die Urrechte der einzelnen Persönlichkeit hinwies. Sozialen Institutionen gegenüber, die unzählige Individuen im Dienste Einzelner ausbeuteten, war die Lehre, daß der Staat für

die Einzelnen und nicht umgekehrt der Einzelne für den Staat da sei, eine erlösende Tat.

Die zweite der genannten Auffassungen, die universalistische, ist, wo sie auch bis dahin in der Geschichte der Gesellschaftstheorien hervortrat, späteren Ursprungs, und sie ist in der Regel in bewußtem Gegensatze zu vorangegangenen oder gleichzeitig bestehenden individualistischen Strömungen entstanden. Dieses Verhältnis ist psychologisch begreiflich. So gewiß die Einzelpersönlichkeit niemals im isolierten Zustande existiert hat, so ist sie es doch, die durch ihr abgeschlossenes Wesen zunächst die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, und da jede Gemeinschaft sich aus Individuen zusammensetzt, so erscheint es einer beginnenden Reflexion nahezu selbstverständlich, daß auch alle gemeinsamen Ordnungen, daß also vor allem Sitte, Recht und Staat willkürliche Schöpfungen der Individuen seien. In diesem Sinne hat schon im Altertum die sophistische Aufklärung, die zum ersten Mal dem Problem der Gemeinschaft näher trat, eine individualistische Lösung desselben zu geben versucht*). Sie hat aber freilich damit auch alsbald Tendenzen entgegengesetzter Richtung hervorgerufen. Diese sind es, die in der platonischen Staatsidee ihren klassischen Ausdruck fanden. In ihr erscheint dann der Primat der Gemeinschaft wiederum dermaßen gesteigert, daß ihm gegenüber die Einzelpersönlichkeit ihre Selbständigkeit völlig einbüßt. Denn im platonischen Staat ist der Einzelne nur ein Werkzeug der Gemeinschaft. Sein einziger Zweck ist, dem Staate zu dienen. Selbst die Lenker des Staates sollen ihren eigenen Willen ganz der Idee eines vollkommenen Gemeinwesens unterordnen. So gibt es in diesem Staat eigentlich keinen Einzelwillen: die dienenden Stände opfern den ihren der Pflicht des Gehorsams, die herrschenden sind selbst die Träger eines Gesamtwillens, der nur von der Idee des Ganzen bestimmt wird. Neben dem Kampf gegen die staatsfeindliche Moral der Sophistik ist es das Vorbild des antiken Städtestaats, nach dem dieses Ideal entworfen ist, und es ist die in diesem Staatswesen in einzelnen Fällen zur Wirklichkeit gewordene völlige Hingabe an die Zwecke der Gemeinschaft, die in dem Idealstaat Platos zur allgemeingültigen Norm erhoben wird. Hat sich nun gleich in den Gesellschaftstheorien späterer Zeiten niemals wieder die universalistische Tendenz mit der gleichen, wohl nur auf dem Boden des antiken Gemeinwesens möglichen Ausschließlichkeit durchgesetzt, so pflegt

*) Vgl. Bd. 1, S. 288 ff.

dieselbe doch, wo immer sie in mehr oder minder modifizierten Formen wiederkehrt, in dem Sinne einen ausgesprochenen Gegensatz gegen die individualistische Denkweise zu bewahren, daß sie der Einzelpersönlichkeit und ihrer sittlichen Wirkungssphäre einen relativ geringeren Wert beimißt. Für dieses Verhältnis bildet noch in Hegels Philosophie die untergeordnete Stellung, welche die subjektive Moral gegenüber dem Begriff der „objektiven Sittlichkeit", der Verwirklichung der sittlichen Ideen in Staat, Recht und Gesellschaft einnimmt, ein augenfälliges Zeugnis.

Im Lichte der tatsächlichen Entwicklung der menschlichen Gemeinschaftsformen, wie sie uns heute die mannigfachen Zeugnisse der Sitte, der Kulturzustände und der Vorgeschichte der Völker erschließen, erscheinen nun diese Auffassungen, die individualistische wie die universalistische, in ihren einseitigen Gestaltungen schon deshalb unhaltbar, weil sie die wirkliche Entwicklung durch Fiktionen ersetzen, die fast in keinem Punkte mit jener zusammentreffen. Bezeichnend ist es in dieser Beziehung schon, daß sie in ihren beiden Formen, alle Vor- und Zwischenstufen überspringend, dem Individuum sofort den Staat gegenüberstellen, während dieser doch ein verhältnismäßig spätes Produkt der natürlichen Entwicklung menschlicher Gemeinschaft ist, auf das eben deshalb auch am ehesten noch planmäßige Voraussicht und Absicht einen gewissen Einfluß gewinnen. Ohne zu beachten, daß diese klar bewußte Erfassung bestimmter Gemeinschaftszwecke doch eben nur auf der Grundlage der natürlichen Gemeinschaftstriebe und der aus diesen entspringenden vorstaatlichen Entwicklungen möglich ist, hält sich der Individualismus an die singulären Fälle eines willkürlichen Einflusses der Einzelpersönlichkeiten, um nach ihnen die gesamte Geschichte der Gesellschaft zu konstruieren. Alle Erzeugnisse der Gemeinschaft, Religion, Sitte, Recht und Staat, werden so der Verstandesaufklärung zu willkürlichen Schöpfungen der Einzelnen. Entweder sind es einzelne Gesetzgeber, die den Menschen in den Besitz jener Güter gebracht haben, oder es ist ein ursprünglicher, aus der Erwägung des Nutzens der Einzelnen hervorgegangener Vertrag, dem besonders der politische Verband seinen Ursprung verdankt. Diese Auffassungen führen dann von selbst zu fingierten Urzuständen, die wieder je nach der besonderen Tendenz der Theorien eine verschiedene Beschaffenheit haben können, immer aber darin übereinstimmen, daß es in ihnen einen andern als individuellen Willen nicht gibt. Konnte man sich auch allmählich, als die Voraussetzungen der Reflexionspsychologie ins Wanken gerieten, der Überzeugung nicht mehr verschließen, daß jene Hypothesen willkürlich und unwahrscheinlich seien, so vermochte man sie doch nicht durch andere, haltbarere zu ersetzen. Hume, der sie ausdrücklich eine Art experimenteller Fiktionen nennt, macht gleichwohl in seiner eigenen Untersuchung über die Entstehung der Gerechtigkeit Voraussetzungen, die durchaus auf sie zurückgehen*), und Kant verwandelt den Contrat social, ebenso wie die andern Urrechte, in Ideen, denen zwar keine historische Wahrheit zukomme, die aber doch so, als wenn sie eine solche besäßen, betrachtet werden sollen**).

Dennoch scheitern alle diese Fiktionen eigentlich schon an einem jener natürlichen Gemeinschaftserzeugnisse: an der Sprache. Daß die Sprache aus einer willkürlichen Verabredung der Individuen zum Zweck gemeinsamer Verständigung hervorgegangen sei, das erschien doch in der Regel selbst der rücksichtslosesten Individualpsychologie als eine zu harte Zumutung. So wurde sie denn meist zur Seite gelassen, als wenn sie mit den Gemeinschaftsproblemen überhaupt nichts zu tun habe, während sie doch offenkundig die primäre Funktion der Gemeinschaft ist, die von allen andern sozialen Bildungen vorausgesetzt wird, der aber eben deshalb auch diese andern nicht als völlig neue, fremdartige Schöpfungen gegenüberstehen können. Muß, wie die individualistischen Theorien stillschweigend oder ausdrücklich anerkennen, die Sprache vorhanden sein, damit die andern Formen des Gemeinschaftslebens entstehen können, so heißt dies eben: die Gemeinschaft selbst muß vorhanden sein. Mit dieser sind dann aber auch gemeinsame Vorstellungen, Gefühle und Willensmotive als gegeben vorausgesetzt.

Hier steht nun die universalistische Auffassung auf völlig anderm Boden. Ihr ist von Anfang der Mensch nach dem aristotelischen Ausdruck ein ζῷον πολιτικόν, ein „politisches Lebewesen", und er ist es nicht bloß in dem Sinne, daß er zum gemeinsamen Leben bestimmt, sondern vor allem auch in dem weiteren, daß er von Anfang an nicht ohne dasselbe denkbar ist. Auch hier wird dann freilich wieder die wirkliche Entwicklung der Gemeinschaftsformen übersprungen: der Staat gilt als Anfang und Ende. Höchstens wird eine natürliche Entwicklungsfolge der Staatsformen, etwa nach dem Muster der aristotelischen Einteilung, zugelassen, wenn

*) Vgl. oben Abschn. II, Bd. 1, S. 419.

**) Metaphysik der Sitten, S. 58, 161.

nicht von vornherein ein Staatsideal im Sinne des platonischen als Urbild menschlichen Zusammenlebens und zugleich als Vorbild für den werdenden Staat der Zukunft hingestellt wird. Hier steht dann die universalistische Theorie, obgleich sie die Gemeinschaft für die natürliche und ursprüngliche Daseinsweise des Menschen erklärt, doch stillschweigend wieder unter der Voraussetzung, daß diese natürliche Daseinsweise willkürlich und künstlich nach vorgefaßten Begriffen verändert werden könne. Infolge dieses seltsamen Widerspruchs ist der Universalismus der wahre Hort der Staatsideale, während der extreme Individualismus eher geneigt ist, in der Abwesenheit jeder Art staatlichen Zwangs, also eigentlich in dem isolierten Dasein des Menschen, das Ideal menschlichen Lebens zu erblicken. Sind im Gegensatze hierzu die Ideale des Universalismus durchweg auf die Idee des Primats der Gemeinschaft gegründet, so leistet nun bei der Durchführung dieser Idee eine Analogie ihre Hilfe, die ebenfalls zuerst in dem platonischen Staat verwertet wird, und von da bis in die sogenannten „organischen Staatstheorien“ des 19. Jahrhunderts fast regelmäßig den universalistischen Lehren ihr Gepräge verliehen hat: die Analogie mit dem individuellen Organismus. Die Berufsstände und die Gebiete der Staatsverwaltung werden den Organen, die Individuen den Elementen dieser Organe verglichen*). So ist die staatliche Gemeinschaft der „Mensch im großen“. Wie nun das einzelne Organ und jeder seiner Teile ihren Zweck in den Leistungen für das Ganze finden, so sind die Individuen untergeordnet der Gemeinschaft, Träger und Werkzeuge der Idee dieses Ganzen, wie sie auch Hegel nennt, der im übrigen solche biologische Vergleiche vermeidet. Wie bei diesen Analogien augenscheinlich von dem allgemeinen Merkmal des Zusammenhangs und der Gliederung in Teile, das ja jede irgendwie geordnete zusammengesetzte Bildung mit dem physischen Organismus gemein hat, eine unerlaubte Anwendung auf solche Eigenschaften gemacht wird, bei denen die Uebereinstimmung fehlt oder fragwürdig ist, so bleibt überhaupt bei allen Gestaltungen des einseitigen Universalismus der Primat der Gemeinschaft ein unbewiesenes Postulat. Denn die Wirklichkeit eines solchen

*) Als Vertreter dieser organischen Staatstheorie aus neuerer Zeit seien erwähnt: Bluntschli, Allgemeines Staatsrecht, 1851, 4. Aufl. 1863. Paul von Lilienfeld, Gedanken über die Staatswissenschaft der Zukunft, 1873. Mehr auf das nationalökonomische Gebiet angewandt sind diese biologischen Analogien von A. von Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers, 4 Bde., 1875—78.

Primats kann ebensowenig durch äußere Analogien wie durch irgend eine immanente Selbstbewegung der Begriffe begründet werden. Vielmehr bleibt die tatsächliche Entwicklung der Gemeinschaftsformen und die dieser innewohnende psychologische Gesetzmäßigkeit der einzige Weg, auf dem sich über das äußere und innere Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft ein bestimmter Aufschluß gewinnen läßt.

Dieser Weg weist nun aber deutlich genug auf ein Ziel hin, das zwischen jenen einseitigen Richtungen der Staats- und Moraltheorien mitten inne liegt. Auf der einen Seite existiert das isolierte menschliche Individuum nirgends, außer etwa unter gewissen abnormen Bedingungen der Kultur. Wir kennen den Menschen nur als ein soziales Wesen, gleichzeitig beherrscht von seinem Einzelwillen und von einem in Kultur, Sitte und Recht zum Ausdruck kommenden Gesamtwillen; und nichts spricht dafür, daß dieser erst aus jenem entstanden sei. Vielmehr ist die relative Verselbständigung des Einzelwillens überall erst ein Ergebnis später Entwicklung. Wie das Kind seines individuellen Willens allmählich erst inne wird und sich langsam aus einer Umgebung heraus, von der es sich selbst kaum unterscheidet, zur individuellen Persönlichkeit ausbildet, so ist im Zustande der Natur oder einer primitiven Kultur das gemeinsame Fühlen, Wollen und Denken das vorherrschende. Der Mensch individualisiert sich aus einem Zustande sozialer Indifferenz; aber er individualisiert sich nicht, um sich bleibend von der Gemeinschaft zu lösen, aus der er hervorging, sondern um sich ihr mit reicher entwickelten Kräften zurückzugeben. So wenig wir entlegener Motive oder verwickelter Reflexionen bedürfen, um egoistisches Handeln zu erklären, ebensowenig sind solche bei den einfachsten Betätigungen der Sorge für andere oder bei den primitivsten Äußerungen des Gemeinsinns zulässig. Daß wer ins Wasser fällt sich zu retten sucht, erscheint uns als eine selbstverständliche Reaktion des allverbreiteten Triebes der Selbsterhaltung. Daß jemand in den Fluß springt, um einen andern zu retten, dazu sollen mannigfache Zwischenprozesse, eine die Empfindungen des andern in das eigene Bewußtsein herübernehmende Sympathie, Assoziationen, die allmählich die Alleinherrschaft der selbstischen Triebe unwirksamer machen, oder gar Verstandesreflexionen über die Nützlichkeit selbstloser Handlungen, erforderlich sein. Von allen diesen Dingen, die Psychologen und Ethiker ersonnen haben, ist in der Beobachtung nichts nachzuweisen. Nur das eine scheint nach ihr zweifellos, daß die Reaktion des Willens hier wie dort eine gleich unmittelbare ist.

Will man mit den Ausdrücken Sympathie oder Mitleid bloß andeuten, daß der Affekt, der durch den Anblick fremden Leids entsteht, selbst ein Unlustaffekt sei, so ist dagegen nichts einzuwenden. Sollen aber diese Bezeichnungen sagen, daß das ursprüngliche Leid und das Mitleid qualitativ übereinstimmen, so ist das offenbar unrichtig. Nichts kann verschiedener sein als die Angst des Ertrinkenden und die mutige Entschlossenheit seines Erretters, nichts verschiedener als der Hunger und die Sorge des brotlosen Arbeiters und die Humanität des Menschenfreundes, der seinem Elend abhelfen möchte. Existierte wirklich eine solche Verwandtschaft zwischen dem ursprünglichen Leid und dem Mitleid, so würde das letztere eben dadurch alle die Eigenschaften einbüßen, die es geeignet machen ein Motiv werktätiger Hilfe zu sein. Wohl aber ist es eine ursprüngliche Eigenschaft des menschlichen Gemüts, daß die Erlebnisse anderer ihm nicht gleichgültig bleiben, sondern daß sie an seinem Vorstellungs- und Gefühlsinhalt ebenso teilnehmen wie das Selbsterlebte. Bildet doch die Umgebung einen unveräußerlichen Bestandteil des eigenen Bewußtseins, in welchem jeder Vorstellung ihr eigentümlicher Gefühlswert zukommt. So wenig wir — außer etwa im Traum und in der Geistesstörung — uns selbst für einen andern halten, ebensowenig existiert eine ursprüngliche Identität der Gefühle, die sich auf uns selbst und derer, die sich auf unsere Nebenmenschen beziehen. Nur so wird es auch begreiflich, daß der Konflikt egoistischer und altruistischer Triebe nicht nur eine der häufigsten Formen des Streits der Willensmotive ist, sondern daß auch in diesem Streit erfahrungsgemäß bald die einen, bald die andern den Sieg davontragen. Wäre das Mitgefühl bloß ein übertragenes Selbstgefühl, so würde keine Assoziation und keine Reflexion begreiflich machen, wie das ursprünglichere und energischere Gefühl unterliegen könnte. Der psychologische Individualismus führt daher mit innerer Notwendigkeit zum ethischen Egoismus.

Erweisen sich die Hilfshypothesen, mittels deren die individualistische Reflexions- und Gefühlsmoral die Motive des sittlichen Handelns begreiflich zu machen sucht, als unzulänglich und der Erfahrung widersprechend, so pflegt nun aber auf der andern Seite der Universalismus an diesen Motiven völlig nichtachtend vorüberzugehen. Er hat von Anfang an sein Augenmerk nur auf die objektiven Zwecke gerichtet. Indem er diese als die Ideale hinstellt, denen der Einzelne alle seine Sonderbestrebungen unterzuordnen habe, versäumt er es, darüber Rechenschaft zu geben, wie diese Ideale entstehen können. So tritt das Gemeinschaftsideal dem individuellen Bewußtsein als eine fremde Macht gegenüber, die nun notgedrungen entweder wirklich auf eine äußere, göttliche oder menschliche Autorität zurückgeführt wird, wie in den autoritativen Moralsystemen, oder für die man sich wohl auch, um die Beziehung zum individuellen Bewußtsein nicht zu verlieren, auf ein inneres Sittengebot beruft, das zu den ursprünglichen Neigungsmotiven in einem grundsätzlichen Gegensatze stehe. Auf jedem dieser Wege ergibt sich ein unauflöslicher Widerspruch mit den allgemeingültigen psychologischen Bedingungen des menschlichen Handelns, und demzufolge unvermeidlich zugleich ein solcher mit unserer tatsächlichen Beurteilung des Sittlichen. Ein Reich der Zwecke, das sich über dem individuellen Willen als ein Gebiet objektiver Sittlichkeit erhebt, kann die Möglichkeit und das Recht seines Daseins immer nur daraus schöpfen, daß der individuelle Wille selbst an ihm teilnimmt. Es muß also in seinem ganzen Umfang schon in den subjektiven Motiven dieses letzteren wenigstens der Anlage nach vorgebildet sein. Damit verwandelt sich der von der intuitionistischen Spielart des Universalismus angenommene Gegensatz zwischen objektiver Norm und subjektiver Neigung in eine Koexistenz von Motiven, die, in der einheitlichen Natur des Menschen begründet, schließlich selbst übereinstimmen müssen, oder doch nur in gewissen Grenzfällen miteinander in Konflikt geraten können. Hieraus ergibt sich dann aber auch, in Übereinstimmung mit unseren tatsächlichen sittlichen Urteilen, daß der objektive Zweck allein niemals ausreicht, um einem menschlichen Wollen den Charakter des sittlichen Tuns zu verleihen, sondern daß, wie es überhaupt kein auf irgend welche Zwecke gerichtetes Wollen gibt, hinter dem nicht bestimmte Motive als treibende Kräfte stehen, so auch der Begriff des sittlichen Wollens stets beide Momente, Zwecke und Motive, die sich in übereinstimmendem Sinne ergänzen, voraussetzt.

d. Der psychologische Atomismus und die Aktualitätstheorie.

In nichts spiegeln sich die ethischen Anschauungen eines Zeitalters deutlicher als in den metaphysischen Ideen, in denen es seine Gedanken über Gott, Welt und Menschheit niedergelegt hat. Je unabhängiger sich die Metaphysik von dem unmittelbaren Einflusse der Erfahrung zu machen weiß, umsomehr prägen sich in ihr die allgemeinen Voraussetzungen und Forderungen aus, die der

griffs der Vereinigung und des stetigen Zusammenhangs der geistigen Tätigkeiten in ein reales Substrat. Dieses letztere ist in der Tat genau ebensowenig ein selbständig in irgend einer Erfahrung gegebenes oder durch dieselbe gefordertes Ding, wie Vorstellung, Wille, Gefühl selbständige Dinge sind. Wir mögen es der Stufe, auf der sich das abstrakte Denken zur Zeit Platos befand, zu gute halten, wenn dieser Begriffe wie Mensch, Tier u. dergl. substantialisierte. Heute, wo wir die Entstehung solcher Begriffe nicht mehr aus der Anschauung begrifflicher Urbilder ableiten, sollten wir auf solche Umwandlungen eigener Gedankenerzeugnisse in Dinge allmählich verzichten gelernt haben. Zu Platos und noch zu Descartes' Zeit mag es, um die Selbständigkeit des Geistigen zu sichern, dienlich gewesen sein, es in eine beharrende Substanz umzuwandeln; für uns kann auf diesem Wege höchstens jene Selbständigkeit wieder verloren gehen.

Besteht die aktuelle Seele lediglich in den Bewußtseinsvorgängen selbst, so ergibt sich ohne weiteres, daß sie in diesem ihrem aktuellen Sein zwar individuelle Eigentümlichkeiten besitzen, aber in ihren wesentlichsten Bestimmungen doch zugleich über die Grenzen des individuellen Bewußtseins hinausreichen wird. Zahlreiche Vorstellungen mit daran gebundenen Gefühlen und Trieben sind dem Menschen mit den ihm Nächststehenden, mit denen ihn Abstammung, Sprache, Sitte und Überlieferungen verbinden, gemeinsam. Erst durch die aktiven Betätigungen des Wollens selbst scheidet sich überhaupt die einzelne Persönlichkeit von der Gemeinschaft, der sie angehört. Aus einer gemeinsamen Grundlage geistiger Tätigkeiten bildet sich so eine immer größer werdende Selbständigkeit der individuellen Persönlichkeit und ein dieser angehöriger spezifischer Gedankenkreis, der zunächst mehr eine besondere Richtung darstellt, in der ein gemeinsamer geistiger Besitz angeeignet und verwertet wird, als daß er selbst ein völlig getrennter Besitz wäre. Indem sich aber durch diese Entwicklung der selbstbewußten Persönlichkeit das Individuum allmählich löst von der Allgemeinheit, kehrt es doch gleichzeitig immer wieder zu dieser Grundlage zurück, dadurch daß es nun mit Bewußtsein die ihm in der Gesellschaft zukommende Stelle erfaßt und durch Kultur und Geschichte einen weiteren Umfang gemeinsamer Gedankenkreise sich aneignet. Der nämliche Prozeß, der hier in dem zum Abschluß persönlicher Selbstbewußtheit gelangten Einzelleben sich abspielt, wiederholt sich endlich, wie die Geschichte der Gesellschaft und

ihre Rückwirkungen auf Kultur, Sitte und Recht deutlich zeigen, in der Entwicklung des geistigen Lebens der Menschheit in umfassenderem Maße.

Das Kriterium für die Unterscheidung zwischen Individual- und Gesamtwille und innerhalb des letzteren wieder zwischen deren weiteren und engeren Gestaltungen ist für uns demnach kein hypothetisches, sondern ein tatsächliches, kein außerhalb des Bewußtseins liegendes, sondern ein vollbewußtes. Wille und Vorstellungsinhalt sind individuell, insoweit sie der individuellen Persönlichkeit spezifisch eigentümlich sind; sie gehören zu einem Gesamtbewußtsein, insoweit sie einer Gemeinschaft von Individuen gemeinsam sind. Besteht die individuelle Seele immer nur in der aktuellen seelischen Tätigkeit, nicht in einem davon verschiedenen für sich existierenden Substrat, so ist aber damit von selbst die Berechtigung gegeben, dem Gesamtwillen keinen geringeren Grad von Realität zuzuschreiben als dem Individualwillen. Auch die historische Kontinuität, die unser Bewußtsein mit dem einer andern Zeit verbindet, besitzt genau so viel Wirklichkeit, als ihr im Bewußtsein zukommt. Vergangene und künftige Geschlechter leben mit uns wirklich ein Leben, nicht bloß scheinbar, wie dies der psychologische Atomismus annimmt. Kultur und Geschichte bilden ein wahres Gemeinleben, nicht bloß eine zufällige Resultante zahlloser Einzelbestrebungen, die sich nur äußerlich berühren und in ihren letzten Zielen auseinandergehen.

Nicht jeder Individualwille hat freilich in dem Ganzen der geistigen Entwicklung die gleiche Bedeutung. Auch hier gilt der Satz: so viel Aktualität, so viel Realität. Der Einzelwille, der von den die Gesamtheit bewegenden Vorstellungen und Strebungen erfüllt ist und sie in seiner eigenen Tätigkeit zu selbstbewußter Wirksamkeit erhebt, ist nicht nur der Vollbringer des Gesamtwillens, sondern selbst wieder befähigt, die Züge des individuellen Geistes der Gemeinschaft aufzuprägen. Darum steht der einseitige Universalismus im Widerspruch mit dem wirklichen Zusammenhang des geistigen Lebens, wenn er mit Hegel nur in dem Gesamtwillen die objektive ethische Macht, in dem Individualwillen aber nur dessen unbewußten Träger und Vollbringer sieht, im Gegensatze zu dem ebenso einseitigen Individualismus der vorangegangenen Aufklärungszeit. Zunächst allerdings schöpft das individuelle Bewußtsein ganz und gar aus dem Schatz der ihm von außen zugeführten, ihm mit seiner Umgebung gemeinsamen Ideen. Aber

mehr und mehr verarbeitet es diese selbständig, und es entwickeln sich in ihm Willensimpulse, die zwar in der allgemeinen Willensrichtung vorgebildet, nicht aber zureichend zusammengefaßt sind, um als aktuelle Kräfte wirksam zu werden. Hier kommt nun dem Individualwillen die Eigenschaft energischer und selbstbewußter Konzentration auf bestimmte Zwecke zu statten, die dem Gesamtwillen so lange abgeht, als ihm solche nicht durch einzelne, die Willensrichtung ihrer Zeit und Umgebung in sich sammelnde Individuen gezeigt werden. Hierauf beruht die ungeheure Bedeutung der führenden Geister. In jedem Einzelbewußtsein spiegelt sich in irgend einer Weise das Gesamtbewußtsein, an dem es teilnimmt, doch zumeist einseitig, durch Vorurteile beschränkt. Vorurteile sind überkommene Denkgewohnheiten, Ideen einer vergangenen Zeit, die für diese meist adäquat waren, angewandt auf Probleme der Gegenwart aber zu täuschenden Trugbildern werden. Das Gedächtnis ist ja auch innerhalb der Gemeinschaft die seelische Funktion, die am meisten geübt wird. Es läßt die Gegenwart im Lichte der Vergangenheit und die Zukunft im Lichte der Gegenwart sehen. Führende Geister dagegen sind die, die sich der treibenden Kräfte des öffentlichen Geistes klarer als andere bewußt werden, diese Kräfte in sich gesammelt und so sich befähigt haben, aus eigenem Vermögen deren Richtung zu ändern.

Wie die Kräfte des Individualwillens je nach der Macht, die er ausübt, und der Gunst der Bedingungen, unter denen er sich entfalten kann, engere oder weitere Kreise ziehen, so steht ihm nun aber auch der Gesamtwille nicht als ein einziger und unteilbarer, sondern als eine Stufenordnung einheitlicher Willensmächte gegenüber. Jede engere Gemeinschaft, die durch übereinstimmende Vorstellungen und Bestrebungen von dem allgemein menschlichen Hintergrunde sich abhebt, repräsentiert einen Gesamtwillen, der in allen den Eigenschaften selbständige Realität besitzt, in denen er selbsttätig teils auf die Einzelwillen, die unter ihm enthalten sind, teils auf die ihm übergeordneten Lebenskreise einwirkt. So ist der Individualwille nur das letzte Glied einer Stufenfolge, deren aufsteigende Ordnung sich schließlich ins unbestimmte verliert. Denn die Willensantriebe, die ein allgemein menschlicher Besitz sind, stehen ihrerseits wieder unter dem Einflusse historischer Bedingungen, deren letzte Gründe für uns unerforschlich bleiben. Darum postuliert die religiöse Weltanschauung, diesen unendlichen Regressus ergänzend, den göttlichen Willen als eine letzte und höchste Einheit, aus der sich alle jene Stufen endlicher Verwirklichung des Willens entfalten.

Auch der Begriff der führenden Geister gewinnt aber durch diese Stufenfolge der Willensentwicklungen eine nach Inhalt und Umfang veränderliche Bedeutung. Horde und Stammesverband, dann auf den weiteren Kulturstufen Familie, Gemeinde, Berufsverband, Schule, Bildungsgemeinschaft und Staat, alle diese Lebenskreise beruhen auf einer Wechselwirkung von Individual- und Gesamtwillen, wobei in der Mehrzahl der Individualwillen das passive, empfangende Moment überwiegt, während jene aktuelle Wirksamkeit, aus der alle bedeutsamen Neugestaltungen des Lebens entspringen, den führenden Geistern zufällt. So ist der Individualwille überall die ursprüngliche schöpferische Kraft des Geistes. Die ungeheuren Wirkungen, die auf uns die Gesellschaftskreise ausüben, in denen wir entstanden sind und leben, gehen zwar aus Gesamtkräften hervor, die sich niemals in eine blosse Summe isolierter Elemente zerlegen lassen; aber jeder neue Willensanstoß in dieser Entwicklung führt auf einen individuellen Ursprung zurück. Denn hierin liegt ein wichtiger Charakterzug jeder Art geistigen Lebens, daß das Einzelne nicht vereinzelt bleibt, sondern allgemein wird. Der Individualwille geht in den Allgemeinwillen über, um aus diesem abermals individuelle Geister von schöpferischer Kraft zu erzeugen. Auch dieser Anschauung gibt die religiöse Vorstellung ihren Abschluß, indem sie mit der Gottesidee die Vorstellung eines lenkenden Geistes verbindet, dessen persönlicher Willensakt der letzte Grund der gesamten geistigen Entwicklung sei, einer Entwicklung, von welcher der empirische Weltlauf nur abgerissene, in ihrer Vereinzelung schwer zu enträtselnde Bruchstücke uns darbiete. So verbindet das religiöse Denken in der transzendenten Gottesidee die beiden in der Erscheinungswelt überall auseinanderfallenden Momente des Willens. Denn Gott ist dem religiösen Bewußtsein der schöpferische Weltwille, und als solcher ist er Individualwille und Gesamtwille zugleich.

3. Die Willensfreiheit.

a. Die allgemeinen Merkmale der Freiheit.

Freiheit ist die Fähigkeit eines Wesens, durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden. Die Aufhebung der Freiheit, die Unfreiheit,

kann entweder eine äußere oder eine innere sein: jene besteht in dem Zwang, bei dem die Wirksamkeit der Motive durch äußere Kräfte gehindert wird; diese in dem Mangel an Besonnenheit, bei dem die Willensmotive nicht vollständig zur Entwicklung gelangen, sei es, weil sie in dem Bewußtsein der handelnden Persönlichkeit vorübergehend gehemmt sind, sei es, weil dieses dauernd der normalen Motivationsfähigkeit ermangelt.

Das Vorhandensein psychischer Tätigkeiten als innerer Motive genügt demnach nicht als Kriterium der Freiheit. Der Träumende, der Geisteskranke handeln nicht frei, obwohl sie Motiven folgen, deren sie sich bewußt werden. Ebenso sind alle reinen Triebhandlungen unfrei: das eine Motiv, durch das sie determiniert sind, wirkt zwingend, weil keine weiteren Motive existieren, die eine andere Handlung hervorbringen könnten. Zur Freiheit gehört zunächst Willkür. Aber auch diese reicht nicht aus: der Geisteskranke kann Motive gegeneinander abwägen und in der Ausführung seiner Tat mit bedachtsamer Überlegung verfahren; wir sprechen dennoch die Freiheit der Entschlüsse ihm ab. Nicht daß eine Wahl stattfindet, sondern daß die Wahl selbst eine freie sei, erscheint uns als das Kennzeichen einer freien Handlung; und frei nennen wir die Wahl, wenn sie mit besonnenem Selbstbewußtsein geschieht. Dieses letztere aber unterscheidet sich dadurch von dem einfachen Ichbewußtsein, daß es ein Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit mit allen ihren auf der zurückgelegten Willensentwicklung beruhenden Eigenschaften bedeutet. Seiner selbst sich besinnen heißt: der eigenen, durch die vorangegangene Willensentwicklung bestimmten Persönlichkeit bewußt sein, und besonnen handeln heißt: mit dem Bewußtsein der Bedeutung handeln, welche die Motive und Zwecke für den Charakter des Wollenden besitzen. Der Träumende und der Geisteskranke können nicht nur willkürlich, sondern sogar selbstbewußt handeln, da sie eine Vorstellung ihres Ich besitzen. Sie können aber nicht mit Besonnenheit handeln, da ihnen die Selbstbesinnung auf die ganze durch die seitherige Geistesentwicklung bestimmte Persönlichkeit mangelt, oder da diese Persönlichkeit durch störende Einflüsse verändert ist.

Daß die freie Handlung in der hier definierten Bedeutung eine durch psychische Kausalität bedingte sei, liegt in ihrer Begriffsbestimmung ausgedrückt. Freiheit ist nicht Mangel wirkender Ursachen, sondern Mangel solcher Ursachen, die jene psychische Kausalität ganz oder teilweise aufheben. Auch darin ist die Kausalität des Willens in Übereinstimmung mit andern Formen kausaler Beziehung, daß sie in eine unendliche Reihe zurückführt. Darum wird die Verkehrung des wahren Gegensatzes von Freiheit und Unfreiheit in den falschen von Freiheit und Kausalität nicht verbessert, wenn man, im Anschlusse an Kants Lehre vom intelligibeln Charakter, zwar die Willenshandlung selbst als psychische Kausalität deutet, aber diese in ein an sich ursachloses Sein der Persönlichkeit verlegt. Schon unsere praktische Beurteilung widerspricht diesem Standpunkt, der die Unterbrechung der Kausalität nur um eine Stufe weiter zurückschiebt, ebenso sehr wie dem andern, der sie schon bei der Handlung selbst eintreten läßt. Denn wir bringen bei jener Beurteilung die ganze Vorgeschichte der handelnden Persönlichkeit nicht weniger in Rechnung wie die unmittelbar bestimmenden Motive. Auf das Freiheitsbewußtsein aber kann man sich in dieser Frage nimmermehr berufen; denn dieses sagt uns, daß wir ohne Zwang, es sagt uns niemals, daß wir ohne Ursache handeln, oder daß die Beweggründe, die uns bestimmen, von ursprünglichen Anlagen und Lebensschicksalen unabhängig seien.

So würde denn dieser ganze Streit um die Willenskausalität kaum begreiflich sein, wenn nicht bei den Gegnern wie bei den Anhängern der Willensfreiheit ein Mißverständnis mit unterliefe, das in der Tat Zwang und Kausalität in äquivalente Begriffe umzuwandeln droht. Dieses Mißverständnis besteht in der Substitution der mechanischen an die Stelle der psychischen Kausalität. Es ist hier für die neueren Gestaltungen der Willenslehre verhängnisvoll geworden, dass Kant, der in dieser Frage immer noch den größten Einfluß ausübt, den fundamentalen Unterschied des geistigen und des naturalistischen Kausalbegriffs völlig verkannte, da er Kausalität überhaupt und mechanische Kausalität in synonymem Sinne gebrauchte. Nun empfängt aber der Kausalbegriff in seiner Anwendung auf die Natur durch den für die Auffassung der letzteren maßgebenden Begriff der Materie ein spezifisches Gepräge, das seiner allgemeinen logischen Bedeutung fremd ist. Das an jenen Begriff innig geknüpfte Merkmal der Konstanz führt nämlich gewisse Prinzipien mit sich, die alle Kausalität der Natur beherrschen, so daß sie hier geradezu als Korollarsätze des Kausalprinzips selbst betrachtet werden können. Hieher gehören jene Erhaltungsgesetze, in denen das Prinzip der Konstanz der Materie zur Wirksamkeit in den Naturvorgängen gelangt, allen voran das Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung.

Nun verliert der materielle Substanzbegriff, der unserer Erkenntnis der Naturvorgänge als Hilfsmittel dient, für die Auffassung der Erkenntnis- und Willenstätigkeiten selbst jede Bedeutung. Will man aber die Begriffe von Energie und Kraft auf das geistige Gebiet übertragen, so kann hier, zufolge den Erfahrungen, die schon jede individuelle geistige Entwicklung uns darbietet, nur ein im vollen Gegensatze zum Äquivalenzprinzip stehendes Prinzip gelten; und in seiner Anwendung auf den Willen kann ein solches Prinzip wachsender geistiger Energie keine andere Bedeutung haben als die, daß die Erfolge der Willenshandlungen zwar stets durch bestimmte psychische Ursachen determiniert, dass sie aber in diesen Ursachen selbst nicht schon enthalten sind. In der Tat ist dies auch überall der Standpunkt der Beurteilung, den wir irgend welchen Willenserfolgen gegenüber einnehmen, und der nirgends klarer zu Tage tritt als bei den vollkommeneren geistigen Schöpfungen. Niemand wird anstehen, ein poetisches Werk aus den Bedingungen zu erklären, unter denen der Dichter lebt, denkt und sich entwickelt hat. Niemand aber wird die Meinung verfechten, daß hier das letzte Ergebnis geistiger Tätigkeit zu jenen Bedingungen im selben Verhältnis quantitativer Äquivalenz stehe, wie etwa die von einer fallenden Kugel hervorgebrachte Wirkung der zu ihrer Erhebung aufgewandten Arbeit äquivalent ist.

Eine unmittelbare Folge dieses Verhältnisses ist es, daß auf geistigem Gebiet eine einigermaßen zureichende Kausalerklärung immer nur in rückläufiger Richtung, d. h. in Bezug auf die bereits abgelaufenen Kausalreihen, nie aber in vorwärtsgehender möglich ist. Naturereignisse können wir unter günstigen Umständen mit Gewißheit voraussagen. Bei geistigen Ereignissen vermögen wir höchstens die allgemeine Richtung zu bestimmen, in der sie erfolgen, nie die besondere Gestaltung, die sie annehmen werden. Es gibt eine geistige Geschichte der Vergangenheit, keine der Zukunft, und noch jeder geschichtsphilosophische Versuch, der sich vermaß, kommende Ereignisse vorauszusagen, ist auf bodenlose Abwege geraten. Denn die Fiktion der Laplaceschen Weltformel ist nicht bloß deshalb auf das geistige Geschehen unübertragbar, weil ihre Aufstellung hier an der unabsehbaren Komplikation der Ereignisse scheitert, sondern weil sie an und für sich mit den Gesetzen des geistigen Geschehens im Widerspruch steht.

b. Determinismus und Indeterminismus.

Die gewöhnliche Auffassung verwechselt nun diese Unmöglichkeit, Ereignisse vorauszusehen, mit der Verursachung der Ereignisse. Weil niemand vorauszusehen vermag, wie die geistige Kausalität im einzelnen Fall sich gestalten werde, deshalb soll diese Kausalität überhaupt nicht vorhanden sein. Da nun aber in jener falschen Substitution des naturalistischen Kausalbegriffs der vulgäre Determinismus und Indeterminismus vollkommen einig sind, so kann man sich nicht wundern, wenn diese Standpunkte auch im Endresultat einander näher kommen, als ihnen selber bewußt ist. Indem nämlich der gewöhnliche Determinismus der Unverbrüchlichkeit der Naturkausalität die ganze Beweislast zuwälzt, betrachtet er als die entfernteren Ursachen des Willens die physischen Gehirnprozesse, die in ihrer Abhängigkeit von dem allgemeinen Naturlauf vollständig determiniert seien; unter diesen Gehirnprozessen ist ihm dann der letzte allein mit einer innerlich wahrnehmbaren Bewußtseinstätigkeit verbunden: motorischer Reiz und Willensimpuls fallen hier zusammen. Auf psychologischem Wege wird also die Willenskausalität nicht weiter zurückverfolgt, sondern hier erscheint jeder Willensakt als Causa sui. So ist der physiologische Determinist zugleich psychologischer Indeterminist. Auf der andern Seite ist der gewöhnliche Indeterminismus, in dem Bestreben, den Forderungen der Naturkausalität gerecht zu werden, meistens gerne bereit, mit Kant eine doppelte Beurteilungsweise der äußeren Willenshandlungen zuzulassen: als physische Prozesse sollen sie der allgemeinen Naturkausalität unterzuordnen, als innere Willensakte sollen sie von jeder Kausalität frei oder nur durch den intelligibeln, der Kausalitätskategorie nicht unterworfenen Charakter der Ursachen bestimmt sein. Wo ist hier noch ein Unterschied, ausser etwa darin, daß man dort auf die physiologische, hier auf die psychologische Seite das größere Gewicht legt? In der Tat, es scheint überflüssig, daß sich diese Gegner ereifern; sie könnten sich versöhnt die Hände reichen. In der falschen naturalistischen Verengerung des Kausalbegriffs und in der Aufhebung der psychologischen Willenskausalität sind sie vollkommen einig. So ist denn auch das Endergebnis ein übereinstimmendes: es besteht in dem Verzicht auf jede wissenschaftliche Erklärung. Denn die Phantasien des physiologischen Determinismus von einer schließlich aus dem allgemeinen Naturlauf abzuleitenden Mechanik der Hirnmoleküle

wird man im Ernst für eine solche Erklärung nicht nehmen wollen. Statt den leicht zu ebnenden Weg der psychologischen Untersuchung einzuschlagen, begnügt man sich mit der Anweisung auf eine imaginäre Wissenschaft der Zukunft, die ihrer Natur nach nie zur Wirklichkeit werden kann. Denn man irrt, wenn man glaubt, die Idee des Unendlichen komme immer erst bei der direkten Frage nach den letzten Grenzen von Raum, Zeit und Kausalität im Universum zur Geltung. Sie spielt in jedem einzelnen Fall ihre Rolle, wo der Naturlauf ein Geschehen darbietet, in welchem sich unmittelbar Bedingungen verdichtet haben, deren gesonderte Auffassung nur möglich wäre, wenn wir eine Einsicht in den gesamten unendlichen Naturlauf besäßen. Die Mechanik des menschlichen Gehirns nach dem Vorbilde eines einfachen astronomischen Problems behandeln zu wollen, ist daher ein Unterfangen, das ungefähr die nämliche Aussicht auf Verwirklichung hat wie der Plan, die Gewichte sämtlicher Weltkörper des Universums zu ermitteln. Um so phantastischer ist der Verzicht auf die psychologische Untersuchung der Willenserscheinungen zu Gunsten einer solchen im Unendlichen schwebenden Naturkausalität, als man damit die nächste Gelegenheit, über die Bedingungen des organischen Lebens Aufschluß zu gewinnen, zu Gunsten einer illusorischen Hoffnung versäumt. Denn augenscheinlich sind es gerade die unter dem unmittelbaren Einfluß bestimmter psychischer Motive stehenden Trieb- und Willkürhandlungen, die auch in der Entwicklung der Lebensformen ihre Wirkungen äußern.

Hier erhebt sich nun aber eine metaphysische Schwierigkeit, an der wir, um kein Dunkel bestehen zu lassen, nicht vorübergehen dürfen. Wenn die physische und die geistige Kausalität in so wesentlichen Beziehungen voneinander verschieden sind — wie sollen wir es uns dann erklären, daß trotzdem beide nicht bloß bei allen sinnlichen Geistestätigkeiten einander parallel gehen, sondern daß sie auch überall scheinbar ineinander eingreifen, die physische in die psychische in unserem ganzen, von der Einwirkung äußerer Eindrücke abhängigen Vorstellungsleben, die psychische in die physische bei den Willenshandlungen und bei allen von ihnen abhängigen vorübergehenden oder bleibenden Veränderungen in der Außenwelt? Es versteht sich von selbst, daß hier die praktische Lebensauffassung immer bei der dualistischen Betrachtung stehen bleiben wird, und daß auch die Wissenschaft, um Weitläufigkeiten zu vermeiden, gelegentlich nicht umhin kann, sich der Sprache des gewöhnlichen Lebens zu bedienen, ähnlich etwa wie der Astronom von dem Aufgang der Sonne redet, ohne daß es seine Absicht ist, dem kopernikanischen Weltsystem untreu zu werden. Da aber aus der Metaphysik der Dualismus der gemeinen Erfahrung keineswegs so endgültig verbannt ist wie die ptolemäische Ansicht aus der Astronomie, so wird es unerläßlich sein, hier mit einigen Worten anzudeuten, wie der Ausdruck „Wechselwirkung" überall da, wo er im Vorangegangenen oder Nachfolgenden, angewandt auf das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, vorkommt, zu deuten sei.

c. Die geistige und die mechanische Kausalität.

Stellen wir uns, um hier einen für die Untersuchung der Willenskausalität angemessenen Ausgangspunkt zu gewinnen, zunächst ganz auf den Boden der psychologischen Betrachtung, so bildet selbstverständlich im Lichte dieser Betrachtung die äußere Natur einen wesentlichen Bestandteil der gesamten unmittelbaren Erlebnisse unseres Bewußtseins. Merkmale, die durchaus diesen unmittelbaren Erlebnissen selbst angehören, veranlassen uns nun, aus dem ganzen Inhalt des geistigen Lebens zunächst die Vorstellungen auszusondern, und dann diese selbst wieder in Objekte und in Bilder von Objekten zu unterscheiden. Der Zusammenhang der direkt auf Objekte bezogenen Vorstellungen ist die uns gegebene Außenwelt. Alle jene Merkmale aber, nach denen wir innere und äußere Erfahrung voneinander scheiden, sind, psychologisch betrachtet, selbst nichts anderes als geistige Akte, Tatsachen unseres Bewußtseins. Stelle ich ein Objekt mir gegenüber, so bleibt ja auch das nur ein Akt meines Bewußtseins: das äußere Objekt selbst hört damit nicht auf, ein unmittelbares inneres Erlebnis zu sein.

Zu diesem Tatbestand unserer unmittelbaren Erfahrung bringt nun das wissenschaftliche Denken insofern ein wichtiges neues Moment hinzu, als es dem Einheitstrieb unserer Vernunft durch die logische Forderung, alle Erfahrung in einen widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen, Genüge zu leisten sucht. Diese Forderung erhebt sich begreiflicherweise am eindringlichsten denjenigen Tatsachen gegenüber, die sich ihr am leichtesten fügen: als solche sind aber frühe schon eben jene Vorstellungen erkannt worden, die wir die Objekte der Außenwelt nennen. Die relative Konstanz vieler dieser Objekte und die Regelmäßigkeit ihrer

Beziehungen haben hier längst Begriffsbildungen angeregt, die für gewisse Gebiete von Naturereignissen das Postulat der widerspruchslosen Verknüpfung nach Denkgesetzen als sicher erfüllbar, für andere wenigstens als möglich erscheinen ließen. Die empirische Konstanz der Objekte hat sich dazu im Gefolge dieser Bestrebungen zu dem Begriff einer absolut beharrenden Grundlage der Erscheinungen, der Materie, verdichtet, einem allerdings hypothetischen Begriff, der sich aber für alle weiteren prinzipiellen Feststellungen fruchtbar erwies, und auf den namentlich alle jene Konstanzgesetze, die der Naturkausalität ihre spezifische Färbung geben, zurückführen. Erinnern wir uns nun, daß das Kausalprinzip nichts anderes als die Anwendung des logischen Postulates eines widerspruchslosen Zusammenhangs auf alle möglichen Bewußtseinstatsachen ist, so erhellt von selbst, daß es nur die besonderen Bedingungen jenes bestimmten Erfahrungsgebietes sind, denen die Konstanzgesetze ihren Ursprung verdanken; indes für alle sonstigen geistigen Tätigkeiten, bei denen eine solche Beziehung auf konstante Objekte hinwegfällt, zwar die Forderung kausaler Beziehung, ohne die wir überhaupt nichts denken können, erhalten bleibt, dagegen jene speziellen, von einem hypothetischen materiellen Substrat abhängigen Voraussetzungen gegenstandslos werden.

Der Begriff einer konstanten Substanz für diejenigen Vorstellungen, die wir Objekte nennen, bringt nun aber noch die weitere Voraussetzung für die Naturkausalität mit sich, daß diese eine in sich geschlossene sei. Da alle Motive, die zur Annahme der Materie führten, schließlich zu dem einen sich verbinden, in ihr einen allgemeinen Träger aller Naturkausalität zu denken, so daß alles Geschehen auf objektiven Wechselwirkungen der Teile dieses Substrates beruhe, so ist einleuchtend, daß diese ganze Voraussetzung durchbrochen würde, wenn man annehmen wollte, es gebe außerhalb der Materie noch Substrate, die an dieser Eigenschaft teilnehmen. Entweder sind diese Substrate selbst wieder als Materie zu denken, dann wird an der Sache nichts geändert; oder sie sind nicht Materie, dann ist der Begriff der letzteren überhaupt illusorisch, denn sie ist in Wahrheit nicht mehr der allgemeine Träger der Naturkausalität. Zu diesem naturphilosophischen gesellt sich aber noch ein tieferer, rein metaphysischer Widerspruch: die Materie ist ein hypothetischer Begriff, den wir, folgend den Antrieben, die einerseits die relative Konstanz der Objekte, anderseits unser logisch begründendes Denken ausübt, gebildet haben. Daß dieses Substrat der

Objekte unserer Vorstellungen auf das fühlende und wollende Subjekt, das diese Vorstellungen bildet, mechanische Wirkungen ausübe, die den Wechselwirkungen der Objekte selbst analog seien, dies ist ein völlig unvollziehbarer Gedanke, der nur entstehen konnte, indem man zuerst ein Erzeugnis unseres begrifflichen Denkens in ein von diesem unabhängiges Wesen verwandelte, und dann der geistigen Tätigkeit selbst den gleichen abstrakten Begriff eines äußeren Objektes substituierte. Notwendig mussten sich nun in diesem Begriff die widersprechendsten Merkmale begegnen. Die Seele sollte immateriell sein und doch wie Materie auf Materie wirken und Wirkungen empfangen können. Sie sollte an sich beharrlich sein, und doch in den Erscheinungen, in denen sie uns allein gegeben ist, fortwährend sich verändern. Sie sollte einfach und doch von einem unendlich mannigfaltigen Inhalte erfüllt sein. Der Erfolg dieses widerspruchsvollen Begriffs einer immateriellen Materie, einer nie beharrenden Substanz, eines unendlich teilbaren Atoms war natürlich kein anderer, als daß er eine überflüssige metaphysische Zugabe bildete, welche die Auffassung des geistigen Lebens in Verwirrung brachte, statt sie zu erleichtern.

Zu den Vorstellungen, die wir auf Objekte beziehen, gehört nun auch unser eigener Körper. Er ist dasjenige Objekt, das wir infolge der regelmäßigen Beziehungen, in denen seine Veränderungen zu den Veränderungen der andern Objekte stehen, als das Substrat aller unserer Vorstellungen betrachten. Auch dies ist übrigens eine, wenn auch in eine sehr frühe Zeit zurückreichende, doch im einzelnen erst durch die Wissenschaft ausgebildete kausale Konstruktion unseres Denkens. Wie andere materielle Objekte, so empfängt unser Körper Einwirkungen von andern Körpern und übt wieder solche auf sie aus. Gewisse dieser Wirkungen auf uns fassen wir auf als materielle Vorgänge, die unsere Vorstellungen begleiten, andere als solche, die unseren Willensimpulsen parallel gehen. Alle diese körperlichen Vorgänge in uns ordnen wir unter die materiellen Konstanzgesetze, die überall den Begriff eines beharrenden Substrats der Außendinge konstituieren. So ergibt sich für die gesamte objektive Vorstellungswelt unseres Bewußtseins die notwendige Idee eines Parallelismus der Vorstellungen und der ihnen entsprechenden Bewegungsvorgänge ihres hypothetischen Substrats, der Materie. Die Objekte werden nach dieser Auffassung zu unseren Vorstellungen, indem sich unser Körper an den Wechselwirkungen jenes Substrats beteiligt. Aber dieser Parallelismus bezieht sich nicht,

wie es sich Spinoza dachte, auf zwei unabhängig voneinander gegebene unendliche Wirklichkeiten, sondern auf eine einzige, die wir in der Form der Vorstellungen so, wie sie uns unmittelbar gegeben ist, auffassen, in der Form der materiellen Bewegungsvorgänge so, wie wir sie nach ihrer begrifflichen Verarbeitung und nach Abstraktion von den in unserer unmittelbaren Erfahrung stets an sie gebundenen Gefühls- und Willensreaktionen voraussetzen. In Bezug auf alle diese in einer doppelten, einer unmittelbaren seelischen und einer mittelbaren materiellen Form von uns gedachten Prozesse erhebt sich daher die Forderung einer doppelten Kausalität: als Vorstellungen nehmen die Elemente des Bewußtseins teil an der psychischen Kausalität des geistigen Lebens, als materielle Bewegungsvorgänge gehören sie zu der mechanischen Kausalität der äußeren Natur. Beide Kausalitäten verhalten sich aber ähnlich zueinander wie die ihnen entsprechenden Substrate. Die geistige Kausalität ist die unmittelbare, uns direkt gegeben als Beziehung von Motiven und Zwecken; sie bedarf keiner diesem unmittelbaren Tatbestand unserer psychischen Erlebnisse hinzugefügten Voraussetzung. Die mechanische Kausalität ist die mittelbare: sie wird zwar angeregt durch den Inhalt gewisser unmittelbar gegebener Vorstellungen; aber diese bilden nur die Gelegenheitsursachen zur Anwendung begrifflicher Konstruktionen, deren Fundamente schließlich hypothetisch, wenn auch durch das Postulat der widerspruchslosen Verknüpfung aller auf Objekte bezogenen Vorstellungen nicht nur gerechtfertigt, sondern notwendig sind.

Nun ist es eine selbstverständliche Folge des begrenzten Horizonts unserer Erfahrung sowie der beschränkten Fähigkeiten unseres Erkennens, daß wir die innere ebenso wie die äußere Kausalität immer nur zwischen engen Grenzen, die erstere unmittelbar aufzufassen, die letztere unter Benutzung hypothetischer Voraussetzungen in Anlehnung an die exakte Zergliederung der Erfahrung zu verfolgen im stande sind. Doch der logische Charakter des Kausalbegriffs bringt es mit sich, daß wir trotzdem die Forderung einer durchgängigen kausalen Bestimmtheit aller geistigen Handlungen und nicht minder die Forderung eines unverbrüchlichen Zusammenhangs aller Naturvorgänge untereinander erheben. Diese Forderungen sind regulative Ideen. Sie weisen uns an, alles Geschehen innerhalb der ihm eigentümlichen Kausalitätsform so weit wie immer möglich zurückzuverfolgen und nirgends die Annahme eines ursachlosen Ereignisses zuzulassen. Aber da sich beide Reihen

ins unendliche erstrecken, so können selbstverständlich jene Ideen nicht die geringste Aussicht auf eine wirkliche Erfüllung der in ihnen gelegenen Forderungen mit sich führen.

Sind aber auch beide Ideen Anweisungen auf einen unendlichen Regressus, so handelt es sich doch bei beiden um Unendlichkeiten von verschiedener Art. Die mechanische Kausalität, gebunden an die konstante materielle Substanz, erscheint, sobald man ein endlich begrenztes Universum oder einen zureichend isolierten Teil eines unendlichen Weltganzen voraussetzt, als ein zwar durch die wirkliche Ausmessung nie zu erschöpfender, aber doch nicht im eigentlichen Sinne unendlicher Kausalverlauf. Hier ist die Laplacesche Weltformel eine Fiktion, die immerhin für die allgemeine Richtung, in der sich die exakte Naturforschung bewegt, kennzeichnend ist. Dagegen ist die geistige Kausalität ein nie zu erschöpfender, immer neue geistige Erzeugnisse hervorbringender Prozeß. Angenommen selbst, die Summe möglicher Vorstellungen wäre für den endlichen, in bestimmte zeitliche und räumliche Schranken des Daseins eingeschlossenen menschlichen Geist eine irgendwie begrenzte, so würde doch die Summe geistiger Prozesse, denen diese Vorstellungen als sinnliche Substrate dienen können, eine unbeschränkte bleiben, und vermöge des in allen geistigen Entwicklungen wahrzunehmenden Wachstums der Energie könnte von einer Voraussage künftiger Schöpfungen selbst bei der vollständigsten Kenntnis des bisherigen Weltlaufs nie die Rede sein. Die Laplacesche Weltformel bedeutet darum hier nicht ein unerreichbares Ideal, sondern eine falsche Analogie. Der Umstand aber, daß die Unendlichkeit der mechanischen Kausalität stets eine niedrigere bleibt gegenüber der des geistigen Geschehens, macht es nun auch verständlich, daß beide nicht unabhängig nebeneinander herlaufende, an sich völlig disparate Reihen sind, sondern daß der Mechanismus der Natur, vom psychologischen Standpunkte aus betrachtet, in Wahrheit nur ein Teil des allgemeinen Zusammenhangs geistiger Kausalität ist. Besteht derselbe doch aus einer Reihe begrifflicher Konzeptionen, welche die Vorstellungen, die wir Objekte nennen, nach dem Prinzip von Grund und Folge verketten. Die Idee der Außenwelt samt allen Begriffen, die sich auf sie beziehen, ist selbst in dem allgemeinen Kausalzusammenhang unseres geistigen Geschehens enthalten. Sie ist ein Produkt unseres Denkens, hervorgebracht durch die besonderen Bedingungen der objektiven Vorstellungen.

Es gibt keinen verbreiteteren Fehler wissenschaftlicher System-

bildungen als den, daß man jene regulativen Ideen, die unserem begründenden Denken gebieten, innerhalb jeder Kausalreihe nach den für sie gültigen Prinzipien einen unbegrenzten Fortschritt anzunehmen, selbst als konstitutive Prinzipien unseres Erkennens betrachtet. Es gibt eine intellektualistische und eine materialistische Form dieses Fehlers. Hierbei ist der Standpunkt des Intellektualismus an sich der berechtigtere. Denn die regulative Idee, von der er ausgeht, umfaßt wirklich den gesamten Inhalt unseres Erkennens, die Außenwelt mit eingeschlossen. Aber er maßt sich an, den beschränkten Umfang geistiger Kausalität, der dem individuellen Denken zugänglich ist, ins Grenzenlose erweitern zu können. Das Resultat ist, daß alles „sub specie individualitatis" betrachtet, und daß meist sogar irgend eine besondere Form individueller geistiger Kausalität, bald die logische, bald die Motivbestimmung des Willens, auf die gesamte Vorstellungswelt übertragen wird. Noch unhaltbarer ist der Standpunkt des Materialismus, da er eine aus den Bedürfnissen des begründenden Denkens, also aus geistiger Kausalität hervorgegangene Vorstellung objektiver kausaler Verknüpfung zur Kausalität überhaupt macht. Hier würde sogar dann, wenn es möglich wäre, die regulative Idee eines allgemeinen mechanischen Zusammenhangs der Natur in einen seinem ganzen Inhalte nach bekannten Begriff zu verwandeln, das geistige Leben selbst verschwinden, oder höchstens, falls man die den materiellen Gehirnprozessen parallel gehenden psychischen Erscheinungen als unmittelbar mit den ersteren gegeben ansehen wollte, in eine reine Phantasmagorie von Vorstellungen sich verwandeln, welcher der durch unser Denken hergestellte geistige Zusammenhang völlig mangelte. So bleibt denn kein anderer Weg übrig, als den Gedanken einer allumfassenden geistigen Kausalität, der unsere Begriffe von der Außenwelt mit enthält, als eine letzte regulative Idee festzuhalten. Für alle empirischen Untersuchungen aber entspringen aus dieser Idee zwei Forderungen: erstens, alles geistige Geschehen, soweit nur immer möglich, auf die uns unmittelbar gegebenen Gesetze geistiger Kausalität zurückzuführen, und zweitens, das ganze System unserer Vorstellungen von der Außenwelt jener spezifischen Form einer aus logischen Prinzipien entstandenen, also im letzten Grunde ebenfalls geistigen Kausalität unterzuordnen, die durch die Beziehung dieser Prinzipien auf ein absolut beharrliches, nur der wechselnden Lageverhältnisse in unserem Anschauungsraum fähiges Substrat entsteht. Damit bleibt die mechanische eine Unterform der geistigen Kausalität. Für alle

empirischen Verhältnisse aber, bei denen neben der inneren Auffassung der geistigen Prozesse eine äußere in Frage kommt, ergibt sich die allgemeine Möglichkeit, einerseits diese Prozesse selbst nach ihren unmittelbaren Eigenschaften in den Zusammenhang des geistigen Geschehens einzureihen, anderseits ihre sinnliche Außenseite dem mechanischen Kausalnexus unterzuordnen. Hierbei kann es sich nun selbstverständlich ereignen, daß bald die physiologische, bald die psychologische Auffassung die zugänglichere ist, und daß sich daher gelegentlich die Psychologie auf eine physiologische, also physikalisch-chemische und in letzter Instanz mechanische, oder umgekehrt die Physiologie auf eine psychologische Kausalerklärung stützen muß. So besitzen wir Anhaltspunkte, die es uns ermöglichen, die gewöhnlichen Vorstellungsassoziationen aus physiologischen Bedingungen der Gehirnmechanik zwar nicht vollständig abzuleiten, doch immerhin einigermaßen begreiflich zu machen*). Anderseits sind uns für gewisse physiologische Tatsachen Glieder einer psychischen Kausalität zugänglich, während an Stelle der mechanischen Erklärung nur die regulative Idee einer letzten Entstehung aller körperlichen Wirkungen aus mechanischen Bedingungen übrig bleibt. So ist z. B. die objektive Zweckmäßigkeit der organischen Natur zum Teil verständlich unter der Voraussetzung, daß die organischen Formen durch Willenshandlungen der lebenden Wesen selbst in ihrer Entwicklung bestimmt werden; dagegen wird die Ableitung aus mechanischer Kausalität für die meisten dieser Formgestaltungen, namentlich für diejenigen der höheren Tierwelt, voraussichtlich immer nur innerhalb beschränkter Grenzen möglich sein**).

Betrachten wir nun von diesen Gesichtspunkten aus die Willenshandlungen, so kann kein Zweifel obwalten, auf welcher Seite hier die empirische Kausalerklärung zu suchen sei. Insoweit bei ihnen materielle Vorgänge, Nervenerregungen und Muskelaktionen, in Frage kommen, wird selbstverständlich das Postulat einer Einordnung in den Zusammenhang mechanischer Kausalität bestehen bleiben. Anders als in der Form einer regulativen Idee kann aber dieses Postulat niemals in Frage kommen, da, sobald wir über die nächsten Vorbedingungen der äußeren Bewegungsvorgänge hinaus-

*) Vgl. meine Grundzüge der physiologischen Psychologie, 5. Aufl., Bd. 3, S. 562 ff.

**) Vgl. hierzu Logik, 2. Aufl., I, S. 649, II, S. 550 ff., und System der Philosophie, 2. Aufl., S. 529 ff.

gehen, die mechanische Kausalität der Körperbewegungen sich in dem unendlichen Regressus der gesamten Entstehungsgeschichte lebender Wesen verliert. Und wäre selbst dieser Regressus ausführbar, so würde uns damit immer nur eine Summe mechanischer Aktionen gegeben sein, denen es völlig an jenem Zusammenhang fehlte, der es uns überhaupt erst möglich macht, zu entscheiden, ob eine Handlung willkürlich sei oder nicht, inwieweit der Wille durch verschiedene Motive oder nur durch eines sollizitiert werde u. s. w. So bleibt hier die psychische Determination die einzige, die bei der Beurteilung der Willenshandlungen in Frage kommen kann, denn sie ist diejenige, durch die überhaupt erst der Wille zum Willen wird. Diese psychische Kausalität des Willens läuft freilich, wie jede Subsumtion unter Bedingungen, mag sie nun auf die Seite der psychischen oder der physischen Ursachen fallen, ebenfalls in eine unendliche Reihe aus. Dennoch gehört gerade der Wille zu den Formen individueller geistiger Kausalität, die wir in verhältnismäßig weitem Umfange zu überblicken vermögen. Nicht bloß die unmittelbaren Ursachen sind uns bei ihm als Motive gegeben, sondern wir können auch die Entstehung und die verschiedene Wirksamkeit der Motive wieder aus vorangegangenen Bedingungen der individuellen und bis zu einem gewissen Grade sogar der generellen geistigen Entwicklung ableiten. So nehmen wir alle in unserer Beurteilung des Willens den deterministischen Standpunkt ein, freilich nicht im Sinne jener falschen Übertragung des naturalistischen Kausalbegriffs auf den Willen, daß wir uns anheischig machen, die Willenshandlung aus ihren Bedingungen vorauszubestimmen, wohl aber im Sinne des überall gültigen Charakters geistiger Kausalität, wonach wir eingetretene Ereignisse aus ihren Ursachen erklären. Ohne diesen psychologischen Determinismus ist keine Psychologie und keine Geisteswissenschaft überhaupt möglich. Ihn aufgeben hieße gegen das Vernunftgesetz verstoßen, nach dem wir überall zu dem Bedingten die Bedingung zu suchen, die gefundene Bedingung aber immer wieder als ein Bedingtes zu betrachten haben.

Nun sind es freilich zumeist überhaupt nicht psychologische Erwägungen, auf Grund deren noch heute in der allgemeinen Weltanschauung die indeterministische Willensauffassung ihre Geltung beansprucht, sondern es sind vielmehr ethische und religiöse Motive, auf die sie sich zu stützen pflegt. Gerade hier läßt sich jedoch der Standpunkt der Betrachtung auch umkehren. In der

Tat, wenn selbst der Indeterminismus mit den psychologischen und erkenntnistheoretischen Forderungen in Einklang zu bringen wäre, so könnte man immer noch zweifeln, ob er nicht aus ethischen und religiösen Gründen verwerflich sei. Wenn es heißt, daß man die Menschen an den Früchten ihrer Handlungen erkenne, so läßt sich wenigstens von den philosophischen Lehren auch umgekehrt sagen, daß sie nicht selten erst durch den Charakter derjenigen, die sie aufstellen, ihre rechte Beleuchtung empfangen. Nun sind bezeichnender Weise an der Ausbildung des heute die populäre Metaphysik beherrschenden Indeterminismus vornehmlich zwei philosophische Schulen der Vergangenheit beteiligt gewesen: der scholastische Nominalismus des vierzehnten und fünfzehnten, und die theologische Utilitätsmoral des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. Die Nominalisten vertraten, im Gegensatze zu der aus einem tief religiösen Bedürfnisse entsprungenen Prädestinationslehre eines Augustin und Luther, den unbedingten Indeterminismus, den sie auf Gott übertrugen, so daß ihnen das Sittengesetz nicht durch sich selbst, sondern nur durch seinen Ursprung aus dem göttlichen Befehl als geheiligt galt, — ein bequemes Mittel, um äußerliche Vorschriften, wie sie der Kirche gerade genehm sein mochten, zum gleichen Rang mit dem Sittengesetz zu erheben. Die Probe auf den ethischen Wert dieses Systems war der Ablaßhandel. So weit ist es mit der theologischen Utilitätsmoral der folgenden Zeit nicht gekommen; aber der dürftige Rationalismus dieser Theologie und der rohe Egoismus dieser Moral waren doch ebensowenig dazu angetan, das ethische wie das religiöse Bedürfnis zu befriedigen. Hier erhob sich nun freilich der sittliche Ernst der kantischen Ethik weit über die Gedankenarmut dieses vulgären Indeterminismus. Aber auch Kant blieb in dem Banne des naturalistischen Kausalbegriffs. Wohl erkennend, daß mit diesem auf sittlichem Gebiete nicht auszukommen sei, trennte er die Vernunft, als das Vermögen zu dem Bedingten die Bedingungen zu suchen, von dem Verstandesbegriff der Ursache, der doch in Wahrheit nichts anderes als eine Betätigung eben jenes Vermögens ist. So gewann er seine gänzlich unhaltbare Doppelbetrachtung des menschlichen Wesens. In allen seinen Handlungen, die der Erscheinung angehören, sollte dieses der Kausalität der Natur unterworfen, als intelligibler Charakter aber in Bezug auf die nämlichen Handlungen frei sein, — eine hinter den Gegensätzen des Phänomenalen und Intelligibeln verschanzte Vereinigung von Widersprüchen, die durch die merkwürdige Lehre gekrönt

wurde, daß in dem Willen das Intelligible selbst phänomenal werde.

Nun liegt für uns das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit überall in der Kausalität des Charakters. Der Mensch handelt im ethischen Sinne frei, wenn er nur der inneren Kausalität folgt, die teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist. Ein Mensch, der den augenblicklichen Motiven gegenüber nicht durch diese innere Kausalität seiner gesamten geistigen Vergangenheit determiniert wird, handelt nicht frei, sondern er ist ein Spielball der Triebe, die durch die jeweils im Bewußtsein anzutreffenden Motive erregt werden. In Wahrheit beseitigt also nicht die innere Determination, wohl aber das sogenannte „liberum arbitrium" des Willens Freiheit und Verantwortlichkeit. Denn da kein Handeln ohne Motive möglich ist, wie der Indeterminismus selbst anerkennt, so bleibt, wenn die Kausalität des Charakters nicht die Entscheidung geben soll, nur der absolute Zufall, d. h. die Herrschaft irgend eines gerade im Bewußtsein anwesenden Motives, übrig. Und aus solchen zufälligen Antrieben soll sich schließlich die sittliche Weltordnung zusammensetzen, soweit diese innerhalb der Menschheit zur Erscheinung komme! Nur eine in sittlichem Egoismus und religiösem Indifferentismus versunkene oder durch theoretische Vorurteile mißleitete Zeit konnte in den Wahn verfallen, eine solche Anschauung nicht nur für sittlich, sondern für religiös zu halten. In der Tat, ein derartiger Hekastotheismus, bei dem sich jedes Individuum selbst für einen Gott hält, ist ungefähr in demselben Sinne eine Religion, in welchem der Egoismus ein System der Moral ist.

d. Die Kausalität des Charakters.

Gewiß war es eine seltsame Fügung, daß der Streit um die Kausalität gerade bei demjenigen Fall entbrennen sollte, der das überzeugendste Beispiel geistiger Kausalität ist, und bei dem überdies die Reihe ursächlicher Bedingungen uns oft in einer so umfassenden Vollständigkeit vorliegt, wie höchstens noch in den einfachsten Fällen der Naturkausalität. Dazu bietet der Wille das Besondere, daß bei ihm diese Einsicht in den Zusammenhang seiner Bedingungen nicht etwa bei den einfachsten, sondern gerade bei den verwickeltsten Willenshandlungen am vollständigsten ist. Bei einer einfachen Triebhandlung vermögen wir nicht über das unmittelbar im Bewußtsein gelegene Motiv hinauszugehen; die entfernteren Ursachen verlieren sich hier in dem Dunkel individueller Naturbestimmtheit. Eine willkürliche Tat aber, die mit Vorbedacht und Überlegung geschieht, verfolgen wir unter Umständen bis in die früheste Vorgeschichte des Handelnden zurück; ja wir wissen vielleicht in ererbten Eigenschaften der Familie oder des Volksstammes noch entferntere Momente aufzufinden. Durch diesen Zusammenfluß einer großen Anzahl mehr oder minder klar übersehbarer Bedingungen ist das Bedürfnis entstanden, die in einem gegebenen Moment vorhandene Gesamtanlage des Individuums, wie sie aus allen vorangegangenen Ursachen entspringt und neu einwirkenden Motiven gegenüber zur Geltung kommt, in einen einheitlichen Begriff zusammenzufassen. Dieser Begriff ist der des Charakters. Unter Charakter verstehen wir demgemäß den aus der vorangegangenen geistigen Kausalität resultierenden Gesamterfolg, der sich selbst wieder an jeder neuen Wirkung als Ursache beteiligt. Darum lassen sich die an jeder selbstbewußten Willenshandlung teilnehmenden Ursachen in zwei Gruppen sondern: in die vorübergehenden, in der Form bestimmter aktueller Motive gegebenen, und in die bleibenden, die in der Kausalität des Charakters zu einer Totalität zusammengefaßt sind. Auch der Indeterminismus hat nicht selten diese Unterscheidung akzeptiert und eine Art Versöhnung mit der Kausalität des Willens zu erreichen geglaubt, indem er nicht den einzelnen Willensakt selbst, sondern den Charakter, aus dem jener unter Beihilfe der Motive entspringt, als Causa sui betrachtete. Hauptsächlich fußt diese Auffassung wieder auf Kants Lehre vom intelligibeln Charakter. Unglücklicherweise hat aber der letztere Begriff mit dem empirischen Charakter, von dem hier die Rede ist, nicht mehr gemein, als das Ding an sich mit den Dingen der Außenwelt. Beide tragen denselben Namen, im übrigen haben sie nichts miteinander zu tun. Der intelligible Charakter soll kausalitätslos sein, der empirische ist die Wirkung einer Summe kausaler Bedingungen und selbst im Sinne der letzteren in jeder einzelnen Handlung von kausaler Wirksamkeit. Je gleichförmiger die Bedingungen des Charakters beschaffen sind, und je mehr sie sich in der individuellen Anlage zu festen sittlichen Tendenzen verdichtet haben, umso eher sind wir daher im stande, nicht nur nachträglich die erfolgten Handlungen aus dem Charakter abzuleiten, sondern aus der Kenntnis desselben mit Wahrscheinlichkeit vorauszusagen, wie er auf bestimmte Motive reagieren werde. Gerade bei diesen höchsten Formen ge-

winnt so die geistige Kausalität eine bis zu einem gewissen Grade dem Naturmechanismus gleichende Unveränderlichkeit.

Freilich gilt dies nur von dem vollkommen entwickelten Charakter, der erheblicheren Änderungen nicht mehr unterworfen ist; ja im strengsten Sinne ist jener Zustand unverbrüchlicher Gesetzmäßigkeit ein Ideal, dem die Wirklichkeit niemals ganz entsprechen kann. Dieser ideale kann darum wohl der wahrhaft intelligible Charakter genannt werden: er ist die regulative Idee, nach der wir jeden fremden Willen beurteilen, und nach der wir unseren eigenen Willen bilden sollen. Der empirische Charakter dagegen steht in dem unaufhaltsamen Fluß allgemeiner geistiger Entwicklung. Der Keim desselben liegt in den ersten Anlagen des individuellen Bewußtseins verborgen; er ist ein Erbteil früherer Geschlechter, das in dem Einzeldasein zur Entfaltung gelangt, um mit neuen Anlagen bereichert auf kommende Generationen überzugehen. Zunächst sind es äußere Einwirkungen, Erziehung und sonstige Lebenserfahrungen, die an dieser Entwicklung arbeiten. Bald jedoch greift in die letztere als der wirksamste Faktor die Übung des Willens ein. Jede Willenshandlung hinterläßt eine bleibende Anlage zu ähnlichen Handlungen. So bilden sich individuelle Willensrichtungen, die dem Charakter ein um so festeres Gepräge verleihen, je weniger durch schwankende Wirkungen im einzelnen der Erfolg der Übung gestört wird. Auf diese Weise leitet die äußere Erziehung die Anfänge der Charakterbildung, und diese vollendet sich in der Selbsterziehung.

Nun ist aber der einzelne Wille in einem Gesamtwillen enthalten, der wieder, nach Maßgabe der Verbreitung gemeinsamer Vorstellungen und Strebungen, verschiedene Abstufungen in sich schließt. Demgemäß erheben sich auch über die individuellen die gemeinsamen Willensrichtungen, aus denen sich der Gesamtcharakter menschlicher Vereinigungen zusammensetzt. Er tritt uns in seiner engsten Form, als Horden-, Familien-, Stammescharakter, namentlich auf niedrigeren Kulturstufen in ausgeprägter Weise entgegen. Eine gesteigerte soziale Entwicklung läßt infolge der vielseitigeren Wechselwirkungen, die sie mit sich führt, jene einfachsten Gestaltungen mehr zurücktreten: jetzt ist es weniger der aktuelle Charakter als die erste Anlage desselben, in der die nächste Gemeinschaft der Abstammung ihre Wirkungen äußert. Dagegen gewinnt infolge des Einflusses gemeinschaftlicher geschichtlicher Erlebnisse, der wachsenden Gemeinschaft der Sprache und des durch

sie vermittelten geistigen Lebens der Volkscharakter eine zunehmende Bedeutung. In ihm erfüllt sich weit über den Umkreis persönlicher Beziehungen hinaus auch das individuelle Bewußtsein mit allgemeinen Willensrichtungen und nimmt dadurch an der Schaffung eines Gesamtwillens teil, der selbst wieder als ein Faktor in die geistige Entwicklung der Menschheit eingreift. So erhebt sich als eine Willensschöpfung, für die es in den ursprünglichen Bedingungen der menschlichen Gesellschaft noch ganz auch nur an einer Vorstufe fehlt, schließlich ein Gesamtcharakter der Menschheit. Er ist durchaus ein Erzeugnis geschichtlichen Lebens und geistiger Kultur. Als solches aber hat er sich wenigstens bei den Kulturvölkern in einer großen Zahl gemeinsamer Willensrichtungen, die aus übereinstimmenden intellektuellen und sittlichen Anschauungen entspringen, ausgeprägt. Man hat oft gesagt, der Wilde besitze nur einen Stammes- und Hordencharakter, aber es fehle ihm die Ausbildung individueller Eigenschaften. Dies ist zweifellos bis zu einem gewissen Grade wahr. Aber man irrt, wenn man damit die Meinung verbindet, die allgemeine Charakterentwicklung erschöpfe sich in der Individualisierung. Mit der letzteren und der nicht zu verkennenden allmählichen Abnahme der nächsten Einflüsse von Familie und Stamm geht ein entgegengesetzter Vorgang Hand in Hand. Er besteht in der Ausbildung umfassenderer Volkscharaktere und in der schließlichen Entwicklung eines allgemein humanen Charakters, in welchem, da in dem Konflikt der Einzelnen wie der Völker vor allem die störenden Kräfte sich aufheben, endlich diejenigen Willensrichtungen zum Ausdruck gelangen, die für den Menschen als solchen, unabhängig von besonderen Raum- und Zeitbedingungen, von bleibendem Werte sind.

4. Das Gewissen.

a. Der Begriff des Gewissens.

Von der Willensfreiheit als der inneren, vom Charakter bestimmten Kausalität des Willens sind unmittelbar die Eigenschaften abhängig, durch die sich unsere Selbstbeurteilung von der Beurteilung anderer von uns unabhängiger Tatsachen unterscheidet. Indem sich jene Selbstbeurteilung auf ein willkürlich Gesetztes bezieht, das nicht nur anders zu denken, sondern auch anders her-

vorzubringen in unserer Macht steht, richtet sie sich nicht bloß auf den äußeren Erfolg unseres Handelns, sondern auf die Motive, die es bestimmen, und auf den Charakter, der sich in der Wirksamkeit dieser Motive offenbart. Der psychologische Vorgang, dessen logischen Abschluß die Selbstbeurteilung bildet, ist jedoch selbst ursprünglich kein Urteilsprozeß, sondern er tritt, ehe er sich zu diesem entwickelt, in der Form von Gefühlen auf, an die sich Affekte der Billigung und der Mißbilligung anschließen. Indem solche Gefühle miteinander in Streit geraten, können sie zugleich die Antriebe zu entgegengesetzten Akten der Selbstbeurteilung in sich schließen. Die Sprache nennt alle diese inneren Zustände, deren selbstbewußter Ausdruck zu einem Urteil über die eigenen Motive und den eigenen Charakter des wollenden Subjektes wird, das Gewissen.

Hiernach entspricht dieses Wort keineswegs einem fest begrenzten Begriff. Nicht einmal auf das sittliche Gebiet ist es ursprünglich beschränkt, da es ebenso weit reicht, als überhaupt Selbstbeurteilung mit ihren Vorbereitungsstadien vorkommen kann. So reden wir von einem logischen, ästhetischen, politischen Gewissen u. dergl., ohne daß sich diese Begriffe auch nur teilweise mit dem sittlichen Gewissen decken müßten. Bedenklicher noch ist es, daß die Sprache alle jene Stadien vom primitiven Affekt, der eigene Handlungen begleitet, bis zur ausgebildeten Selbstbeurteilung mit einem und demselben Namen belegt; und deutlich reflektiert sich diese Unbestimmtheit in den ethischen Theorien, die bald das Wesen des Gewissens, wie viele der neueren theologischen Ethiker, in das Gefühl oder den Trieb, bald mit Kant in einen inneren Urteilsprozeß verlegen, bald es nach der Lehre der Scholastik und der Wolffschen Schule als einen Schluß betrachten, bei dem die sittliche Norm den Obersatz und die konkrete Handlung den Untersatz bilden soll. Abgesehen von dieser gekünstelten Theorie des „Syllogismus practicus“, die auch hier eine nachträgliche Reflexion über den Gegenstand in den Gegenstand selber verwandelt, darf wohl gesagt werden, daß jede der erwähnten Auffassungen für gewisse Fälle wahr und für andere falsch ist, — ein Schicksal, das eben mit der psychologisch vieldeutigen Beschaffenheit des Begriffs zusammenhängt. Der einzelne Gewissensakt kann Gefühl, Affekt, Trieb, Urteil sein; ein Gewissen aber, das außerhalb dieser einzelnen Akte, etwa als ein Separatvermögen der menschlichen Seele existierte, gibt es nicht; der Begriff in seinem allgemeinen Sinne ist daher nur eine Verallgemeinerung aus allen jenen einzelnen, unter sich wieder verschiedenartigen Tatsachen, die bloß in der Beziehung auf die Selbstbeurteilung des wollenden Subjektes und seiner Motive ihren Zusammenhalt finden.

Schlimmer wohl als diese Vieldeutigkeit und als die Vorstellung einer spezifischen seelischen Kraft, die der Name erwecken kann, ist jedoch ein Gedanke mythologischen Ursprungs, der sich damit noch immer zuweilen verbindet. Die Ausdrücke Gewissen, Conscientia, Syneidesis weisen unmittelbar auf ein Mitwissen hin*). Dem Wissen, scire wird das Mitwissen, conscire wie die Tätigkeit eines zweiten Ich gegenübergestellt. Die „Stimme des Gewissens“, ein noch heute auch in ethischen Werken vielgebrauchter Ausdruck, verdankt sichtlich diesen mythologischen Gedanken ihre Entstehung. Der Affekt und das Urteil, die sich mit dem Bewußtsein der Motive und Tendenzen des Handelnden verbinden, gelten hier nicht als dessen eigene psychische Akte, sondern als Vorgänge, die von einer fremden, auf sein Bewußtsein rätselhaft einwirkenden Macht herrühren. Allen jenen ethischen Systemen, denen das Sittengesetz als ein unmittelbares Gebot Gottes gilt, pflegt sich in diesem Sinne die „Stimme des Gewissens“ in die Stimme Gottes zu verwandeln. In der Tat wird ja auch die Sprache, als sie das Gewissen ein Mitwissen nannte, darunter ursprünglich ein göttliches Mitwissen verstanden haben. Denn zu der Vorstellung, daß die Götter die Taten der Menschen sehen, war frühe schon die andere getreten, daß sie in das menschliche Herz blicken. Hier, wie so oft, bewegt sich der Gedanke im Zirkel. Zuerst objektiviert der Mensch seine eigenen Gefühle, und dann sucht er sich aus den so entstandenen Objekten wiederum seine Gefühle zu erklären.

Wird das Gewissen selbst nicht mehr in dieser mythologischen Weise als eine dem Ich fremde Tätigkeit angesehen, so glaubt man es nun aber immer noch von den Motiven und Neigungen, welche die Handlung bestimmen, trennen zu müssen. Ein unmittelbares, etwa in Kants Sinne aus dem intelligibeln Charakter entsprungenes Pflichtbewußtsein soll jetzt als kategorischer Imperativ den Motiven

*) Gaß, Die Lehre vom Gewissen, S. 14, sieht einen charakteristischen Unterschied der deutschen Sprache darin, daß bei ihr das Gewissen ein unmittelbares Wissen, kein Mitwissen bezeichne. Aber das Präfix Ge- ist in seiner Grundbedeutung identisch mit Con-, und sogar das Wort Gewissen, welches nicht der Volkssprache sondern der gelehrten Literatur seinen Ursprung verdankt, ist nichts anderes als eine direkte Übersetzung des lateinischen Conscientia.

gegenübertreten, so daß an diesem Imperativ nun jene Motive selbst, die aus ihnen entspringenden Handlungen und der empirische Charakter des Menschen gemessen würden. Aber auch diese Auffassung ist offenbar nur eine philosophische Umformung der mythologischen Gewissenstheorie. Sie enthält immer noch zwei Voraussetzungen, von denen die eine den sittlichen Tatsachen, die andere der psychologischen Natur des Menschen widerstreitet. Daß die sittliche Pflicht überall als die nämliche aufgefaßt werde, und daß darum das Gewissen von allem Wandel der Zeit frei sei, bestätigt sich nirgends in der geschichtlichen Erfahrung. Diese macht uns zwar mit einer Reihe von Erscheinungen bekannt, nach denen die Auffassung des Sittlichen in der Menschheit möglicherweise einer endlichen Übereinstimmung langsam entgegengeht; aber es ist nicht minder gewiß, daß eine solche Einheit höchstens als letztes Resultat annähernd eintreten kann. An allen Wandlungen der sittlichen Entwicklung nimmt das Gewissen teil: seine Erscheinungsformen zersplittern sich, um erst allmählich aus dem wandelbaren Inhalt gleichgültiger Gebote einen festen Kern gemeinsamer Überzeugungen zu gestalten. Nur dadurch, daß er den Tatsachen Gewalt antut, kann sich der Intuitionismus mit dieser Wandelbarkeit des Gewissens abfinden. Die eine Erfahrung, daß es ganze Völker und Zeiten gegeben hat, denen der Mord aus Anlässen, die uns verwerflich erscheinen, nicht als ein Verbrechen, sondern als eine ruhmwürdige Tat galt, ist ein zureichendes Zeugnis. Wenn es eine schlechthin unveränderliche Gewissensregel in uns gäbe, so möchte diese immerhin im einzelnen Fall durch egoistische Triebe verdunkelt werden, — aber was wird aus ihr, wenn sich zeigt, daß sie einer primitiven sittlichen Kultur überhaupt fehlt? Die religiöse Vorstellung, die Gott und den Teufel einen wechselnden Kampf um das menschliche Herz führen läßt, bewährt hier einen offeneren Sinn für das Tatsächliche. Indem sie den endlichen Sieg des Guten in Aussicht stellt, gibt sie zwar in phantastisch-mythologischer Form, aber sie gibt doch Rechenschaft von dem Gesetz der Entwicklung, das alles sittliche Leben beherrscht. Die Philosophie dagegen, der sich die Stimme Gottes zu einem unwandelbaren kategorischen Imperativ der Pflicht versteinert, und die dem Teufel die ebenfalls unveränderlichen sinnlichen Neigungen unterschiebt, opfert die Entwicklungsfähigkeit der sittlichen Ideen und damit den wertvollsten Inhalt des sittlichen Lebens. Kann man aber schließlich daran zweifeln, welche Auffassung die größere und darum die sittlichere ist, jene, die das Sittliche aus dem menschlichen Geistesleben heraushebt, um es ihm als ein ihm fremdes Gesetz gegenüberzustellen, oder diejenige, die es an dem unendlichen Entwicklungsprozeß des Geistes teilnehmen läßt, der für uns in dem geistigen Leben der Menschheit sich spiegelt, von welchem das sittliche ein unveräußerlicher Bestandteil ist?

Doch nicht bloß der objektiven, sondern nicht minder der subjektiven Erfahrung, unserer ganzen Kenntnis von der Natur des Menschen widerstreitet jene Lehre von einem den eigenen Geistestätigkeiten fremd gegenüberstehenden Gewissen. Wir kennen kein willkürliches Handeln ohne Gefühle und Triebe, denn diese sind ja kein dem Willen fremdes Geschehen, sondern Teile der Willenstätigkeit selbst, nur durch unsere Abstraktion von ihr trennbar. Es ist daher nicht möglich, daß der Mensch durch ein reines, von allen Gefühlsmotiven befreites Pflichtgebot in seinem Handeln und demzufolge in seinen Urteilen über Handlungen bestimmt werde. Eine solche Ansicht verwandelt mit dem Gewissen auch den Willen in einen abstrakt intellektuellen Prozeß, der überhaupt nicht vorkommt, am allerwenigsten aber mit andern tatsächlichen Motiven zusammenwirken und Handlungen erzeugen kann. Wie der Wille nur in Verbindung mit gefühlsstarken Vorstellungen Wirklichkeit hat, so kann auch das Gewissen nichts von den Motiven des Willens Verschiedenes sein, sondern es kann nur auf dem Verhältnis verschiedener Motive zueinander beruhen. Hier bietet nun aber allerdings das Gebiet des sittlichen Handelns eine Eigentümlichkeit, die mit dem Grundcharakter des Sittlichen unmittelbar zusammenhängt, und in der es sich nur noch mit solchen Gebieten berührt, in denen ebenfalls der Begriff der Norm zur Ausbildung gelangt ist, wovon dann der oben erwähnte weitere Sinn des Ausdrucks Gewissen herstammt. Diese Eigentümlichkeit besteht in der Ausbildung imperativer Motive.

Alle Willensmotive sind impulsiv: jedes für sich allein würde als unwiderstehlicher Trieb wirken, mehrere zusammen bilden daher Triebkräfte, die gegeneinander wirkend das Wollen so bestimmen, daß es den vorherrschenden Motiven folgt. Bei den imperativen Motiven kommt nun dazu noch eine weitere Eigenschaft: sie verbinden sich mit dem Bewußtsein, daß sie allen andern, bloß impulsiven Motiven vorgezogen werden müssen. Nun können die imperativen Motive nicht nur mit andern Motiven, sondern auch untereinander in Kampf geraten: dann entsteht jener Gewissensprozeß,

den man den Konflikt der Pflichten nennt. Die Funktion des Gewissens selbst besteht aber allgemein darin, daß der Kampf der imperativen und impulsiven Motive von Affekten begleitet ist, welche die imperativen Motive verstärken und daher einen Sieg der letzteren auch in solchen Fällen herbeiführen können, wo der sonstige Gefühlswert der Motive hierzu nicht ausreichen würde. Diese Affekte hat man, wenn sie der Handlung vorausgehen oder sie begleiten, das gesetzgebende und das antreibende Gewissen genannt, und beiden die nach der Tat sich einstellenden Affekte als das richtende Gewissen gegenübergestellt. Hier ist dann die Gewissensfunktion allerdings eine wesentlich andere, indem die nun sich bildenden Affekte nicht mehr durch den Kampf der Motive, sondern durch den Erfolg der Handlung erzeugt werden. Alle diese Momente sind jedoch unmittelbare Folgen der Existenz imperativer Motive; nicht in ihnen besteht daher das eigentliche Problem des Gewissens, sondern dieses faßt sich in die Frage zusammen: wie ist die Entstehung imperativer Motive möglich?

b. Die Entstehung des Gewissens.

Die einfachste Antwort auf dieses Problem gibt der Apriorismus oder ethische Intuitionismus, da er nur den oben erwähnten ursprünglichen Gewissensbegriff aus der mythologischen in eine abstrakte philosophische Form umwandelt. Nach ihm besitzen die Imperative der Pflicht überhaupt nicht den Charakter von Motiven im psychologischen Sinne, insofern diese nie ohne empirische Gefühlsinhalte vorkommen. Vielmehr sollen jene Imperative in rein intellektuellen Geboten bestehen, denen gleichwohl die Fähigkeit zugeschrieben wird, auf die impulsiven Motive zu wirken. Zu dieser psychologisch unmöglichen Vorstellung wäre man nun schwerlich gekommen, hätte man nicht einerseits eine autonome Entstehung imperativer Motive im menschlichen Bewußtsein für unmöglich gehalten, und anderseits objektive Sätze über den Inhalt sittlicher Handlungen in den religiösen und rechtlichen Vorschriften vor Augen gehabt. So geriet man auf den Ausweg, die Imperative als objektive Normen zu betrachten, die aber gleichzeitig durch eine unmittelbare subjektive Erfahrung zum Bewußtsein des Handelnden gelangen sollten. Das Postulat, das dabei namentlich von Kant als entscheidend ins Feld geführt wurde, lautete: Sätze, die den Charakter unbedingter Gültigkeit besitzen, können an sich nicht aus empirischen Motiven hervorgehen, da diese stets bedingt, von irgend welchen äußeren oder inneren Ursachen abhängig sind.

Nun zeigt aber, abgesehen von der oben berührten Wandelbarkeit der sittlichen Vorstellungen, selbst schon der Konflikt der Pflichten, daß von einer solchen Unbedingtheit auf keiner Stufe der sittlichen Entwicklung die Rede sein kann. Es gibt kein noch so heiliges Sittengesetz, das nicht im einzelnen Fall um der wirklichen oder vermeintlichen größeren Heiligkeit allgemeinerer sittlicher Aufgaben willen außer Acht bliebe, oder selbst geflissentlich verletzt werden müßte. Wie wir aber bei einem solchen Konflikt zu wählen haben, darüber kann kein a priori in uns liegender Grundsatz, sondern nur jene allgemeinere Erfassung sittlicher Lebensaufgaben entscheiden, die vermittels der zurückgelegten geistigen Entwicklung und auf Grund der eigenen sittlichen Erfahrung möglich ist. Auf der andern Seite gibt es kein größeres Vorurteil als die Meinung, es bedürfe für den Menschen besonderer Veranstaltungen, um ihm die Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit bestimmter Sätze einzuprägen. Was hat, so lange es eine Wissenschaft gibt, nicht schon für zweifellos und notwendig gegolten? Und wie geringfügig waren nicht selten, wie sich nachträglich zeigte, die Motive, auf Grund deren man eine solche apodiktische Geltung behauptete? Hier hat bei Kant unverkennbar das Vorbild der Mathematik eine verhängnisvolle Rolle gespielt. Mathematische Beweise können sich eine unmittelbare Anerkennung erzwingen, weil die Anschauungen, auf die sie sich beziehen, einfachste Erfahrungsinhalte sind, die sich auch in allen Verbindungen, in denen sie vorkommen, immer wieder bewährt finden. Solche einfache Erfahrungsinhalte sind aber die sittlichen Tatsachen nicht im entferntesten, sondern sie beziehen sich auf zusammengesetzte, unter der Mitwirkung mannigfacher Bedingungen entstehende menschliche Handlungen. Die allgemeine Anerkennung bestimmter Imperative ist daher auch, wie die Wandelbarkeit der sittlichen Vorstellungen zeigt, keine ursprüngliche, sondern eine gewordene, ja in vieler Beziehung wahrscheinlich noch immer im Werden begriffene. Ruhte die Sicherheit der moralischen Imperative auf ihrer tatsächlichen Allgemeingültigkeit, so würde es daher mit dieser Sicherheit mißlich bestellt sein.

Der Widerspruch, in den sich die Ursprünglichkeit imperativer

Motive mit der tatsächlichen Veränderlichkeit derselben verwickelt, kann nun aber auch nicht dadurch gehoben werden, daß man entweder solchen Imperativen eine abstrakte Formel substituiert, die, weil sie an sich eines konkreten Inhalts entbehrt, eventuell mit der Zeit auch einen wechselnden Inhalt gewinnen könnte, oder dadurch, daß man etwa nur in dem dem menschlichen Bewußtsein innewohnenden Streben nach einem Wertmaßstabe der Handlungen, der dann in der Wirklichkeit verschiedene konkrete Inhalte annehme, den allgemeinen Ursprung letzter Wertmotive erblickt*). Allen diesen Bemühungen ist entgegenzuhalten, daß auf keinem andern Gebiet der Erfahrung Form und Inhalt so unlösbar wie auf sittlichem zusammengehören, da der normative Charakter der moralischen Motive überall erst aus ihrem Inhalte resultiert, so daß mit diesem notwendig die imperativen, ebenso wie alle andern Motive verschwinden würden. Darum führt jeder Versuch, ein bloß formales Prinzip des Sittlichen aufzustellen, unvermeidlich entweder zu einer Formel, die, wie das kantische Sittengesetz, stillschweigend dennoch einen als allgemeingültig postulierten Inhalt in sich schließt, oder, wie bei der Voraussetzung eines an sich unbestimmten relativen Wertmaßstabes, zu der an sich inhaltsleeren, aber auch belanglosen Behauptung, alle sittliche Entwicklung sei von Werturteilen begleitet. Nun muß jede Definition des sittlichen Gewissens selbstverständlich insofern eine formale sein, als sie eine allgemeine ist, also nicht den konkreten Inhalt sittlicher Tatsachen, sondern nur die allgemeinen Merkmale angibt, die diesem Inhalt zukommen. Dabei müssen jedoch diese Merkmale zusammengenommen den ganzen Inhalt, aber auch nur diesen umfassen, weder bloß einen Teil, noch auch andere, von ihm verschiedene Tatsachen, das heißt: Form

*) Die erste dieser Anschauungen vertritt z. B. Kittel, Sittliche Fragen, 1885, S. 118; die zweite die sogenannte ethische „Werttheorie", welche die abstrakte Betrachtungsweise der nationalökonomischen Werttheorie auf die Ethik zu übertragen sucht (vgl. Chr. von Ehrenfels, Werttheorie und Ethik, Vierteljahrsschr. für wiss. Phil., Bd. 17, 1893, S. 76 ff.). Wenn dagegen Felix Krueger dem Relativitätsprinzip dieser Werttheorien den Begriff des absolut Wertvollen als ethischen Fundamentalbegriff gegenüberstellt und dabei zugleich die Entwicklung als ein wesentliches Merkmal desselben betont, so ist dieses Prinzip kein rein formales mehr, da jene Entwicklung notwendig eine Veränderung des Inhaltes ist. In diesem Sinne fällt der Begriff des absolut Wertvollen wesentlich mit dem des ethischen Ideals zusammen. (F. Krueger, Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie, 1898, S. 45 ff.)

und Inhalt müssen sich decken, wobei dann die Form nicht als ein dem Inhalt vorausgehendes Prinzip, sondern als der aus diesem abstrahierte Begriff zu betrachten ist*).

Ist die Annahme der Ursprünglichkeit imperativer Motive selbst in dieser sie zur bloßen Abstraktion verflüchtigenden Form unerweisbar und mit der durch die Erfahrung nahegelegten Entwicklung der moralischen Gefühle aus vorsittlichen Anlagen unvereinbar, so sind nun aber nicht minder alle diejenigen Theorien, die eine solche Entstehung des sittlichen aus einem vorsittlichen Zustande aus irgend welchen Nützlichkeitserwägungen abzuleiten suchen, deshalb hinfällig,

*) Die hier hervorgehobene Untrennbarkeit von Form und Inhalt mit Rücksicht auf den Begriff des Gewissens betont mit Recht auch Th. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens, 1894, S. 267 ff. Als weitere Versuche zur Gewinnung eines abstrakten Formprinzips für die Definition des Gewissens seien hier noch erwähnt: G. Simmels Ableitung der Entstehung imperativer Motive aus der dem menschlichen Bewußtsein immanenten „formalen Funktion der Zwecksetzung überhaupt" (Einleitung in die Moralwissenschaft, Bd. 2, 1892, S. 377 ff.), und W. Schuppes Theorie der „unvermeidlichen Wertschätzung der bewußten Existenz" (Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, 1881, S. 181). Beide Formeln enthalten, ähnlich dem Begriff des „relativ Wertvollen", bestenfalls abstrakte Möglichkeiten für die Entstehung sittlicher Wertgefühle und Werturteile, ohne über die spezifischen Bedingungen derselben irgend etwas auszusagen. Über Schuppes Theorie vgl. übrigens die treffenden Bemerkungen von F. Krueger, a. a. O., S. 81 ff. Mit Schuppe berührt sich in dem subjektivistischen Ausgangspunkt seiner Moraltheorie auch A. Döring, der auf diesem Wege eine im allgemeinen Sinne egoistische und doch den egoistischen Immoralismus vermeidende Begründung des Eudämonismus zu geben versucht (Philosophische Güterlehre, 1888, und Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher, 1900). Er betrachtet die „berechtigte Selbstschätzung auf Grund des wahren Eigenwertes" als das wahre höchste Gut. Aus dieser Selbstschätzung entspringe dann infolge der Ausbildung der Phantasie und eigener Erfahrungen über Leid und Freude das „Hineinversetzen in die Gefühle Anderer", und daraus das selbstlose Handeln. Daß auch diese Theorie wieder mit Fiktionen möglicher psychischer Vorgänge statt mit wirklichen Tatsachen operiert, ist augenfällig. Auch wird der psychologische Irrtum der Assoziationsmoral, daß Selbstgefühl und Mitgefühl qualitativ übereinstimmende Gefühle seien, durch die Herbeiziehung der Phantasietätigkeit nicht verbessert. In allen diesen Variationen subjektivistischer Moraltheorien wiederholt sich das Vorurteil, man brauche sich nur die Eigenschaften eines beliebigen individuellen Bewußtseins zu vergegenwärtigen, um sofort eines der schwierigsten völkerpsychologischen Probleme, wie denn doch die Entstehung der sittlichen Triebe ein solches ist, zu lösen. Da das begreiflicherweise nicht gelingt, so erdichtet man dann irgendwelche seelische Vorgänge, von denen sich annehmen läßt, daß sie möglicherweise das gewünschte Resultat herbeigeführt haben könnten.

weil sie ebenso sehr den allgemeinen Eigenschaften des menschlichen Bewußtseins wie der wirklichen Entwicklung der sittlichen Anschauungen widerstreiten. Eine solche angeblich empirische Theorie des Ursprungs moralischer Imperative pflegt nämlich den Mangel und die große Variabilität sittlicher Motive auf primitiven Kulturstufen, sowie anderseits deren Allgemeingültigkeit und Gleichförmigkeit auf den höheren Stufen als gegeben anzunehmen, um dann die Aufgabe einer Entwicklungsgeschichte der sittlichen Begriffe darin zu sehen, daß sie über die Ursachen Rechenschaft gibt, aus denen jener vorsittliche in diesen sittlichen Zustand übergegangen sei. Indem man aber weiterhin bei diesem Rekonstruktionsversuch der geläufigen Reflexionspsychologie folgt, liegt es nahe genug, als die treibenden Motive dieser ganzen Entwicklung die allmählich gesammelten Erfahrungen über die Nützlichkeit und die Schädlichkeit der Handlungen anzusehen. Die auf solche Erfahrungen gegründeten Urteile sollen sich dann zu Geboten und zu instinktiven Gewohnheiten verdichtet haben, welche letzteren nun in jedem individuellen Bewußtsein in den Erscheinungen des Gewissens sich äußern*). Wir können hier ganz davon absehen, ob die dieser Konstruktion zu Grunde gelegte Schilderung primitiver Zustände in allen Punkten tatsächlich zutrifft. Mögen auch in ihr gerade die Erscheinungen unberücksichtigt geblieben sein, die zwar nicht als Anfänge, aber nach den im ersten Abschnitt dieses Werkes gegebenen Ausführungen als Anlagen sittlicher Entwicklung zu deuten sind, der Satz, daß die moralischen Imperative keine ursprünglichen Inhalte des menschlichen Bewußtseins bilden, sondern irgend einmal entstehen, und daß sie in diesem Sinne einen vorsittlichen Zustand der Menschen voraussetzen, wird davon nicht wesentlich berührt. Ebenso wird man zugestehen können, daß die heute geltenden moralischen Imperative, abgesehen von jeder weiteren Bedeutung, die sie haben mögen, schon für das äußere Leben des Menschen im allgemeinen nützlich sind**). Aber die nun als selbstverständlich hinzugefügte Voraussetzung, die Erkenntnis dieser Nützlichkeit sei die Ursache ihrer Entstehung, ist schon nach allem dem, was wir über die Entwicklung von Motiven im menschlichen Bewußtsein überhaupt

*) Die hier in ihren Grundzügen angedeutete Theorie wird wohl stillschweigend schon von dem älteren Utilitarismus vorausgesetzt. Eingehend entwickelt hat sie namentlich Paul Rée, Der Ursprung der moralischen Empfindungen, 1877, und Die Entstehung des Gewissens, 1885.

**) Vgl. übrigens hierzu oben Kap. I, S. 73 ff.

wissen, irrtümlich. Denn wo immer verwickeltere Zwecksetzungen in diesem vorkommen, da lehrt die Erfahrung, daß sie auf Grund einfacherer Triebhandlungen entstanden sind, deren Wirkungen zuerst in deutlich vorgestellte Erfolge und dann in erstrebte Zwecke sich umwandelten. Infolgedessen muß aber auch die Erkenntnis des Nutzens einer Handlung zuerst der Handlung nachfolgen, um ihr nun nachträglich als ihre Ursache vorausgehen zu können. Gilt dieses Prinzip für jedes irgendwie selbständigere Zweckgebiet, so kann das Sittliche keine Ausnahme davon machen. Demnach ist es aber auch durchaus unzulässig, die Entwicklung psychischer Vorgänge und vor allem solcher von so zusammengesetzter, mannigfache Stufen und Vorstufen in sich schließender Beschaffenheit auf anderm Wege als auf dem des tatsächlichen Nachweises ermitteln zu wollen. Was würde man von einem Historiker sagen, der zwei Zustände eines Volkes, die durch unbestimmt lange Zeiträume voneinander getrennt sind, nebeneinander stellen und dann vermittelst irgend einer willkürlichen Konstruktion imaginärer Ereignisse zeigen wollte, wie der zweite Zustand aus dem ersten hervorgegangen sein könne, statt sich nach Zeugnissen umzusehen, die ihm über die wirklichen Ursachen dieses Wandels Aufschluß geben? Nun fehlt es aber auch in der Geschichte des sittlichen Lebens keineswegs an solchen Zeugnissen. In der Geschichte der Sprache, der religiösen Vorstellungen, der Sitte und der sittlichen Anschauungen fanden wir sie niedergelegt. Gewiß, lückenlos ist die Reihe dieser Zeugnisse nicht, und bei ihrer Verknüpfung kann man einer psychologischen Interpretation, die von dem Bekannten auf das Unbekannte schließt, nicht ganz entbehren. Aber so schlimm ist es denn doch mit dieser Geschichte der sittlichen Entwicklung nicht bestellt, daß sie ganz und gar als eine Sache willkürlicher Rekonstruktion gelten dürfte. Vielmehr, in der Hauptsache wird man diese Geschichte als eine in den angeführten Erscheinungen unzweideutig gegebene ansehen dürfen. Wenn nun überhaupt etwas aus dieser tatsächlichen Entwicklung erschlossen werden kann, so ist es dies, daß jene von der Utilitätsmoral gegebene Theorie der Entstehung des Gewissens falsch ist. Zwar sind die sittlichen Imperative aus vorsittlichen Zuständen, aber sie sind nicht oder doch höchstens in gewissen letzten Ausläufern ihrer Bildung auf Grund irgend welcher verstandesmäßiger Überlegungen, oder auch auf Grund willkürlich von einzelnen moralischen Gesetzgebern zu eigenem Nutzen und zu dem ihrer Mitmenschen ersonnener Gebote entstanden, sondern in einer im

allgemeinen stetigen Entwicklung sind sie aus den in jenem vorsittlichen Zustande vorhandenen allgemein menschlichen Gefühlen und Trieben hervorgegangen.

In dem ersten Abschnitt des vorliegenden Werkes ist der Versuch gemacht, diese tatsächliche Entwicklung des sittlichen Bewußtseins zu verfolgen. Dabei ergaben sich nun als die ursprünglichen Anlagen derselben Gefühle und Triebe, die an sich nicht sittlicher Art sind, aber durch ihre Verbindung und Wechselwirkung sittliche Motive hervorbringen. Durch diese natürliche Entstehung sittlicher Triebe aus vorsittlichen Anlagen bildet die sittliche Welt das großartigste Beispiel der schöpferischen Natur des alle geistige Entwicklung beherrschenden Prinzips der Heterogonie der Zwecke, indes die Geschichte der sittlichen Weltanschauungen durch den tiefgreifenden Einfluß, den sie hinwiederum auf das sittliche Leben selbst ausübt, in dem auf jener Grundlage entstehenden Kampf der ethischen Richtungen in besonders hervortretender Weise das Prinzip der Kontraststeigerung der Gefühle und Triebe erkennen läßt.

In dieser tatsächlichen Entwicklung der sittlichen Gefühle und Vorstellungen ist nun auch die Entstehung des Gewissens mit eingeschlossen. Dieses ist kein ursprünglicher oder unveränderlicher Inhalt des Bewußtseins, sondern es besteht, gemäß der allgemeinen Bedeutung des Gewissensbegriffs, lediglich in der Verbindung von Gefühlen und Vorstellungen mit Affekten der Billigung und Mißbilligung, durch die jene psychischen Erlebnisse den Charakter der Bevorzugung vor andern gewinnen und eben dadurch diesen gegenüber in imperative Motive übergehen. Dabei läßt nun aber dieser durch die imperative Form der Motive ausgezeichnete Tatbestand des Gewissens noch in dem entwickelten Bewußtsein eine Stufenfolge erkennen, die in einem gewissen Sinn die ganze zurückgelegte Entwicklung noch einmal umfaßt. Die nächsten Motive, die, mit imperativen Affekten verbunden, das Bewußtsein zu Handlungen antreiben oder von solchen zurückhalten, wirken nämlich zwangsmäßig, nicht mit klarem Bewußtsein der Gründe und Folgen, sondern entweder instinktiv oder selbst unter der unmittelbaren Nachwirkung eines äußeren Befehls. Das sind die Motive, die allem Anscheine nach in der generellen Entwicklung des Gewissens ursprünglich vorherrschen, die aber auch später noch fortan ihre Geltung bewahren; sie sind zugleich diejenigen, in deren Bereich Tradition und Gewohnheit eine wichtige Rolle spielen: wir wollen sie kurz als Imperative des Zwangs bezeichnen. Zu ihnen gesellen sich dann, bei fortschreitender sittlicher Entwicklung immer mächtiger werdend, andere, in deren Ausbildung dem persönlichen Charakter, der freien, mehr und mehr auch von klarer Erkenntnis der Zwecke gebildeten Entschließung der Hauptanteil zufällt: wir nennen sie, im Gegensatze zu den vorigen, die Imperative der Freiheit. Jede dieser Formen läßt sich dann wieder in je zwei Unterformen scheiden: die Imperative des Zwangs in den äußeren und den inneren Zwang, die Imperative der Freiheit in die dauernde Befriedigung und in das persönliche Lebensideal.

c. Die Imperative des Zwangs.

Der äußere Zwang ist das niedrigste dieser imperativen Motive. Er wirkt in der Form der Bestrafung unsittlicher Handlungen und der sozialen Nachteile, die diese mit sich führen. Was er zu stande bringt, bleibt im günstigen Fall die niederste Stufe der Sittlichkeit, Legalität der Handlungen und Sittsamkeit des Benehmens, ein äußerer Schein, der zwar ohne wirkliche Sittlichkeit bestehen kann, immerhin aber durch die Verhütung des sittlich Anstößigen von Wert bleibt. Denjenigen, der den äußeren Zwang so auf sich wirken läßt, daß er zu direkten Störungen der sittlichen Ordnung keinen Anlaß gibt, nennen wir gut beleumundet. Er verwirklicht die niederste Art des sittlichen Charakters, da ihm nur die negative Eigenschaft zukommt, daß er unsittliche Handlungen meidet.

Einen Schritt weiter führt schon das zweite, meist mit dem vorigen verbundene imperative Motiv, das des inneren Zwangs. Dieser besteht in allen den Einflüssen, die das Vorbild Anderer, sowie die eigene durch Erziehung und Beispiel bedingte Übung und Gewöhnung des Willens äußern. Wegen seiner Bedeutung für die sittliche Lebensordnung pflegt man diesen inneren wohl auch geradezu den moralischen Zwang zu nennen, ein Ausdruck, der nicht so interpretiert werden darf, als sei der Zwang an sich ein moralischer: wir reden von einem solchen auch in Fällen, wo es sich um sittlich höchst gleichgültige Dinge handelt, z. B. um gesellige Leistungen, die jemand seiner Stellung schuldet u. dergl. Moralisch heißt der innere Zwang nicht, weil er selbst sittlich ist, sondern weil er neben sonstigen Motiven auch solche von sittlicher Natur herbeiführen kann. In dieser Beziehung unterstützt er zunächst den äußeren Zwang in seinen negativen Wirkungen. Aber er erhebt sich über

den letzteren doch sehr wesentlich, da er bereits den Antrieb zu positiven sittlichen Leistungen in sich trägt. Wohltätigkeit, gemeinnützige Bestrebungen, Pflichttreue in Beruf und Familie können in so vollkommenen Graden durch den bloßen Einfluß von Beispiel und Gewohnheit, sowie durch den Wunsch, es andern gleichzutun, herbeigeführt werden, daß dieser Schein der Tugend von der wirklichen Tugend in den gewöhnlichen Lebenslagen nicht zu unterscheiden ist. Dem Charakter, der unter allen Umständen unter dem imperativen Motiv des inneren Zwangs handelt, legen wir das Prädikat der Anständigkeit bei, wobei dieses durch die Übertragung von dem einzelnen Fall auf die gesamte Lebensführung immerhin eine dem bloßen Anstand des Benehmens überlegene Bedeutung gewinnt.

d. Die Imperative der Freiheit.

Der Zwang in seinen beiden Formen kann nur die äußeren Symptome der Sittlichkeit oder im günstigsten Fall ein durch Übung gewonnenes Widerstreben gegen das Unsittliche hervorrufen. In entscheidenden Momenten wird eine Moralität, die bloß auf diesem Grunde ruht, immer Schiffbruch leiden, und es ist eine der betrübendsten Erfahrungen, die wir machen können, daß gut beleumundete, anständige Charaktere durch ein scheinbar zufälliges Ereignis aus der bisherigen Bahn gedrängt werden, während wir uns sagen müssen, daß, wäre jener böse Zufall nicht gewesen, sie wahrscheinlich mit Ehren ihr Leben beschlossen hätten. Die Widerstandskraft des Charakters, die in solchen Gefahren besteht, wird niemals durch die imperativen Motive des Zwangs allein erworben, sondern es bedarf dazu anderer Beweggründe, die wir, weil sie, von äußeren Einflüssen unabhängig, nur in dem eigenen Bewußtsein des Handelnden ihre Quelle haben, die Imperative der Freiheit nennen.

Hierher gehört in erster Linie das Motiv der dauernden Befriedigung. Schon Sokrates, der hier nur der Interpret einer bei tieferen ethischen Naturen verbreiteten Gesinnung ist, hat dieses Moment der Dauer betont, ohne freilich auf die Frage nach den Ursachen des Unterschieds näher einzugehen*). Auch darin gibt er lediglich der Stufe sittlicher Entwicklung Ausdruck, die sich über den Zwang erhoben hat. Die Tatsache, daß gewisse Handlungen dauerndere Befriedigung erwecken als andere, wird hier zum Imperativ der Bevorzugung, ohne daß nach dem warum dieses Unterschieds gefragt würde. Da die Gründe dieser Wertschätzung keinen unmittelbaren Bestandteil des Gewissens bilden, so werden sie auch für uns erst in der allgemeinen Untersuchung der Motive des Sittlichen zu erörtern sein. Hier ist nur das Resultat von Bedeutung, daß vermöge jener Bedingungen die selbstlosen Handlungen allgemein diejenigen sind, denen jener Vorzug der dauernderen Befriedigung zukommt. Da aber hierin der Imperativ der freien Bevorzugung mit den beiden Imperativen des Zwangs übereinstimmt, so verstärken sie sich nun gegenseitig, namentlich in dem Sinne, daß der Verstoß gegen die Zwangsmotive die Unlustmomente erhöht, die der Befriedigung hindernd in den Weg treten. Darum bildet der Zwang ein so wichtiges Erziehungsmittel zur freien Sittlichkeit. Dem Charakter, der die letztere in jener instinktiven Form zur Ausbildung gebracht hat, wo das Gute geschieht, ohne daß nach dessen Gründen gefragt wird, schreiben wir Rechtschaffenheit zu. Indem der Rechtschaffene das Sittliche um seiner selbst willen vollbringt, widersteht er Versuchungen, denen derjenige, dem es nur um die Bewahrung des äußeren Anstandes zu tun ist, rettungslos unterliegt. Da er sich aber von den letzten Zwecken seines Tuns keine Rechenschaft ablegt, so bringt ihn der Konflikt der Pflichten leicht ins Schwanken und läßt ihn zufälligen Antrieben folgen, wobei das minder Wertvolle den Vorzug gewinnen kann.

*) Vgl. Bd. 1, S. 292 ff.

Hier findet nun der Prozeß des Gewissens seinen Abschluß in dem letzten der imperativen Motive, in der Vorstellung des persönlichen Lebensideals. Bei dieser wird ein höchster Lebenszweck zur Richtschnur aller einzelnen Handlungen. Dieser Lebenszweck aber wird zum individuellen Motiv, indem ein Einzelbewußtsein die allgemeinen Zwecke der sittlichen Entwicklung in ihren durch Ort und Zeit bestimmten Bedingungen erfaßt, um in diesen Zwecken das eigene persönliche Lebensziel zu erblicken. Das individuelle und allen Einzelbestimmungen die Richtung gebende Lebensideal kann daher immer nur die besondere Gestaltung sein, die das allgemeine Menschheitsideal, bezogen auf bestimmte Schranken der Zeit und der äußeren Lebensverhältnisse und auf die eigentümliche Wirkungssphäre der einzelnen sittlichen Persönlichkeit, annimmt. Denn jenes allgemeine Ideal ist selbst kein gewordenes und ein für allemal gegebenes, sondern ein ewig werdendes, nie zu vollendendes. Jedes Zeitbewußtsein faßt es in gewisse Zwecke, Motive und Normen. Der unveräußerliche Wert der letzteren liegt aber nicht in ihrer

absoluten, sondern in ihrer relativen Unvergänglichkeit, nämlich darin, daß jene ethischen Momente wirklich der allgemeinen Entwicklung angehören, die sich durch die stetige Vervollkommnung der sittlichen Ideen als eine zusammengehörige verrät. Erst diese letzte Stufe ist die der vollbewußten Sittlichkeit. Hier sind dem Gewissen des Einzelnen die Imperative des Zwangs gleichgültig geworden, ja in entscheidenden Momenten kann er es wagen, sich über dieselben hinwegzusetzen, weil er erkennt, daß es Wendepunkte der sittlichen Entwicklung gibt, wo das bis dahin für recht und sittlich gehaltene zum Unrecht und zur Unsitte wird. Indem hier zugleich die instinktive Rechtschaffenheit einem von der Erkenntnis der sittlichen Zwecke erleuchteten Rechttun den Platz räumt, wird aus diesen Zwecken heraus jeder Konflikt der Pflichten entschieden.

Es ist begreiflich, daß diese letzte Form des Charakters häufiger in unzulänglichen Annäherungen als in einer dem Ideal einigermaßen entsprechenden Vollkommenheit vorkommt. Jene Annäherungen bezeichnen wir als edle Charaktere. Innerhalb des großen Durchschnittsmaßes von Wohlanständigkeit und Rechtschaffenheit, aus dem sich die gemeine Sittlichkeit zusammensetzt, bilden sie, wie alles, was der Vollkommenheit in persönlicher Form auch nur von ferne sich nähert, seltene Ausnahmen. Sie sind der wahre Geistesadel, der über jenes oft fälschlich mit diesem Namen belegte Mittelgut, das sich nur durch eine etwas ungewöhnliche intellektuelle Ausbildung hervortut, turmhoch emporragt. Über die Edeln leuchtet aber wieder, wie die Sonne über die Wandelsterne, der ideale Charakter, das sittliche Genie, das, unendlich viel seltener als andere Arten genialer Begabung, der Geist der Geschichte vielleicht in Jahrhunderten oder Jahrtausenden einmal hervorbringt. Während die weit überwiegende Masse sittlicher Kräfte für die Gegenwart und allenfalls für die nächste Zukunft arbeitet, scheint sich in dem idealen Charakter der Gesamtgeist der Menschheit verkörpert zu haben, um, erfüllt von der sittlichen Entwicklung der Vergangenheit, in die weitesten Fernen der Zukunft sein Licht zu senden.

Daß der ideale Charakter unter allen Begabungen die seltenste ist und darum als eine Erscheinung Gottes auf Erden angesehen werden mag, ist vielleicht ebenso notwendig, als daß die höchsten Begabungen in Kunst, Wissenschaft und Politik nicht alle Tage vorkommen. Wenn in einer Gesellschaft die überwiegende Masse sich bemüht, ihren guten Leumund zu wahren, und wenn dazu eine ansehnliche Zahl, namentlich unter denen, die eine wichtige Stellung einnehmen, darauf Bedacht nimmt, anständig zu sein in Gesinnung und Handlung, so kann ein solches Gemeinwesen, falls es nur noch über ein paar rechtschaffene Charaktere verfügt, den Ansprüchen an einen sittlichen Zustand von normaler Güte genügen. Dasselbe wird zwar in der sittlichen Kultur und in allem, was damit zusammenhängt, keine sonderlichen Fortschritte, aber es wird auch keine Rückschritte machen. Sind dagegen die Massen so entartet, daß sie ihren guten Ruf nicht achten, steht selbst den Einflußreichen der eigene Vorteil höher als das Ansehen, das sie durch ein korrektes sittliches Verhalten genießen, dann ist die gewöhnliche Rechtschaffenheit nicht mehr ausreichend, um eine solche Gemeinschaft der moralischen Versumpfung zu entreißen, sondern es bedarf dazu einer Anzahl edler Charaktere, die mit zielbewußtem Streben Hand an die Verbesserung der Zustände legen. In jenen entscheidenden Fällen endlich, wo über den Umkreis eines einzelnen Volkes hinaus durch gewaltige Umgestaltungen in den allgemeinen Lebensbedingungen der Menschheit eine große sittliche Krisis von weltgeschichtlicher Bedeutung die Umgestaltung der sittlichen Lebensanschauungen fordert, da kann nur die Wirksamkeit eines idealen Charakters, eines ethischen Genius, der befähigt ist, bisher schlummernde Triebe zum Leben zu erwecken, den geschichtlichen Prozeß vollenden.

Es liegt in den Gesetzen der geistigen Entwicklung, daß solche Zeiten solche Menschen hervorbringen. Denn das Große kann nicht auf dem Boden der Alltäglichkeit entstehen, sondern es erfordert Bedingungen, durch die ein im allgemeinen Bewußtsein sich regendes Bedürfnis in einer einzelnen Persönlichkeit zur treibenden Macht wird, die wieder fähig ist, auf das Ganze mit gewaltigen Impulsen zurückzuwirken. Die große Menge, die nur die Wirkungen, nicht die still schaffenden Kräfte des geistigen Werdens vor Augen hat, staunt derartige Erscheinungen als Wunder an. Dieses Wunder ist aber kein anderes, als wie es in jeder geistigen Entwicklung zu spüren ist. Überall wird der Einzelne getragen von dem Gesamtgeiste, an dem er mit all seinem Vorstellen, Fühlen und Wollen teilnimmt. In den führenden Geistern aber — und jene schöpferischen Genies der Sittlichkeit sind führende Geister höchster Ordnung — verdichtet sich der gesamte Prozeß der zurückgelegten Entwicklung, um Wirkungen zu erzeugen, die nun dem Geist der Menschheit neue Bahnen anweisen.

e. Die religiöse Form der sittlichen Imperative.

Die imperativen Motive des äußeren und des inneren Zwangs sind wahrscheinlich wirksam gewesen, seit es überhaupt ein sittliches Leben gibt. Sie haben, wie wir vermuten dürfen, zuerst den Menschen aus dem vorsittlichen in das sittliche Stadium seiner Entwicklung hinübergeführt. Erst auf einer reiferen, der selbständigen Ausbildung der Persönlichkeit einen freieren Spielraum bietenden Stufe sind dann allmählich die Imperative der dauernden Befriedigung und des persönlichen Lebensideals hinzugetreten. Aber alle diese Imperative haben ihre Wirkungen kaum jemals oder doch höchstens auf der letzten Stufe in der allgemeinen Form ausgeübt, in der wir sie hier, absehend von den besonderen Erscheinungen, betrachten mußten. Auch in diesem Fall ist es vielmehr die religiöse Form der sittlichen Ideen, die ihrer unabhängigen, nur in ihnen selbst ruhenden Gestaltung vorausgeht. So wirkt vor allem der Imperativ des äußeren Zwangs zunächst in der Form des religiösen Sittengebots, indes die Mittel, mit denen der Zwang wirkt, allmählich an die politische Gewalt übergehen, die sich von da an mit dem religiösen Einflusse in ihn teilt. Ebenso übt der Imperativ des innern Zwangs seine Wirkungen durch die religiöse Gemeinschaft und ihren Kultus und dann erst durch die von ihnen allmählich sich ablösenden freien Einflüsse der Sitte aus. Der Imperativ der dauernden Befriedigung schafft sich durch die Aussicht auf göttliche Belohnungen und Strafen die stärksten, über die Grenzen des endlichen Daseins hinausreichenden Motive. Aber auch dem sittlichen Lebensideal fehlt schließlich diese religiöse Form nicht; ja sie wird hier zu einer besonders wirkungsvollen, indem dasselbe als persönliches Vorbild sittlicher Lebensführung jedem Einzelnen gegenübertritt*). Erfüllt in allen diesen Beziehungen die Religion ihre Sendung als Erzieherin zur Sittlichkeit, so darf jedoch nicht übersehen werden, daß sie dies nur deshalb kann, weil sie nicht von dem menschlichen Gemüt verschieden, sondern nichts anderes als die konkrete Verkörperung der menschlichen Ideale selbst ist. Die Wünsche und Forderungen, die Affekte höchster Billigung und Mißbilligung, die der Mensch in seinem Bewußtsein vorfindet, stellt er als eine objektive und doch in fortwährenden Beziehungen zu

*) Vgl. Bd. 1, S. 83 ff.

ihm stehende Welt sich gegenüber. Entkleidet man daher die religiösen Vorstellungen ihrer phantasievollen Form, so bilden die Imperative des Gewissens ihren wichtigsten und bleibendsten Inhalt. Insbesondere enthält der letzte dieser Imperative, da er das Ideal schließlich als eine nie vollendbare Aufgabe anerkennt, die Idee in sich, die der Religion bei allem Wandel der Vorstellungen ihren bleibenden Wert gibt: die Idee einer unvollendbaren und daher an sich transzendenten sittlichen Aufgabe.

Unter den vier Imperativen des Gewissens enthält nur der letzte eine wirkliche Erkenntnis der Beweggründe und Ziele des sittlichen Lebens. Alle andern wirken als Gefühle und Triebe, die sich nur in jenen Fällen, in denen sich der Mensch, sei es vor, sei es nach der Tat, von seinen eigenen Beweggründen und Gesinnungen Rechenschaft zu geben sucht, mit bestimmten intellektuellen Inhalten verbinden. An sich aber wirken alle Imperative, und so auch der des sittlichen Lebensideals, zunächst in gefühlsmäßiger Form, hinter der selbst bei diesem im einzelnen Fall die klare Vorstellung, namentlich die der weiteren Voraussetzungen und Folgen des Tuns, zurücktreten kann; und immer bleiben es die an die Gefühls- und Vorstellungsinhalte der Motive gebundenen Affekte der Billigung und Mißbilligung, die den Vorgang des einzelnen Willensentschlusses oder der Beurteilung eines solchen zugleich zu einem Gewissensvorgang erheben. Wirken die imperativen wie alle Motive an sich zunächst durch ihre Gefühlskomponenten, so erklärt sich daraus aber auch die Tatsache, daß, so wenig verhältnismäßig die praktischen Maximen darin auseinandergehen, was im einzelnen Fall sittlich wertvoll sei oder nicht, so sehr doch die mannigfachen Versuche, die sittlichen Imperative in gewisse allgemeingültige Formeln zu bringen, eine solche Übereinstimmung vermissen lassen. Auch kann ja, wenn die sittlichen Ideen Erzeugnisse einer Entwicklung sind, die, wie wir annehmen dürfen, bei keinem Punkte ihres Verlaufs als eine vollendete betrachtet werden darf, mit gutem Grund bezweifelt werden, ob der Versuch einer abschließenden Formulierung nicht dem Wesen der sittlichen Entwicklung widerstreite. Wenn die sittlichen Ideen sich entwickeln, so kann auch die Wissenschaft des Sittlichen nicht stillstehen. Man kann nur versuchen, jenen Ideen den zu einer gegebenen Zeit und auf der Höhe der einmal erreichten geschichtlichen Betrachtung möglichen Ausdruck zu geben. Umsomehr scheint es aber geboten, aus derartigen Formgebungen alles zu entfernen, was an sich das Gepräge des Vergänglichen oder nur für

eine bestimmte Betrachtungsweise Zutreffenden an sich trägt. Dazu gehört vor allem auch die in der Moralphilosophie übliche Unterscheidung von Gütern, Tugenden und Pflichten. Unter ihnen ist der Begriff der Güter spezifisch eudämonistischen Ursprungs und daher, auch wenn man von dieser Auffassung absieht, jedenfalls der Mißdeutung fähig. Der Begriff der Tugend liegt wegen seiner Rückbeziehung auf die gesamte persönliche Lebensführung allzu weit ab von den Beweggründen der wirklichen Handlungen. In dem Begriff der Pflicht endlich verbirgt sich die objektive und universelle Bedeutung der sittlichen Gesetze hinter ihren subjektiven und individuellen Anwendungen. Wir wollen darum im folgenden nicht von Gütern reden, sondern von sittlichen Zwecken, nicht von Tugenden, sondern von sittlichen Motiven, nicht von Pflichten, sondern von sittlichen Normen. Die Zwecke und Motive in ihrer Verbindung bilden die Faktoren des Sittlichen, denen die Normen, als zusammenfassende Formulierungen in imperativer Form, in welchen jene Faktoren vorausgesetzt sind, gegenübertreten.

Drittes Kapitel.
Die Faktoren des Sittlichen.

1. Die sittlichen Zwecke.

a. Die Hauptformen sittlicher Zwecke.

Von andern Zweckgebieten menschlichen Handelns unterscheidet sich das sittliche durch das spezifische Merkmal, dass es seinen Charakter niemals durch die Beschaffenheit der erstrebten Zwecke allein gewinnt, sondern daß es stets zugleich eine bestimmte Beschaffenheit der wirksamen Motive voraussetzt, ebenso wie auf der andern Seite wiederum diese letzteren für sich allein nicht genügen, um einem menschlichen Wollen einen sittlichen Wert zu verschaffen, sondern dazu ihrerseits eine adäquate Beschaffenheit der erstrebten Zwecke verlangen. Dieses Merkmal, welches die Zwecke und die Motive als die zusammengehörigen Faktoren des Sittlichen kennzeichnet, erweist sich überall schon in der praktischen Beurteilung menschlicher Handlungen als das entscheidende, und es findet seine

psychologische Begründung in der oben näher betrachteten Natur des Gewissens, welches ein gleichzeitig auf bestimmte Motivinhalte des Bewußtseins und auf die aus ihnen entspringenden zwecktätigen Willensakte gerichteter Affekt der Billigung oder Mißbilligung ist, der in den Graden seiner Äußerung überall das unmittelbare subjektive Wertmaß des Sittlichen abgibt. Diese notwendige Zusammengehörigkeit beider Faktoren schließt nun aber natürlich eine gesonderte Untersuchung jedes einzelnen nicht aus. Vielmehr bildet diese notwendig die nächste analytische Aufgabe der Ethik, zu der dann die Betrachtung der sittlichen Normen insofern die erforderliche synthetische Ergänzung bildet, als in den Normen, wie oben bemerkt, beide Faktoren wieder zur Einheit verbunden sind. Unter diesen Faktoren sind, wie ebenfalls die allgemeinen Eigenschaften des Gewissens erkennen lassen, die Motive die entscheidenderen. Sie liegen gewissermaßen im Zentrum des Sittlichen, indes die Zwecke, wenigstens in ihren nächsten Objektivierungen, mehr der Peripherie desselben angehören. Teils deshalb, teils weil im allgemeinen die äußeren Erscheinungen des sittlichen Lebens der Beobachtung zugänglicher sind als seine inneren Triebfedern, wird innerhalb dieser analytischen Aufgabe zunächst das Problem der Zwecke voranzustellen sein, um dann erst dem der Motive näher zu treten.

Jene unserer Beobachtung relativ zugänglichere Natur sittlicher Zwecke, wenigstens insoweit es sich um die nächsten Objekte derselben handelt, offenbart sich nun vor allem auch darin, daß sich in der Entwicklung des sittlichen Lebens schon in früher Zeit die Lebenskreise, denen die Zwecke angehören, klar gegeneinander abgegrenzt haben, wenn auch allerdings zu einem nicht geringen Teil die Entwicklung selbst in der allmählichen Erweiterung der sittlichen Lebenskreise besteht. Indem er über sich nachzudenken beginnt, wird sich der Mensch seiner bewußt als einer einzelnen Persönlichkeit, die zugleich einer sozialen Gemeinschaft angehört. Mehr und mehr wird dann aber die höhere Gemeinschaft auch im Bewußtsein des Einzelnen wieder zu einem Bestandteil mehrerer anderer Verbände und schließlich der allumfassenden Gemeinschaft des geistigen Lebens der Menschheit. So scheiden sich allmählich die drei konzentrisch sich erweiternden Gebiete individueller, sozialer und humaner Zwecke. Zugleich können aber die beschränkteren unter diesen Zweckformen von Nebenerfolgen oder weiteren Folgen begleitet werden, die in die umfassenderen Gebiete hinüberreichen;

eine bestimmte Betrachtungsweise Zutreffenden an sich trägt. Dazu gehört vor allem auch die in der Moralphilosophie übliche Unterscheidung von Gütern, Tugenden und Pflichten. Unter ihnen ist der Begriff der Güter spezifisch eudämonistischen Ursprungs und daher, auch wenn man von dieser Auffassung absieht, jedenfalls der Mißdeutung fähig. Der Begriff der Tugend liegt wegen seiner Rückbeziehung auf die gesamte persönliche Lebensführung allzu weit ab von den Beweggründen der wirklichen Handlungen. In dem Begriff der Pflicht endlich verbirgt sich die objektive und universelle Bedeutung der sittlichen Gesetze hinter ihren subjektiven und individuellen Anwendungen. Wir wollen darum im folgenden nicht von Gütern reden, sondern von sittlichen Zwecken, nicht von Tugenden, sondern von sittlichen Motiven, nicht von Pflichten, sondern von sittlichen Normen. Die Zwecke und Motive in ihrer Verbindung bilden die Faktoren des Sittlichen, denen die Normen, als zusammenfassende Formulierungen in imperativer Form, in welchen jene Faktoren vorausgesetzt sind, gegenübertreten.

Drittes Kapitel.

Die Faktoren des Sittlichen.

1. Die sittlichen Zwecke.

a. Die Hauptformen sittlicher Zwecke.

Von andern Zweckgebieten menschlichen Handelns unterscheidet sich das sittliche durch das spezifische Merkmal, dass es seinen Charakter niemals durch die Beschaffenheit der erstrebten Zwecke allein gewinnt, sondern daß es stets zugleich eine bestimmte Beschaffenheit der wirksamen Motive voraussetzt, ebenso wie auf der andern Seite wiederum diese letzteren für sich allein nicht genügen, um einem menschlichen Wollen einen sittlichen Wert zu verschaffen, sondern dazu ihrerseits eine adäquate Beschaffenheit der erstrebten Zwecke verlangen. Dieses Merkmal, welches die Zwecke und die Motive als die zusammengehörigen Faktoren des Sittlichen kennzeichnet, erweist sich überall schon in der praktischen Beurteilung menschlicher Handlungen als das entscheidende, und es findet seine

psychologische Begründung in der oben näher betrachteten Natur des Gewissens, welches ein gleichzeitig auf bestimmte Motivinhalte des Bewußtseins und auf die aus ihnen entspringenden zwecktätigen Willensakte gerichteter Affekt der Billigung oder Mißbilligung ist, der in den Graden seiner Äußerung überall das unmittelbare subjektive Wertmaß des Sittlichen abgibt. Diese notwendige Zusammengehörigkeit beider Faktoren schließt nun aber natürlich eine gesonderte Untersuchung jedes einzelnen nicht aus. Vielmehr bildet diese notwendig die nächste analytische Aufgabe der Ethik, zu der dann die Betrachtung der sittlichen Normen insofern die erforderliche synthetische Ergänzung bildet, als in den Normen, wie oben bemerkt, beide Faktoren wieder zur Einheit verbunden sind. Unter diesen Faktoren sind, wie ebenfalls die allgemeinen Eigenschaften des Gewissens erkennen lassen, die Motive die entscheidenderen. Sie liegen gewissermaßen im Zentrum des Sittlichen, indes die Zwecke, wenigstens in ihren nächsten Objektivierungen, mehr der Peripherie desselben angehören. Teils deshalb, teils weil im allgemeinen die äußeren Erscheinungen des sittlichen Lebens der Beobachtung zugänglicher sind als seine inneren Triebfedern, wird innerhalb dieser analytischen Aufgabe zunächst das Problem der Zwecke voranzustellen sein, um dann erst dem der Motive näher zu treten.

Jene unserer Beobachtung relativ zugänglichere Natur sittlicher Zwecke, wenigstens insoweit es sich um die nächsten Objekte derselben handelt, offenbart sich nun vor allem auch darin, daß sich in der Entwicklung des sittlichen Lebens schon in früher Zeit die Lebenskreise, denen die Zwecke angehören, klar gegeneinander abgegrenzt haben, wenn auch allerdings zu einem nicht geringen Teil die Entwicklung selbst in der allmählichen Erweiterung der sittlichen Lebenskreise besteht. Indem er über sich nachzudenken beginnt, wird sich der Mensch seiner bewußt als einer einzelnen Persönlichkeit, die zugleich einer sozialen Gemeinschaft angehört. Mehr und mehr wird dann aber die höhere Gemeinschaft auch im Bewußtsein des Einzelnen wieder zu einem Bestandteil mehrerer anderer Verbände und schließlich der allumfassenden Gemeinschaft des geistigen Lebens der Menschheit. So scheiden sich allmählich die drei konzentrisch sich erweiternden Gebiete individueller, sozialer und humaner Zwecke. Zugleich können aber die beschränkteren unter diesen Zweckformen von Nebenerfolgen oder weiteren Folgen begleitet werden, die in die umfassenderen Gebiete hinüberreichen;

und die Geschichte des sittlichen Lebens hat uns gezeigt, daß unter diesen Gebieten jedenfalls das der humanen Zwecke auf diese Weise überhaupt erst aus den beschränkteren nach dem Prinzip der Heterogenie entstanden ist. Schon die individuellen Zwecke fordern daher, daß man gleichzeitig auf die entfernteren sozialen und humanen Erfolge Bedacht nehme, die aus ihnen hervorgehen.

Die methodische Behandlung der Probleme kann nun hierbei im allgemeinen zwei Wege einschlagen. Der erste besteht darin, daß man irgend einen allgemeinen Begriff des Sittlichen zu gewinnen und dann durch Analyse desselben die einzelnen ethischen Zwecke zu bestimmen sucht. Er ist noch in der neueren Ethik der geläufige. Diese Methode, zuerst das Prinzip zu fixieren, und dann das Einzelne demselben unterzuordnen, ist der modernen durch die christliche Ethik überliefert worden, die ihr Prinzip unmittelbar den religiösen Voraussetzungen entnehmen konnte. Als die weltliche Moralphilosophie solche Voraussetzungen aufgab, behielt sie gleichwohl das einmal in Aufnahme gekommene Verfahren bei. Selbst der Empirismus machte hier keine Ausnahme: wenn er z. B. das Prinzip der Selbstliebe oder des allgemeinen Nutzens aufstellt, so geschieht das nicht auf Grund einer regelrechten Induktion, sondern indem er vor allen Dingen dem gewählten Prinzip gemäß den Begriff des Sittlichen bestimmt, und dann nachträglich zu zeigen sucht, daß die Folgerungen daraus wirklich den Anforderungen an einen glücklichen oder sittlichen Zustand entsprechen. An die Stelle der Tatsachen, an denen der Begriff des Sittlichen zu messen ist, treten so zweifelhafte Hypothesen und Deduktionen, bei denen man namentlich den psychologischen Erfahrungsinhalten beliebig willkürliche Konstruktionen zu substituieren pflegt.

Der zweite Weg der ethischen Untersuchung geht von unsern empirischen sittlichen Urteilen aus; er sucht auf Grund derselben zunächst die sittlichen Zwecke im einzelnen und dann mittels derselben ein allgemeines ethisches Prinzip zu gewinnen. Dieser Weg ist es, den in der antiken Ethik, die mindestens durch ihre Freiheit von Vorurteilen der neueren überlegen sein dürfte, zunächst Sokrates eingeschlagen, und den in einer für die Lebensanschauung des Altertums abschließenden Weise Aristoteles vollendet hat. Man betrachtet es heute meist als ein allzu naives Verfahren, wenn der erstere ein ethisches Prinzip dadurch aufzufinden sucht, daß er zunächst ermittelt, wie alle darüber denken. Und doch wird es für uns niemals eine höhere Instanz der Wahrheit geben, als eben die

der Allgemeingültigkeit. Was jedes normale Bewußtsein unter Voraussetzung der zureichenden Erkenntnisbedingungen als einleuchtend anerkennt, das nennen wir gewiß. Die logischen und die mathematischen Axiome haben keine bessere Grundlage ihrer Evidenz. Die Wissenschaft soll nun allerdings bei dieser tatsächlichen Evidenz nicht stehen bleiben, sondern den entfernteren Quellen derselben nachspüren. Aber verkehrt bleibt es, nach den Quellen zu suchen, ehe man sich vergewissert hat, wie die Ströme fließen, die aus ihnen entsprungen sind. Das nächste Problem bei der Untersuchung der sittlichen Zwecke besteht daher in der Beantwortung der Frage: welches sind die Zwecke, die in unserer Beurteilung allgemein als sittliche anerkannt werden? Erst wenn sich in der Antwort auf diese Frage Widersprüche herausstellen sollten, werden wir veranlaßt sein, den hier betretenen Weg zu verlassen, um außerhalb der widerstreitenden sittlichen Urteile eine Instanz zu suchen, die den Streit entscheidet. Doch wir werden sehen, daß auch hier die Widersprüche der Theorien größer sind als die der Tatsachen. So verschieden die allgemeinen ethischen Standpunkte der Philosophen sein mögen, ihr Urteil über die Zwecke, die sittlich genannt werden, ist jedenfalls viel weniger veränderlich, und auf einer bestimmten Entwicklungsstufe des sittlichen Bewußtseins nähert es sich vielleicht ebenso einer gewissen Konstanz, wie das Urteil über logische Verhältnisse.

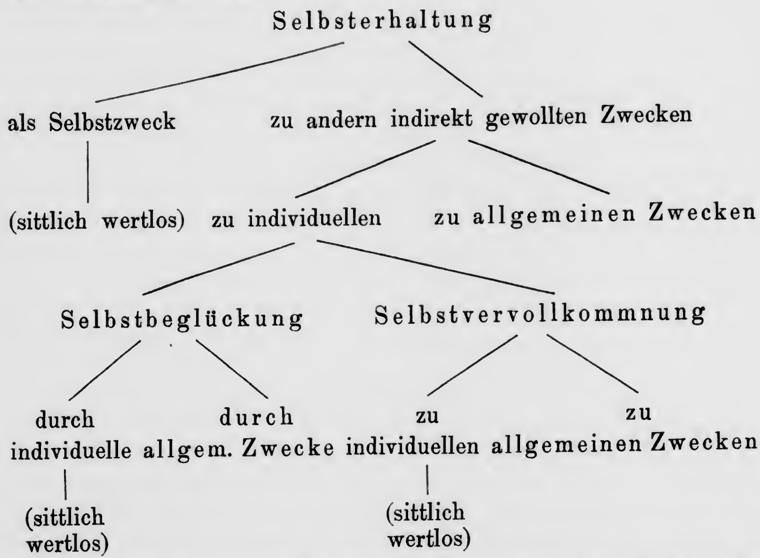
Immerhin liegt hier ein Punkt, bei dem der allgemeine Charakter der sittlichen Lebensgebiete das Zweckproblem unvermeidlich über jene Grenzen hinausführt, in denen sich die allgemeinen sittlichen Werturteile irgend einer Zeit, sei es auch unserer eigenen, bewegen. Je augenfälliger es ist, daß die sittlichen Begriffe gewordene sind und sich demzufolge voraussichtlich noch fortan weiter entwickeln, und je deutlicher dies letztere namentlich auch in dem Wandel der Anschauungen über die praktischen Fragen der Ethik, über Wirtschaft, Recht, Staat und Gesellschaft, hervortritt, umsoweniger kann naturgemäß davon die Rede sein, daß die Formulierung ethischer Prinzipien die Werturteile, die innerhalb eines gegebenen sittlichen Zustandes auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen können, zum endgültigen Maßstab sittlicher Werte überhaupt macht. Vielmehr erhebt sich hier überall von selbst die Frage, in welcher Richtung voraussichtlich die weitere Entwicklung sittlicher Werte verlaufen, und in welchem Sinne der niemals fehlende Zwiespalt verschiedener Zweckgebiete enden oder die Lösung schwebender sittlicher Probleme

eintreten wird. So bringt es denn die eigenste Natur des Sittlichen mit sich, daß die Betrachtung überall über die Grenzen der gegebenen Tatsachen, der erreichten Zwecke auf künftige Aufgaben, auf zu erreichende Zwecke gelenkt wird. Und vor allem hier verbindet sich mit dem theoretischen unmittelbar das praktische Problem der Ethik. Wie die praktische Frage des individuellen Gewissens auf die Form gebracht werden kann: was soll ich tun? so lautet schließlich die wichtigste Frage der praktischen Moral überhaupt: was sollen wir alle tun, damit wir alle und jeder einzelne zu einer höheren Stufe sittlicher Entwicklung gelangen? Diese Frage ist aber zunächst eine Frage nach der weiteren Ausgestaltung der sittlichen Zwecke. Erst sekundär werden davon auch die Motive, als die mit jenen untrennbar verbundenen Faktoren des Sittlichen, berührt. Nun bezeichnen wir solche Zwecke, die über die bis dahin erreichten Werte hinausgehen, als Ideale. In diesem Sinne gehört daher die Frage nach dem sittlichen Ideal naturnotwendig zu den Fragen der Ethik. Nur soll freilich das Ideal kein willkürlich konstruiertes Phantasiegebilde und kein in starrer Abgeschlossenheit der Wirklichkeit gegenübertretendes Postulat sein, sondern es soll in der geradlinigen Fortsetzung des Weges liegen, den bis dahin die sittliche Entwicklung zurückgelegt hat; und man soll sich bei ihm stets dessen bewußt bleiben, daß selbst unsere Ideale relative sittliche Werte sind, die jedesmal nur für den erreichten Standpunkt und für die Ausblicke, die er gewährt, Gültigkeit besitzen.

b. Die individuellen Zwecke.

Als den ersten Zweck, den das Individuum für sich selbst erstrebt, pflegt man den der Selbsterhaltung zu fordern. Unmittelbar an die sinnlichen Triebe sich anlehnend, die der Erhaltung des eigenen Lebens dienen, wird sie, je nach dem Wert, den man dem eigenen Sein beilegt, von einzelnen Ethikern als der höchste, von andern als der niederste aller sittlichen Zwecke angesehen. In diesem Zwiespalt der Meinungen reflektieren sich aber philosophische Theorien, die entweder außerhalb des Gebiets sittlicher Urteile überhaupt liegen, oder die sich nicht auf diese Urteile selbst, sondern auf die psychologischen oder metaphysischen Hypothesen beziehen, mittels deren man sie zu erklären sucht. So sieht Spinoza in der Selbsterhaltung nur deshalb die höchste Betätigung des menschlichen Geistes, weil ihm an die klare Erkenntnis des eigenen Wesens zugleich die Gotteserkenntnis gebunden ist, so daß nun der religiöse Affekt an die Stelle des sittlichen tritt. Auf der andern Seite kommen alle diejenigen Moralsysteme, die das Sittliche irgendwie auf egoistische Beweggründe zurückführen möchten, sämtlich darauf hinaus, daß sie zwar in der Förderung des eigenen Selbst den Zweck alles menschlichen Handelns erblicken, dabei aber doch dem Sittlichen das spezifische Merkmal zuerkennen, daß bei ihm dieser letzte Zweck zunächst hinter andern Zwecken zurücktrete, als deren Objekte die Nebenmenschen oder die sittlichen Gemeinschaften, in denen sich der Einzelne befinde, zu betrachten seien. So bestätigen gerade diese Versuche einer egoistischen Grundlegung der Moral, sofern sie nicht etwa geradezu die letztere durch den Immoralismus ersetzen wollen, den die praktischen sittlichen Urteile beherrschenden allgemeingültigen Grundsatz, daß das eigene Sein niemals bloß um seiner selbst willen als sittlicher Zweck erscheint, sondern daß es im weiteren Umfang sittlichen Lebens überall nur als ein Mittel im Dienste solcher Zwecke sich darstellt, die außerhalb des eigenen Seins liegen. Wir fordern, daß der Einzelne sich erhalte, um für soziale und humane oder auch für andere individuelle Zwecke tätig zu sein. Solcher indirekt durch die Selbsterhaltung zu erreichender individueller Zwecke gibt es wieder zwei: die Selbstbeglückung und die Selbstvervollkommnung. Während nun die Selbsterhaltung an und für sich immer nur Mittel zu bestimmten andern Lebenszwecken sein kann, ist die Selbstbeglückung nur als ein Erfolg möglich, der andere, direkt erstrebte Zwecke begleitet. Die Selbstvervollkommnung aber erhält überall erst ihre Bedeutung durch die Eigenschaften, auf die sie sich bezieht, und damit wiederum durch die Zwecke, denen solche Eigenschaften angepaßt sind. Wir können beglückt werden durch etwas und uns vervollkommnen in etwas; in beiden Fällen ist dieses Etwas der direkte Zweck unseres Handelns. Wir können ferner beglückt werden durch eigene Handlungen, die sich auf uns selbst, oder durch solche, die sich auf andere Menschen beziehen, und die also eine soziale oder humane Tendenz verfolgen. Die letzteren fallen dann ebenfalls wieder außerhalb des Gebiets individueller Zwecke; die ersteren aber können nur in individuellen Lustgefühlen bestehen, denen wir abermals keinen sittlichen Wert beimessen. Ähnlich verhält es sich mit der von der Moralphilosophie

der deutschen Aufklärungszeit in den Vordergrund der ethischen Zwecke gerückten Selbstvervollkommnung. Sie kann sich nur auf die Vervollkommnung von Leistungen beziehen, die entweder individuelle oder allgemeine Zwecke verfolgen, und nur im letzteren Falle werden solche Leistungen als sittliche anerkannt. Auf diese Weise ergibt sich eine *ethische Selbstauflösung der individuellen Willenszwecke*, die wir in folgendem Schema zusammenfassen können:



Sich selbst erhalten zu allgemeinen, nicht zu bloß individuellen Zwecken, beglückt sein durch allgemeine, nicht durch bloß individuelle Zwecke des eigenen Handelns, seine Fähigkeiten ausbilden und vervollkommnen, nicht um individuellen, sondern um allgemeinen Zwecken zu dienen: dies ist die Maxime, nach der wir unsere sittliche Beurteilung individueller Willenszwecke einrichten. Sittlich kann aber nach dieser Maxime der individuelle Zweck immer nur dann sein, wenn er bloß *nächster*, nicht *letzter* Zweck ist; oder: die handelnde Persönlichkeit als solche ist niemals *eigentliches Zweckobjekt des Sittlichen*.

c. *Die sozialen Zwecke.*

Ist das eigene Ich kein letzter sittlicher Zweck, so ist nun nicht einzusehen, weshalb ein anderes Ich ein solcher sein sollte. Die

Erhaltung eines Einzelnen, das Glück eines Einzelnen, die Ausbildung seiner Fähigkeiten sind an und für sich an Wert einander gleich, mag ich selbst oder mag der Andere dieser Einzelne sein. Hier behauptet allenfalls sogar das eigene Ich den Vorrang, weil die Mittel, sein Glück und seine Ausbildung zu fördern, jedem in reicherem Maße zu Gebote stehen. Auch die Vervielfältigung der Einzelsubjekte ändert nichts an dieser Sachlage. Aus lauter Nullen läßt sich keine Größe bilden. Ist das individuelle Lustgefühl sittlich wertlos, so ist es auch das Lustgefühl vieler oder aller. Der Utilitarismus ist daher ein erweiterter Egoismus. Er nimmt zum Zweck was immer nur begleitender Erfolg oder allenfalls Mittel zum Zweck sein kann. Unter diesem Gesichtspunkt des Mittels betrachtet besitzen Förderung des eigenen wie des fremden Ich beide einen *relativen* sittlichen Wert, dessen Größe sich nach dem Verhältnis bemessen wird, in dem dies Mittel zu den eigentlichen sittlichen Zwecken steht. Hieraus erklärt sich zugleich die Tatsache, daß in unserer Beurteilung die Förderung des Nächsten vor der eigenen den Vorzug erringt, so daß wir, wo beide miteinander in Konflikt geraten, nur die erstere als ein sittliches Tun anerkennen. Das besonders von Schopenhauer hervorgehobene Motiv, wir seien schon von Natur darauf angelegt für uns selber zu sorgen, während selbstloses Handeln zumeist nur nach Überwältigung egoistischer Beweggründe zum Sieg gelange, dürfte hier kaum von Belang sein; denn die Förderung des eigenen Selbst, wenn sie in einem höheren Sinne als dem der bloßen Befriedigung sinnlicher Triebe verstanden wird, setzt zweifellos mehr Aufopferung und Entsagung voraus, als die gewöhnlichen, mit einem Minimum von eigenen Opfern verbundenen Betätigungen des Mitleids. Der entscheidende Grund für die Bevorzugung altruistischer Handlungen liegt vielmehr vom Standpunkt der Zweckbetrachtung aus in *zwei* Bedingungen, einer objektiven und einer subjektiven, die sich gegenseitig unterstützen. Die objektive besteht darin, daß durch die altruistische Richtung des Handelns eine *extensivere Wirkung* des sittlichen Willens möglich wird, die den gemeinschaftlichen sozialen und humanen Zwecken zu gute kommt. Die subjektive und vielleicht gewichtigere liegt darin, daß jedes unegoistische Handeln für uns eine Charakterprobe ist, an der wir den allgemeinen Wert der individuellen Persönlichkeit messen. Wer einem Elenden zu Hilfe kommt, mag damit für das allgemeine Beste wenig tun. Doch die individuelle Tat beweist, daß er das eigene Interesse objektiven Zwecken unterordnet. Genau nach dem symptomatischen

Wert, den in letzterer Beziehung die einzelne Handlung besitzt, nicht nach ihrem äußeren Erfolg, beurteilen wir daher die moralische Güte derselben. Der Arme, der sein spärliches Brot mit dem Unglücklichen teilt, hat mehr getan als der Millionär, der ihm ein reichliches Auskommen sichert.

Wenn niemals das Individuum, das fremde so wenig wie das eigene, der letzte Zweck des Sittlichen ist, so bleiben nun zwei soziale Zwecke als die nächsten Gegenstände des sittlichen Wollens übrig: die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt. Beide entsprechen der Selbstbeglückung und Selbstvervollkommnung auf individuellem Gebiete; und, ähnlich diesen, sind sie dergestalt miteinander verkettet, daß das öffentliche Wohl kein dauerndes ist ohne den allgemeinen Fortschritt, und daß dieser hinwiederum nur in der Steigerung der allgemeinen Wohlfahrt bestehen kann. So fügt der zweite zu dem ersten Begriff lediglich das progressive Moment hinzu: die Förderung des öffentlichen Wohls begnügt sich mit der Erreichung eines gegebenen Zwecks, die des allgemeinen Fortschritts strebt über jeden gegebenen Zweck in gleicher Richtung hinaus.

Was bedeuten nun aber in diesen Verbindungen die Ausdrücke „öffentlich" und „allgemein"? Besteht etwa das öffentliche Wohl in der Summe aller oder möglichst vieler Einzelwohlfahrten, in der „Maximation der Glückseligkeit"? Und besteht dem entsprechend der allgemeine Fortschritt in dem Fortschritt möglichst vieler Individuen? Es ist klar, daß eine Bejahung dieser Fragen zur nämlichen ethischen Selbstauflösung der Begriffe Allgemeinwohl und allgemeiner Fortschritt führen würde, wie sie uns bei der Untersuchung des Einzelwohls und des Einzelfortschritts begegnet ist. Je mehr extensives Glück eine Handlung hervorbringt, je mehr sich in ihr das bewußte Streben verrät, den Einzelwillen dem Gesamtwillen unterzuordnen, umso höher steht sie allerdings in unserem sittlichen Urteil; dies ist aber nur unter der Voraussetzung verständlich, daß das Glück Einzelner, mögen es deren noch so viele sein, nicht selbst Zweck, sondern teils begleitender Erfolg, teils Mittel zur Erreichung weiter zurückliegender und allgemeinerer Zwecke sei. In der Tat entsprechen diesem Gesichtspunkt auch durchaus die Antriebe, denen wir bei der Beurteilung sozialer Tatsachen folgen. Je umfassender die Gesellschaftskreise sind, umsomehr werden die Handlungen des Allgemeinwillens, wie er sich in den auf allgemeine Zwecke gerichteten individuellen Willensakten verkörpert, durch Rücksichten bestimmt, die den Umkreis des individuellen Seins überschreiten und schließlich aus der Sorge für das Wohl irgend einer Summe von Individuen gar nicht mehr erklärt werden können. Die Familie steht hier noch ganz auf der Grenze des Einzeldaseins. Wir alle wünschen die Zukunft unserer Kinder und allenfalls unserer Enkel sicherzustellen, das Schicksal unserer Nachkommen in entfernteren Jahrhunderten liegt uns sehr wenig am Herzen. Etwas weiter reicht schon die Tätigkeit der Gemeinde: sie würde gewissenlos handeln, wollte sie in der Fürsorge für öffentliche Einrichtungen bloß auf das Wohl der lebenden oder der nächstfolgenden Generation sehen. Verhältnismäßig am weitesten in die Zukunft reicht auf der heutigen Stufe gesellschaftlicher Entwicklung das Auge des Staates. Er allein darf selbst schwere Opfer den Lebenden zumuten, um eine entferntere Zukunft zu sichern. Überall, wo die Zukunft gegen die Ausbeutung des lebenden Geschlechts geschützt werden soll, da gilt daher der Grundsatz, daß nicht ein Einzelner und in vielen Fällen nicht einmal die Gemeinde, sondern der Staat die Fürsorge übernehme.

Diesem Verhalten entsprechen die Gefühle, die wir in Bezug auf die Zukunft in uns tragen. Die noch so sichere Nachricht von dem Elend eines in zwei Jahrhunderten lebenden Nachkommen würde, wenn sie möglich wäre, wahrscheinlich wenig unsere Ruhe stören; den Gedanken, daß der Staat und das Volkstum, denen wir angehören, nach wenigen Generationen dem Untergang verfallen seien, würden wir schwerer ertragen. Hier muß die Grenze mindestens um viele Jahrhunderte hinausgerückt werden, damit wir jene Aussicht im Hinblick auf die allgemeine Vergänglichkeit geschichtlicher Schöpfungen erträglich finden. Aber eine Vorstellung gibt es, die wir, selbst wenn wir ihre Verwirklichung in Jahrtausende verlegt denken, immer unerträglich finden würden: dies ist der Gedanke, daß die Menschheit mit ihrer gesamten geistigen und sittlichen Arbeit spurlos verschwände, und daß von allem dem absolut nichts, nicht einmal in irgend einem Bewußtsein eine Erinnerung zurückbliebe. Darum richten wir überall, wo dem Einzeldasein Grenzen gezogen sind, unsere Blicke über dieses hinaus und erfreuen uns an der Hoffnung auf die Zukunft der großen sozialen Gemeinschaften, denen wir angehören, und mit denen wir an bleibenderen sittlichen Zwecken arbeiten; und wo auch diese Gemeinschaften unserem Blick entschwinden, da leben wir der Zuversicht, daß die humanen sittlichen Zwecke, in denen endlich alles Einzelne aufgeht, niemals verschwinden

werden. Solche Zuversicht ist kein Wissen, sondern ein Glauben, aber der letztere gründet sich auf jene dialektische Zersetzung der ethischen Zweckbegriffe, die jeden gegebenen sittlichen Zweck immer nur als einen nächsten, nie als einen letzten, schließlich also nur als ein Mittel zur Erreichung eines unvergänglichen Endzwecks anerkennt.

So besteht der entscheidende Grund für diese fortwährende Verschiebung der sittlichen Zwecke in der Vergänglichkeit des Einzeldaseins. Mag dieses Einzeldasein noch so reich beglückt und vollkommen sein, es ist ein Tropfen im Meer des Lebens. Was können sein Glück und sein Schmerz für die Welt bedeuten? Die christliche Ethik hat diese Nichtigkeit des Einzelglücks tief empfunden, indem sie ihm in der Verheißung einer ewigen Seligkeit die Idee eines Glückes von unendlichem Werte und von unendlicher Dauer gegenüberstellte. Aber die Ergänzung, welche die religiöse Hoffnung nur im Unendlichen sucht, ist, in freilich endlichen und darum unzulänglichen Annäherungen, dafür aber auch mit Beseitigung der dort vorhandenen egoistischen Beschränkung, schon im wirklichen Leben zu finden; und nur deshalb, weil sie es ist, trägt für uns dieses Leben die Bürgschaft einer wirklichen Unvergänglichkeit seiner letzten ethischen Zwecke in sich.

So lange die Auffassung des endlichen Daseins eine individualistische und pessimistische bleibt, ist die indische Lösung des Welträtsels vielleicht die näher liegende: das ewige Vergessen, die Vernichtung ist die sicherste Erlösung von dem Schmerz des Daseins. Eben darum aber, weil im Gebiet individueller Willensantriebe jene Ergänzung der endlichen Beschränktheit im wirklichen Leben niemals eintreten kann, ist dieselbe hier nicht in der Form subjektiver Glücksgefühle vorhanden, die als solche niemals einen allgemeinen Wert gewinnen können, sondern in Gestalt objektiver geistiger Werte, die aus dem gemeinsamen Geistesleben der Menschheit hervorgehen, um dann wieder auf das Einzelleben zurückzuwirken, nicht damit sie sich hier in eine objektiv wertlose Summe von Einzelglück verlieren, sondern damit aus der schöpferischen Kraft individuellen Geisteslebens neue objektive Werte von noch reicherem Inhalt entstehen. Wir brauchen uns nur auf den Boden historischer Beurteilung zu begeben, um sofort zu bemerken, daß diese Schätzung der sozialen sittlichen Zwecke die einzig zulässige, weil schließlich die allein wirkliche ist. Wonach bemißt sich unser sittliches Urteil über Menschen und Völker, die einer

längst entschwundenen Vergangenheit angehören, bei denen wir also am ehesten erwarten dürfen, daß die vergänglichen und scheinbaren den bleibenden und wirklichen Zwecken den Platz geräumt haben? Nicht nach dem Glück, das sie selbst genossen, auch nicht nach dem Glück, das sie ihren Zeitgenossen verschafft, sondern nach dem, was sie für die gesamte Entwicklung der Menschheit in alle Zukunft hinaus geleistet haben.

d. Die humanen Zwecke.

Daß der Einzelne, wenn er zu den höchsten Formen sittlichen Handelns sich erhebt, nicht bloß für seine Mitbürger und Mitlebenden und noch weniger für sich selbst handelt, dies ist eine Überzeugung, die sich bei der Betrachtung der erhabensten Beispiele sittlichen Wirkens unaufhaltsam aufdrängt. Auch hier wird aber die Regel gelten, daß wir die Gegenstände, die einen Begriff erläutern, so prägnant wie nur immer möglich zu wählen haben. Aus den Erscheinungen mittelmäßiger Rechtschaffenheit das Wesen des sittlichen Charakters bestimmen wollen, ist ungefähr dasselbe, als wenn man aus den verwickeltsten meteorologischen Prozessen die Gesetze der allgemeinen Mechanik zu finden suchte. Ein Sokrates oder Christus, sie haben für alle Zeiten gelebt und gehandelt; die Spuren ihrer sittlichen Taten werden nicht untergehen, so lange die Menschheit eine Geschichte hat. Zunächst freilich betätigte sich auch ihr Wirken in engeren Kreisen, und viele ihrer Handlungen richteten sich mit ihren direkten Zwecken an die unmittelbare Gegenwart. Aber in dem Größten, was sie geschaffen, durchbricht schon der direkte Zweck diese Schranken, und mittelbar gewinnen selbst die durch die nächsten Bedingungen bestimmten Handlungen als integrierende Bestandteile eines idealen Charakters eine weit über ihr unmittelbares Ziel hinausreichende Bedeutung.

Wenn es nur einer verschwindenden Zahl bevorzugter Sterblicher vergönnt ist, unmittelbar nach allgemein humanen Zwecken zu streben und sie zu erreichen, so ist dies nun aber in der Form indirekter Zwecksetzungen verschiedener Ordnung für Jeden, selbst den Niedrigsten, möglich. Das Prinzip der Heterogonie der Zwecke und das Gesetz der unbegrenzten Neuschöpfung geistiger Erzeugnisse durchdringen auch hier alles Geschehen. Die Mission, die ein Volk in der Weltgeschichte erfüllt, ist getragen von den unzähligen Teilkräften, aus denen es in den einzelnen Gebieten seines Gesamt-

lebens und seiner staatlichen Organisation sich zusammensetzt; sie ist also schließlich gebunden an individuelle Willensantriebe. Die Kleinsten wie die Größten, sie können hier das Wort des Erdgeistes auf sich anwenden:

„So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit,
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid."

Mögen die direkten Zwecke, die der Einzelne verfolgt, noch so beschränkt sein, sie überschreiten immer ihr nächstes Ziel und verlieren sich schließlich in dem unermeßlichen Strom menschlicher Geistesentwicklung.

Welches sind nun aber jene humanen Zwecke, in die alle beschränkteren sittlichen Bestrebungen einmünden? Bestehen sie etwa in einer allgemeinen, alle räumlichen und zeitlichen Existenzbedingungen des Menschen umfassenden Glückseligkeit? Oder in einem allgemeinen Fortschritt, der auch diese Glückseligkeit wieder über jedes gegebene Maß hinaus zu vergrößern sucht? Es ist klar, daß damit immer nur jene individuellen Glücksgefühle, von denen wir erkannt haben, daß sie mindestens letzte Zwecke nicht sein können, zu sittlichen Gütern erhoben würden. Solch letzte Zwecke können daher nur in der Hervorbringung geistiger Schöpfungen bestehen, an denen zwar das Einzelbewußtsein teilnimmt, deren Zweckobjekt aber nicht der Einzelne selbst, sondern der allgemeine Geist der Menschheit ist. Das Glück bleibt ein auf das subjektive Bewußtsein wirkender Nebenerfolg jener geistigen Erzeugnisse und zugleich ein den Willen zu ihrer Erstrebung anregendes Motiv. Darum kann es ein unerläßliches Mittel zur Erreichung der Zwecke, nicht aber selbst sittlicher Zweck sein. Wenn Kant lehrte, das Gute müsse ohne Neigung geschehen, der letzte Zweck des Sittlichen sei aber eine unvergängliche Glückseligkeit, so hat er Mittel und Zweck vollständig miteinander vertauscht. Der Mensch kann das Gute nur erstreben, weil es ihn beglückt; aber das Gute selbst ist kein Glücksgut, sondern ein objektives geistiges Erzeugnis, dessen ihm vorangehende und nachfolgende Rückstrahlungen in das Einzelbewußtsein ihm erst den Charakter eines Gutes im gewöhnlichen Sinne, das heißt eines Glück erzeugenden Zwecks, geben.

Fallen die humanen Zwecke des Sittlichen in den Bereich jener allgemeinen zwecksetzenden Tätigkeit des Geistes, deren Grundcharakter in ihren schöpferischen Wirkungen besteht, so wird aber auch bei der Untersuchung derselben der für alles geistige Leben

gültige Gesichtspunkt maßgebend sein, daß überall nur die erreichte Entwicklungsstufe, niemals was von ihr ausgehend die Zukunft noch hervorbringen wird, außer in Vermutungen über die nächste Fortbildung gegebener Anfänge, unserer Betrachtung zugänglich ist. Nun bestehen die erreichten sittlichen Zwecke jeweils in der gesamten geistigen Kultur der Gegenwart. Daß wir heute überhaupt von humanen Zwecken reden können, verdanken wir der verhältnismäßig noch neuen Tatsache, daß der allgemeine menschliche Geist insoweit seiner selbst bewußt wurde, als die Idee der Humanität im Sinne eines geistigen Gesamtlebens, das sich in den geschichtlichen Taten und Erzeugnissen betätigt, ihm aufgegangen ist. Hiermit ist zugleich die Erkenntnis gereift, daß die allgemeinen geistigen Erzeugnisse menschlicher Gemeinschaft die uns erreichbaren Objekte des Sittlichen sind. Da aber diese Objekte, ebenso wie das menschliche Handeln selbst, ihren Ursprung im Willen haben, und da somit das eigenste Wesen des Sittlichen unaufhörliches, nie rastendes Streben ist, so kann eine einmal erreichte sittliche Stufe niemals als bleibender Zweck betrachtet werden. Die Vergangenheit hat aufgehört, und die Gegenwart wird im nächsten Augenblick aufhören sittliches Ziel zu sein. Der letzte Zweck des sittlichen Strebens wird so zu einem idealen, in der Wirklichkeit nie erreichbaren. Doch je weiter sich der Wirkungskreis des Sittlichen gestaltet, umsomehr muß dasselbe der Grenze sich nähern, wo Wirklichkeit und Ideal jenseits der uns zugänglichen Erfahrung einander berühren. Nicht die Ethik mit ihren Begriffen, wohl aber die Religion mit ihren das Sinnliche durch übersinnliche Forderungen, die sie symbolisch gestaltet, ergänzenden Vorstellungen kann sich unterfangen, dieses Ideal als ein erreichbares vorzustellen.

In dieser religiösen Gestaltung des sittlichen Ideals kommt nun insbesondere ein Moment zum energischen Ausdruck, das für alle sittlichen Zweckgebiete Geltung besitzt, überall da aber, wo der Zweck, wie es doch für die praktische Sittlichkeit durchweg der Fall ist, dem nächsten Umkreis menschlichen Wirkens angehört, leicht zu einer Verkennung der sittlichen Aufgaben führen kann. Ein geläutertes religiöses Gefühl ist sich bewußt, daß äußere religiöse Handlungen, die in der gedankenlosen Befolgung religiöser Sittengebote oder in ebensolchen Formen des Kultus bestehen, an sich wertlos sind, daß vielmehr der ganze Wert dieser Handlungen nur in der Gesinnung liegt, die sich in ihnen betätigt, also in den Motiven, von denen sie getragen sind. Da jedoch die Handlungen

der werktätigen Sittlichkeit zweifellos einen über diese symptomatische Bedeutung hinausgehenden Wert haben, indem sie selbst dann, wenn sie aus unreinen Motiven entspringen, sittliche Wirkungen hervorbringen können, so kann hier leicht der Irrtum entstehen, die oben bezeichneten sittlichen Zwecke machten an und für sich schon den sittlichen Charakter einer Handlung aus. Wo dieser Irrtum unterbleiben sollte, da regt sich dann umgekehrt der Zweifel an der Sittlichkeit jener Zwecke, weil man der Meinung ist, ein gegebener Zweck könne nur ein sittlicher sein, wenn ihm dieses Merkmal unausbleiblich zukommt. Hier liegt dann eine Verwechslung des sittlichen Zwecks mit der sittlichen Gesinnung und Handlung vor. Die sittliche Beschaffenheit der letzteren beruht aber stets auf der Bedingung, daß Zweck und Motiv gleichzeitig als sittliche anzuerkennen sind. Dagegen kann das Motiv ein sittliches sein, ohne daß die aus ihm entspringende Handlung eine sittliche ist: dies trifft dann zu, wenn aus irgend welchen Ursachen, z. B. infolge falscher Beurteilung, der erstrebte Zweck ein sittlich zweckwidriger ist; oder es kann umgekehrt der Zweck ein sittlicher und dennoch die Tat, die ihn erstrebt, eine sittlich gleichgültige, ja eine unsittliche sein: dies geschieht, wenn der Zweck aus gleichgültigen oder unreinen Motiven erstrebt wird. Es ist begreiflich, daß dieses zur Sittlichkeit notwendige Zusammentreffen von Zweck und Motiv bei den humanen zwingender als bei den individuellen und sozialen Zwecken zu Tage tritt, weil bei diesen jenes Hinaufreichen der engeren in die weitere Lebenssphäre, die in dem Wesen der sittlichen Entwicklung begründet ist, von vornherein einen gegebenen Zweck nicht als den letzten und endgültigen erscheinen läßt. Mit den humanen Zwecken ist dies anders. Jenseits ihrer gibt es nichts, was der Mensch überhaupt erstreben könnte. Eben deshalb kann aber auch alles sittliche Streben, das als solches auf äußere Wirkungen gerichtet sein muß, nur in jenen Erzeugnissen geistigen Schaffens seinen letzten objektiven Zweck haben. Die Tatsache, daß dieser Zweck kein fest zu begrenzender ist, sondern über jedes erreichte Ziel hinaus auf weitere und höhere Ziele geht, kommt in der religiösen Anschauung darin zum Ausdruck, daß sie den letzten Zweck des sittlichen Strebens als einen übersinnlichen auffaßt, der aber doch auch für sie einen sittlichen Wert erst dadurch gewinnt, daß sich nach ihm die Motive und Zwecke des alltäglichen Handelns bestimmen sollen. Es bezeichnet nur eine unvollkommene und in ihrem tiefsten Grunde selbst unsittliche Gestaltung

dieses religiösen Gedankens der übersinnlichen letzten Zwecke aller Sittlichkeit, wenn, wie es in der religiösen Anwendung der Vergeltungsidee und in deren philosophischem Spiegelbild, dem theologischen Utilitarismus, geschieht, ein jenseits zu genießendes Glück gleichzeitig zum Zweck und Motiv des sittlichen Handelns gemacht wird.

Wie die individuellen auf die sozialen, diese auf die humanen Zwecke zurückweisen, so wiederholt sich demnach bei den letzteren abermals diese Forderung nach einer Ergänzung, da hier, wo kein höheres Zweckgebiet das niedrigere in sich aufnimmt, der Zweck auf das Motiv als seine unerläßliche ethische Ergänzung hinüberweist. Auch die höchsten humanen Zwecke werden immer erst dann zu sittlichen Aufgaben, wenn die Beweggründe, aus denen sie erstrebt werden, der nachher zu betrachtenden Stufenreihe sittlicher Motive angehören. Aus dieser Bedingung der Harmonie zwischen Zweck und Motiv entspringen zwei wichtige Folgerungen. Erstens sind aus dem Gebiet sittlicher Zwecke von vornherein alle die auszuscheiden, für die eine solche Harmonie deshalb unmöglich ist, weil sie mit sittlichen Motiven unvereinbar sind. Darum gibt es auch in der Sphäre jener Tätigkeiten, denen die humanen sittlichen Zwecke angehören, wie in Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Kultur, nicht bloß sittlich indifferente, sondern selbst unsittliche Zwecke. Zweitens ist auch dann, wenn sittliche Ziele erstrebt werden, zwischen der Wertschätzung des Erfolgs der Handlung und der Wertschätzung der Handlung selbst zu unterscheiden. Der erste ist von inneren und äußeren Bedingungen abhängig, die zum Teil mit dem sittlichen Charakter der handelnden Persönlichkeit gar nichts zu tun haben. Die sittliche Handlung als solche aber ist nur von der sittlichen Gesinnung abhängig, und hier kann daher im bescheidenen Umkreis täglicher Pflichterfüllung ein höherer sittlicher Wert zu Tage treten, als in den glänzenden äußeren Erfolgen, deren Erringung durch unreine Motive getrübt ist. Sicherlich liegt die größte Ungerechtigkeit darin, daß so leicht die Schätzung des Erfolgs auf die Schätzung des Handelnden selbst übertragen wird. Aber die ausgleichende Gerechtigkeit, nach der darum hier unser sittliches Gefühl verlangt, liegt vollauf in der Befriedigung eines der treuen Pflichterfüllung in dem ihm zugewiesenen Lebenskreise hingegebenen Strebens. Dieses Glück eines guten Gewissens, das allen äußeren Glücksgütern überlegen ist, bringt es als seine notwendige Wirkung mit sich, daß sich der wahrhaft sittliche Mensch

in der Lebenslage, in die ihn das Schicksal gestellt hat, derart befriedigt fühlt, daß er mit keinem andern Menschen tauschen möchte. Die Tatsache, daß dieses alle äußeren Unterschiede der Glücksgüter und Berufsstellungen ausgleichende Selbstgefühl auch in den bescheidensten Lebenslagen vorkommt, ist vielleicht die überzeugendste Bestätigung des Satzes, daß in der unendlichen Summe der Teilkräfte, die sich zur Erfüllung der humanen Lebensaufgaben vereinigen, der sittliche Wert jeder einzelnen nicht nach den von zufälligen Bedingungen abhängigen Erfolgen, sondern nach jener sittlichen Energie zu bemessen ist, die in der Reinheit der Gesinnung und in der die Widerstände überwindenden Macht der sittlichen Motive zu Tage tritt. Das Ganze der sittlichen Welt bedarf der Vielheit der Begabungen, der Mannigfaltigkeit der Lebensstellungen. An den höheren humanen Lebensaufgaben können nur wenige, an den höchsten vielleicht in vielen Jahrhunderten nur da und dort ein Einzelner direkt arbeiten. Aber die über ungezählte Abstufungen sich erstreckende indirekte Mitarbeit an denselben ist nicht minder unerläßlich, und so bildet denn die Möglichkeit jener inneren Wertausgleichung nur die notwendige Kehrseite dieser äußeren Ergänzung. Freilich ist der Zustand der Menschheit niemals noch ein solcher gewesen, daß diese Ausgleichung und Ergänzung widerstandslos ihre Wirkungen entfalten können. Vielmehr zeigt es sich hier, daß jenes Gesetz der sittlichen Entwicklung, wonach deren letzte Zwecke unaufhörlich erstrebt, aber niemals völlig erreicht werden, auf die Triebkräfte des sittlichen Lebens selber übergreift. Auch jene harmonische Ergänzung der letzteren bleibt ein Ideal, dem der Einzelne durch innere und äußere sittliche Arbeit, die Gemeinschaft durch die Herstellung eines sozialen Zustandes, der jedem Einzelnen die sittliche Mitarbeit möglich macht, nur allmählich sich nähern kann.

So erweist sich das ethische Ideal als der letzte, die fortschreitende Annäherung an dasselbe als der nächste Zweck der humanen Sittlichkeit. Die engeren Lebensgebiete, die individuelle und soziale Vervollkommnung, gehen in diesem letzten und höchsten auf. Die Vervollkommnung bleibt so lange ein bloßer Scheinbegriff, als sie im Sinne des Eudämonismus und Utilitarismus in die Vermehrung der durch sinnliche und intellektuelle Genüsse zu erreichenden Glückseligkeit verlegt wird. Denn hier bleibt immer die Glückseligkeit selbst der eigentliche und letzte Zweck. Eine selbständige Bedeutung gewinnt die Idee der Vervollkommnung erst dann, wenn der letzte sittliche Zweck als ein idealer, nur in Annäherungen zu erreichender anerkannt wird. Zugleich verliert aber dann die Glückseligkeit ihre ethische Bedeutung: sie ist nicht mehr Selbstzweck, sondern Nebeneffekt und zugleich Hilfsmittel des sittlichen Strebens. Für das ethische Ideal bleiben, da es im Unendlichen liegt, nur zwei indirekte Bestimmungen möglich. Die erste, positive besteht darin, daß die Entwicklung aller menschlichen Geisteskräfte, ihrer individuellen, sozialen und humanen Betätigungen über jedes erreichte Ziel hinaus ins Unbegrenzte fortgesetzt werden soll. Die zweite, negative liegt darin, daß die Hemmungen, welche diese Entwicklung erfährt, in fortschreitendem Maße vermindert werden. Diese Hemmungen entspringen aber aus Willenshandlungen, die, vom Standpunkte des sittlichen Zweckes betrachtet, allgemein als die sittlich zweckwidrigen bezeichnet werden können.

e. Das sittlich Zweckwidrige.

Das Zweckwidrige im sittlichen Leben hat zwei Quellen: die sittliche Schwäche und die sittliche Bosheit. Die erste beruht auf Willensschwäche, die zweite auf verkehrter Willensrichtung. Jene führt zu dem Zweckwidrigen in negativer Form, der Unterlassung des Guten, diese zum Zweckwidrigen in positiver Form, der Erzeugung des Schlechten. Wer einen Nebenmenschen, den er retten könnte, umkommen läßt, weil er Gefahr oder Ungemach für sich selbst fürchtet, handelt sittlich schwach; wer einem andern nachstellt, weil dieser dem eigenen Vorteil im Wege steht, handelt schlecht. Hier führt der Begriff des Schlechten unmittelbar auf das Gebiet der unten zu erörternden unsittlichen Motive. Die sittliche Schwäche, als bloßer Mangel sittlicher Zwecke, liegt in der häufigsten und entschuldbarsten Form dann vor, wenn ein Mensch nicht seine volle geistige Kraft an die Ausbildung seiner eigenen sittlichen Fähigkeiten setzt; in der schwersten, wenn er den direkten sozialen und humanen Forderungen aus Indolenz den Gehorsam verweigert. Hier berührt sich die Schwäche eng mit der Schlechtigkeit, und sie führt oft genug durch die fortwirkenden Folgen des Tuns in sie über.

Beiden Formen des sittlich Zweckwidrigen entsprechen verschiedene Arten der Beurteilung: die Nichtbilligung und die Mißbilligung. Bei beiden ist der Widerstreit der Handlungen

gegen die vier imperativen Motive des Gewissens für das Urteil maßgebend. Unter diesen nehmen die Motive des Zwangs wieder den niedersten Rang ein. Gleichwohl sind sie diejenigen, die im gewöhnlichen Leben fast ausschließlich unser Urteil leiten, und die hierzu auch umsomehr ausreichen, in je höherem Maße Sitte und Recht den Forderungen genügen, welche die beiden imperativen Motive der Freiheit für die äußeren Bedingungen des Zusammenlebens mit sich führen. Auch hier überschreitet der Erfolg überall sein nächstes Ziel. Für die ungeheure Mehrzahl der Menschen reicht es aus, wenn sie Recht und Sitte zum Richtmaß ihres Handelns nehmen; und im einzelnen Fall, wo die Erfordernisse des praktischen Lebens für die Erwägung der tieferen Gründe des Sittlichen keinen Raum lassen, bewahren jene überall ihren Wert als unmittelbar bereitliegende Vorschriften, in denen sich die gesamte hinter uns liegende sittliche Entwicklung zu sicher wirkenden Triebkräften verdichtet hat. Nur in entscheidenden Lebenslagen, oder wenn der Konflikt der Pflichten die Berufung auf die Imperative des Zwangs unsicher macht, muß das Moment der dauernden Befriedigung, oder, wenn auch dieses versagt, die Vorstellung des Ideals die Wahl der Zwecke entscheiden. Glücklicherweise sind diese Lebenslagen seltene, und da es für die ethische Entwicklung überhaupt vor allem auf den Gesamtwillen ankommt, so genügt es, wenn die führenden Geister, die diesem seine Richtung geben, sich der höheren Imperative bewußt bleiben. Durch sie gewinnen dann wieder Sitte und Rechtsordnung jeweils diejenige Gestaltung, in der sie jedem individuellen Streben die Richtung auf die vollkommeneren sittlichen Zwecke anweisen.

Dennoch fehlt auch diesem Streben nicht ganz die Lenkung durch die Imperative der Freiheit. Sie gehen in dasselbe in Gestalt jener religiösen Anschauungen über das Übersinnliche ein, die selbst wiederum auf das innigste mit den Imperativen des Zwangs verschmelzen. So ist es denn auch die religiöse Anschauung, die den wahren Grund der Verurteilung unsittlicher Zwecke in der ihr eigentümlichen Form andeutet, indem sie den Schuldigen der ewigen Seligkeit verlustig erklärt. Sie wandelt damit den objektiven in einen subjektiven Erfolg um: der Verbrecher hat das objektive sittliche Ideal verneint, darum wird ihm selbst die Erreichung eines subjektiven Ideals aberkannt. Wie die einzelne sittliche Handlung ins Unbegrenzte fortgesetzt auf das ethische Ideal abzielt, so die unsittliche auf die Vernichtung desselben. Hierin liegt zugleich der

entscheidende Grund für jenen unbedingten Primat des Gesamtwillens über den Einzelwillen, der sich überall in der Rechtsordnung, am allermeisten aber in dem Recht der Strafe betätigt. Die bloße Gewohnheit des Zwangs mag hinreichen, um den Einzelnen vor Fehltritten zu bewahren; aber sie würde die Existenz des Zwangs selber nimmermehr rechtfertigen.

2. Die sittlichen Motive.

a. Die drei Hauptformen sittlicher Motive.

Vermöge der Natur des Willens sind es die Gefühlselemente des Bewußtseins, denen bei der Kausalität der Handlungen die entscheidende Bedeutung zukommt. Jeder Willensvorgang ist ein Gefühlsverlauf, der in Verbindung mit den in ihn eingehenden Vorstellungen die Motive des Willens hervorbringt. Besondere Gefühlsmotive, die andern, etwa reinen Vorstellungsmotiven gegenübergestellt werden könnten, gibt es daher nicht: der Mensch handelt nicht das eine Mal nach unmittelbarem Gefühl, ein anderes Mal nach Reflexionen, sondern immer nach Gefühlen. Sie sind gemäß der früher (S. 38) eingeführten Unterscheidung die Triebfedern; die begleitenden Vorstellungen, indem sie dem Wollen gewisse, die Willensrichtung näher bestimmende Ziele setzen, sind die Beweggründe des Wollens. Nun können aber jene Gefühle, die als Triebfedern wirken, entweder an einzelne Wahrnehmungen gebunden sein — in welchem Falle man gewöhnlich vorzugsweise von Gefühlsmotiven zu reden pflegt — oder sie können aus verstandesmäßig verketteten Vorstellungen hervorgehen, die sich auf die näheren oder entfernteren empirischen Zwecke der Handlungen beziehen, oder sie können endlich aus den letzten, in der unmittelbaren Erfahrung immer nur in entfernten Annäherungen gegebenen idealen Zwecken des sittlichen Strebens entspringen. Die Vorstellungen solcher idealer Zwecke bezeichnen wir als Ideen, die Eigenschaft des menschlichen Geistes, durch sein alle empirischen Schranken überschreitendes Streben Ideen hervorzubringen, als Vernunft. Daß man bei diesen Bezeichnungen nicht an psychologische Vermögensbegriffe zu denken hat, bedarf wohl nach dem früher Erörterten nicht erst der besonderen Hervorhebung. Wahrnehmung, Verstand und Vernunft bilden für uns einen einzigen, stetigen Zusammenhang geistiger Funktionen, deren Erzeugnisse aber freilich

jeweils von der Stufe ihrer Entwicklung abhängen, so daß eben dadurch solche, mindestens die Hauptstufen charakterisierende Bezeichnungen nahegelegt werden.

Hiernach unterscheiden wir Wahrnehmungsmotive, Verstandesmotive und Vernunftmotive. Nach der hier zu Grunde liegenden Anschauung entsteht aber die Vernunftidee in einer völlig analogen Weise im Gebiet der Willenstätigkeit, wie etwa innerhalb der äußeren Naturanschauung die Ideen der Unendlichkeit des Raumes, der Zeit und der Kausalität, die mit demselben Rechte als Vernunftideen bezeichnet werden können, obgleich sie nicht nur der sinnlichen Wahrnehmung bedürfen, sondern in dieser bereits die Bedingungen ihrer Entstehung vorfinden. Ebensowenig wie diese Ideen sind uns die letzten Zwecke der Willenstätigkeit jemals in irgend einer Erfahrung wirklich gegeben. Doch wie wir uns keine Grenze des Raumes, keinen Stillstand der Zeit und keinen Anfang ursächlicher Bedingungen zu denken vermögen, ebenso bleibt die Vollendung der Willenszwecke ein letztes, in der Erfahrung nie zu verwirklichendes Postulat.

b. Die Wahrnehmungsmotive.

Die unmittelbare Wahrnehmung ist die nächste Lenkerin unseres Willens. An die Wahrnehmung knüpfen sich aber sofort durch Assimilation und Komplikation weitere Vorstellungen, welche die in der Anschauung gegebenen Erscheinungen mit vorangegangenen Ereignissen, sowie mit solchen verbinden, die vermöge der gegebenen Assoziationsbedingungen in der Zukunft erwartet werden. Alle diese Vorstellungen zusammen wirken als Wahrnehmungsmotive. So erweckt der Anblick eines Menschen in Lebensgefahr in uns ein zumeist blasseres Bild der die gefährliche Lage herbeiführenden, ein lebendigeres der demnächst zu erwartenden Ereignisse; und diese ganze zu einer Totalwirkung vereinigte Folge von Vorstellungen regt Affekte an, die als starke Willensmotive unser Handeln bestimmen können.

Die zwei Grundgefühle, die sich in dieser Weise fortwährend als Motive betätigen, sind das Selbstgefühl und das Mitgefühl. Unter ihnen ist das erstere unmittelbar an das Selbstbewußtsein und an die mit demselben verwachsene Vorstellung der eigenen Persönlichkeit gebunden. In der Vorstellung des Ich haben sich aber im Gefolge der sittlichen Entwicklung allmählich zahlreiche

Vorstellungsreihen verdichtet, die sogar verwickelten Eindrücken gegenüber Wahrnehmungsmotive entstehen lassen, die dem Willen eine der augenblicklichen Lage angemessene Richtung geben. So können Handlungen als einfache Reaktionen des Selbstbewußtseins auftreten, die doch den Charakter ethischer Zweckmäßigkeit in so hohem Maße an sich tragen, daß die Reflexion an ihnen nichts zu verbessern vermöchte. Ja oft genug kann es geschehen, daß eine nachträgliche Erwägung den sichern Takt des ursprünglichen Willensimpulses fälscht; denn die Reflexion verfügt zumeist nur über Momente, die der nächstliegenden individuellen Lebenserfahrung angehören, während der unmittelbare Wahrnehmungsinstinkt eine unübersehbare Reihe einst wirksam gewesener Einzelimpulse assimilativ zu einer einheitlichen Wirkung zusammenfaßt. Die Übung und die Festigung des Charakters verleihen dann dieser völlig unreflektierten Wirksamkeit des Selbstgefühls eine immer größer werdende Sicherheit. Ohne Überlegung richtig zu handeln, ist darum schließlich das hauptsächlichste Merkmal der sittlichen Reife, wenigstens in allen den Fällen, in denen nicht gerade ein Konflikt der Pflichten die Entscheidung erschwert. Unsere Berufspflicht zu tun, das gegebene Wort zu halten, die Wahrheit zu sagen, das sind Antriebe, die in jedem, der nicht sittlich verkommen ist, als unmittelbare Reaktionen des Selbstgefühls wirksam werden, wenn sie auch vielleicht nicht in jedem Augenblick dem Widerstreit anderer Motive standhalten können. Je vollkommener aber sich der Charakter entwickelt hat, ein umso reicherer Schatz einstiger Verstandes- und Vernunftmotive hat sich im Selbstbewußtsein zu Wahrnehmungstrieben verdichtet, und umso größer wird die Sicherheit, mit der die geeigneten Lebenseindrücke die entsprechenden Handlungen auslösen. Während also ein Sittengesetz, welches das Gute ohne Neigung, das heißt ohne Motive, zu tun fordert, mehr verlangt, als geleistet werden kann, ist es im Gegenteil das echte Kennzeichen des reifen Charakters, daß er das Sittliche ohne Überlegung, aus reiner Neigung vollbringt.

Das Selbstgefühl wird ergänzt durch das Mitgefühl. Eben diese unerläßliche Ergänzung ist es wohl, die jenen falschen Erklärungen Vorschub geleistet hat, welche dasselbe entweder durch eine Reflexion oder durch eine mittels der Assoziation entstehende Übertragung aus dem Selbstgefühl abzuleiten suchen. Schon die oberste Prämisse dieser Erklärungen, wonach das Mitgefühl später sein soll als das Selbstgefühl, wird in keiner Erfahrung bestätigt. Wie

Wollens. Freilich können auch sie immer nur durch das Medium der mit ihnen unlösbar verbundenen Gefühle oder Triebfedern wirksam werden.

Die Zwecke, welche die verständige Überlegung dem Wollen als erstrebenswert darbietet, zerfallen dann wieder in zwei große Zweckgebiete: das eine umfaßt die auf Förderung des eigenen Selbst gerichteten Lebenszwecke; das andere diejenigen, die dem Vorteil der Nebenmenschen oder der sozialen Gemeinschaft dienen. Die Grundformen der Gefühle, die diesen beiderlei Zweckvorstellungen entsprechen, sind die eigennützigen und die gemeinnützigen Triebe. Sie sind zusammengesetztere Formen des Selbst- und des Mitgefühls; aber sie unterscheiden sich schon darin von jenen Gefühlselementen der Wahrnehmungsmotive, daß ihnen das sittliche Urteil ohne weiteres einen sehr verschiedenen Wert beimißt. Während das Selbst- und das Mitgefühl einander gleichberechtigt gegenüberstehen, so daß der sittliche Charakter sie in ein harmonisches Gleichgewicht zu bringen strebt, wird der eigennützige Trieb sofort als der minderwertige, der gemeinnützige als der höherwertige anerkannt, und im Fall des Konfliktes zwischen beiden wird daher dem letzteren der unbedingte Vorzug eingeräumt.

Zwei Momente, ein subjektives und ein objektives, begründen diesen Unterschied. Einerseits ist die Selbstschätzung ein wesentliches Erfordernis des sittlichen Charakters; sie ist aber kein Erzeugnis der Reflexion, sondern stets eine unmittelbare Betätigung des Selbstbewußtseins gegenüber äußeren Eindrücken. Anderseits bezieht sich das Mitgefühl, da es ebenfalls diese Eigenschaft unmittelbarer Wirksamkeit hat, immer nur auf einzelne ethische Subjekte, der gemeinnützige Trieb auf ein Ganzes, das, nicht nur weil es viele Einzelne umfaßt, sondern auch weil es an sich in der sittlichen Entwicklung dauerndere Erfolge schafft, als ethischer Zweck überlegen bleibt. Die Erkenntnis allgemeiner Zwecke setzt aber eine Reflexion voraus, die sich über die Bedeutung des Ganzen und ihr Verhältnis zum Einzelnen Rechenschaft ablegt. Nur vermittelst dieser Reflexion wird daher der Gesamtwille selbstbewußt tätig im Einzelwillen. Aus Anlaß der unmittelbaren Wahrnehmung kann dies immer erst dadurch geschehen, daß infolge der Charakterentwicklung die Verstandes- sich zu Wahrnehmungsmotiven verdichtet haben. Übrigens ist auch der eigennützige Trieb, obgleich unbedingt minderwertig, doch in dem hier gemeinten Sinne keineswegs unsittlich. Denn es ist dabei ganz und gar von jener niedrigeren Bedeutung abzusehen, die infolge der Neigung der Sprache einmal vorhandene Gegensätze zu verschärfen das Wort „Eigennutz“ angenommen hat. An und für sich umfaßt ja das eigennützige Streben nicht bloß die Förderung des eigenen Glücks, die ethisch immer nur als Hilfsmittel oder Nebenerfolg, nie als Selbstzweck in Betracht kommt, sondern vor allem auch die eigene intellektuelle Ausbildung und Vervollkommnung. In diesem höheren Sinne ist aber der Eigennutz nicht nur natürlich sondern auch sittlich, weil er das unerläßliche Hilfsmittel für die allen weiteren ethischen Zwecken dienende Charakterbildung ist. Die Selbstlosigkeit des Faulen und Ignoranten ist keine Tugend. Unsittlich wird jener höhere Eigennutz erst in dem Augenblick, wo er im Konflikt mit den gemeinnützigen Trieben die Herrschaft behauptet. So spiegelt sich in dieser unbedingten Bevorzugung der gemeinnützigen Motive jene Dialektik der sittlichen Zwecke, durch die der individuelle stets in einem Gesamtzweck aufgehoben wird, dem er dient, so daß schließlich das Einzelne überhaupt nur zu einem Mittel im Dienste der allgemeinen Zwecke wird.

Die Feststellung des Primats der gemeinnützigen Triebe ist nun im Gebiete der Verstandesmotive umso wichtiger, als sie es gerade sind, innerhalb deren sich der Kampf des Ich mit den Interessen der Nebenmenschen hauptsächlich betätigt. Die Wahrnehmungsmotive gehen diesem Kampfe voraus: der natürliche Instinkt handelt nach den unmittelbaren Impulsen des Selbst- und des Mitgefühls; ein etwaiger Konflikt beider wird hier zumeist schnell durch die überwiegende Stärke des einen Motivs entschieden, und das intensivere Motiv pflegt vermöge der glücklichen Übereinstimmung von Naturanlagen und äußeren Naturbedingungen nicht selten den Streit auch im ethischen Sinne befriedigend zu lösen. Die Vernunftmotive dagegen liegen jenseits des Kampfes der Interessen. Indem bei ihnen weder die nächsten, noch die entfernteren, sondern die letzten Zwecke des Sittlichen in Triebe sich umwandeln, können zwar noch Zweifel und Irrtum über die zu wählenden Mittel vorkommen, aber ein Streit über die zu bevorzugenden Zwecke selber ist nicht mehr möglich. So bleiben denn die Verstandesmotive der eigentliche Tummelplatz des Streites der Motive. Der Egoismus, fortwährend zurückgeschlagen durch die ihm sittlich überlegenen gemeinnützigen Triebe, beginnt immer wieder von neuem sein Werk. Zeitweise scheint er ganz die Herrschaft an sich zu reißen, so daß nur das Gleichgewicht der Einzelinteressen der schrankenlosen Selbst-

sucht Grenzen setzt. Die einseitige Betrachtung der verstandesmäßigen Sittlichkeit konnte daher wohl den in der Geschichte der Ethik so oft hervorgetretenen Gedanken erwecken, gemeinnützige Triebe seien selbst eine durch den Egoismus erfundene Einschränkung eigennütziger Bestrebungen. Hätte man sich damit begnügt, hervorzuheben, daß der Egoismus nicht bloß, wie es zunächst scheint, dem Gemeinwohl im Wege steht, sondern nicht selten auch da den allgemeinen Zwecken dient, wo er nur dem Individuum zu dienen glaubt, so würde hiergegen nichts einzuwenden sein. Die gemeinnützigen Erfolge selbstsüchtiger Klugheit, deren unsere im Wettbewerb der Interessen so Erstaunliches leistende Zeit vielleicht mehr aufzuweisen hat als irgend eine frühere, sind aber wiederum nur Beispiele der auf sittlichem Gebiet überall wirksamen Heterogonie der Zwecke.

Auch würden diese ihren Ursachen ungleichartigen Wirkungen in diesem Fall schwerlich entstehen können, ohne daß letztere auch selbständig und durch Ursachen, die ihnen adäquat sind, zur Wirkung gelangten. So reichen denn, wie die Erfahrung lehrt, jene heteronomen Wirkungen zwar aus, um ein einmal bestehendes Gleichgewicht der Kräfte aufrechtzuerhalten, oder um die direkt auf das Gemeinwohl gerichteten Triebe zu unterstützen. Wie es aber um den sittlichen Fortschritt steht, wenn der Egoismus allein das Wort führt, davon geben uns die Erscheinungen des allgemeinen Sittenverfalls, deren die Geschichte einige kennt, abschreckende Beispiele. Wo Pflichttreue im Beruf, Zuverlässigkeit im Verkehr, Aufopferung für den Staat jemals auf jenes Minimum herabgedrückt werden, das ungefähr durch die Berechnung des Eigennutzes gefordert ist, da muß das Gemeinwesen rettungslos dem Untergang verfallen. Freilich wird damit das Glück des Einzelnen gleichfalls zerstört. Aber was kümmern, wo der Egoismus allein herrscht, den Lebenden die kommenden Geschlechter? Das „après nous le déluge“ gilt hier so lange, bis den, der das Wort im Munde führt, selber die Flut mit fortreißt.

Immerhin läßt sich wohl nicht leugnen, daß im Gebiet der Verstandesmotive der Eigennutz wenigstens insofern die Herrschaft führt, als die Gemeininteressen zumeist erst durch ihre Verbindung mit Einzelinteressen gesichert werden. Doch gerade das ist innerhalb des verstandesmäßigen Tuns selbst wieder ein mächtiges Triebwerk, das dem Eigennutz fortwährend entgegenwirkt. Der Beamte, der dem Staate dient, übt seine Pflicht zunächst

vielleicht nur, weil er darin seinen eigenen Vorteil findet; der Industrielle, der durch die technische Verwertung einer nützlichen Erfindung das Gemeinwohl fördert, mag zunächst bloß sein persönliches Interesse im Auge haben; aber jener wie dieser können schließlich den allgemeinen Erfolgen ihrer Tätigkeit ihr Auge nicht verschließen, und so wird ihnen der erreichte Zweck zuerst zum mitwirkenden und endlich zum herrschenden Motiv. Diese Entstehung gemeinnütziger Triebe wird dann noch wesentlich dadurch gefördert, daß die niedrigeren wie die höheren Motivformen, die Wahrnehmungs- und die Vernunfttriebe, beide in gleichem Sinne wirksam werden. Insbesondere ist es hier von großer Wichtigkeit, daß jene Antriebe des Selbst- und des Mitgefühls, welche die unmittelbare Wahrnehmung begleiten, bereits ein gewisses Gleichgewicht egoistischer und selbstloser Neigungen der ursprünglichen Naturanlage des Menschen mitgeben, so daß, wenn im Gebiet verstandesmäßiger Reflexion das eigennützige Interesse allzulaut seine Stimme erhebt, das natürliche, völlig reflexionslose Gefühl solche Ausschreitungen wieder gut zu machen sucht.

Doch so wichtig derartige Korrekturen instinktiver Art für die individuelle Entwicklung auch sein mögen, in den Verstandesmotiven selbst liegen doch vermöge der umfassenderen Zwecke, auf die sie gerichtet sind, an sich stärkere Antriebe selbstlosen Handelns als in der unmittelbaren Wahrnehmung. Denn während die letztere immer nur die individuelle Lebensführung und den persönlichen Verkehr der Einzelnen untereinander bestimmen kann, bilden die Verstandestriebe die Quellen aller der willkürlichen Handlungen, durch die sich die Gemeinschaft eine auf das Verhältnis gegenseitiger Rechte und Pflichten gegründete Organisation gibt. Der Gesamtwille, in dem individuellen Lebensverkehr nur triebartig sich äußernd, gelangt daher erst innerhalb dieser überall von der Reflexion durchsetzten sozialen Gestaltungen zu bewußterer Geltung. Dabei ist jedoch bei jener Reflexion wiederum das Freiheitsbedürfnis des Einzelwillens der vor allem zum Bewußtsein erhobene Zweck, während die darüber hinausliegenden Gesamtzwecke, da sie bereits in das Gebiet der Vernunftmotive hinüberreichen, mehr instinktiv gewollt als klar erstrebt werden. Dies spiegelt sich deutlich in der Tatsache, daß hier überall die Praxis idealer zu sein pflegt als die fast allein von der Erwägung des individuellen Interesses geleitete juristische Theorie. Die letztere begründet die politischen und sozialen Institutionen zumeist aus ihrer Zweckmäßigkeit für die Einzelnen. Aber die Aufopferung, deren

der Einzelne selbst für Staats- und Gesellschaftszwecke fähig ist, und die sogar von ihm verlangt wird, ist aus solchen Gründen individueller Zweckmäßigkeit weder zu erklären noch zu rechtfertigen. Die Pflichttreue des Beamten, der für das gemeine Beste die Sicherheit seiner Privatexistenz dahingibt, des Soldaten, der für den Staat, dem er angehört, sein Leben opfert, würden aus Gesichtspunkten des Einzelinteresses nicht abzuleiten sein, wenn nicht hier überall hinter den Verstandesmotiven die Vernunftidee stünde, daß die nächsten materiellen und intellektuellen Zwecke des Gemeinwesens einem idealen Zweck von absolutem Werte dienen, gegenüber dem der Wert des Einzeldaseins verschwindet.

d. Die Vernunftmotive.

Als Vernunftmotive des sittlichen Handelns bezeichnen wir alle Beweggründe, die aus der Vorstellung der idealen Bestimmung des Menschen entspringen. Es liegt in der Natur dieser Vorstellung, daß sie immer nur in Annäherungen im Bewußtsein verwirklicht werden kann. Denn sie ist eine Vorausnahme, die nicht bloß über jede gegebene, sondern auch über jede denkbare Grenze hinausstrebt, und die also ebensowenig wie die Vorstellung einer unendlichen Zeit oder eines unendlichen Raumes in einem fertigen Bilde jemals möglich ist. Eben insofern ist sie eine Idee und keine eigentliche Vorstellung. Unmittelbar im Bewußtsein kann immer nur eine Vorstellung der Richtung enthalten sein, in der in einem gegebenen Moment das sittliche Leben verlaufen muß, damit es seiner idealen Bestimmung entgegenführe. Dies aber ist wieder nur dann möglich, wenn in den Wahrnehmungs- und Verstandesmotiven schon jene Richtung angelegt ist, und daher nur die Einsicht in die tieferen Gründe dieser Motive hinzukommen muß, um sie zu Vernunftmotiven zu erheben.

Alle Wahrnehmungstriebe beruhen nun, wie oben bemerkt, auf dem Wechselverhältnis von Selbst- und Mitgefühl, wobei das letztere nicht als ein übertragenes, sondern eher als ein erweitertes Selbstgefühl zu betrachten ist: denn es besteht in dem Gefühl unmittelbarer Einheit des Individualwillens mit einem Gesamtwillen, der, anfangs auf die engeren Kreise der Stammes- und Volksgenossen beschränkt, allmählich in dem Maße, als die allgemein humanen Zwecke in den Vordergrund treten, ohne bestimmte Grenzen räumlich über die Unendlichkeit aller Wesen mit

gleichartigem Bewußtsein, und zuletzt zeitlich über die Unendlichkeit aller künftigen Bewußtseinszustände dieser Wesen sich ausbreitet. Jedes Handeln, wenn auch in der Gegenwart sich betätigend, ist auf die Zukunft gerichtet und geht so in die unbegrenzte Kausalreihe zukünftiger Willensentwicklungen über. Alle Wahrnehmungsmotive ordnen sich daher jener doppelten Unendlichkeit unter, sowenig davon auch dem Handelnden selbst eine deutliche Vorstellung beiwohnen mag. Gerade hier kommt jedoch eine charakteristische Eigenschaft des Gefühls zur Geltung. Nie existiert das Gefühl ohne Vorstellung. Aber da es nicht die unmittelbare objektive Bedeutung der letzteren, sondern ihre Wirkung auf das Bewußtsein ausdrückt, so können in ihm Beziehungen der Vorstellung zur Mitwirkung kommen, die über den nächsten Inhalt derselben weit hinausreichen, und über die erst eine Überlegung, die der letzten Kausalität der Motive nachgeht, Rechenschaft zu geben vermag. Der Lebensretter, der mit eigener Gefahr ein fremdes Kind den Flammen entreißt, sieht vielleicht in dem Augenblick der Tat nichts vor sich als den unmittelbaren, ganz sein Bewußtsein fesselnden Eindruck. Zum Inhalt dieser Vorstellung steht aber der Affekt, der ihn zur Handlung fortreißt, in gar keinem Verhältnis. Jenes Einsetzen der eigenen für die fremde Persönlichkeit ist daher nur begreiflich aus einem Gefühl der Einheit des eigenen Ich mit dem andern, welches im entscheidenden Moment die rettende Tat ebenso unmittelbar erzwingt, als handelte es sich um das eigene Leben. Diese Vorstellung der Einheit, die hier nur in der Form des Gefühls zum Bewußtsein kommt, bildet aber bloß ein einzelnes zufälliges Glied in einer unendlichen Kette von Einheitsbeziehungen, die das einzelne Ich mit dem geistigen Sein der Menschheit verbindet. Hieraus allein wird zugleich der beglückende Gefühlseffekt begreiflich, der solche Handlungen begleitet. Die Ableitung aus der Empfänglichkeit für Ehre, Gewinn, Gegendienste u. s. w. macht ihn weder verständlich, noch entspricht sie der tatsächlichen Beobachtung, wenn auch gewiß nicht geleugnet werden soll, daß in der ungeheuren Verwicklung menschlicher Motive auch solche eigennützige Komponenten gelegentlich mitwirken können.

Ähnliche Erwägungen bieten sich bei den Verstandesmotiven. Daß bei ihnen die eigennützigen hinter den gemeinnützigen Trieben in unserer Wertschätzung unbedingt zurücktreten, erscheint als Resultat bloßer Interessenerwägung unbegreiflich. Denn die Maxime, daß jeder seinem eigenen Interesse am besten dient, wenn er das

Gemeinwohl fördert, ist als allgemeingültige Formel von zweifelhafter Wahrheit und als Gefühlsmotiv unbrauchbar. Mindestens kann sie als letzteres erst zur Geltung kommen, nachdem die Unterordnung des Einzelwillens unter den Gesamtwillen eingetreten ist und Wirkungen geäußert hat, auf die jene empirische Maxime sich gründen läßt. Auch hier entspringt daher aus dem Bewußtsein der unmittelbaren Einheit des Einzelwillens mit dem Gesamtwillen jenes beglückende Gefühl gemeinnütziger Tätigkeit, welches dann teils durch die Affekte, die an die Überwindung des Eigennutzes geknüpft sind, teils durch die äußeren Erfolge selbstloser Handlungen, unter denen immerhin auch hier Ansehen und Einfluß eine Rolle spielen mögen, verstärkt wird.

Sind auf diese Weise die Wahrnehmungs- und die Verstandesmotive indirekt, vermöge der Antizipationen des Gefühls, immer auch bis zu einem gewissen Grade schon Vernunftmotive, so gehen die letzteren im eigentlichen Sinne aber dann erst aus jenen hervor, wenn der unmittelbare Zusammenhang aller Einzelhandlungen mit der Unendlichkeit der sittlichen Welt und die Einsicht, daß der individuelle Wille der Idee dieses Zusammenhangs entsprechen soll, zum klar bewußten Bestimmungsgrund des Handelns geworden ist.

Selbstverständlich können diese entwickelten Vernunftmotive wieder nur in Gestalt von Gefühlen wirksam werden. Da die letzteren in diesem Fall weder in der unmittelbaren Wahrnehmung noch in der Reflexion über die nächsten empirisch erreichbaren Zwecke, sondern in der allgemeinen Voraussetzung idealer Zwecke ihre Quelle haben, so können wir sie als Idealgefühle bezeichnen. Schon auf frühen Stufen sittlicher Entwicklung verrät sich ihr Dasein. Sie sind hier an jene religiösen Vorstellungen gebunden, die der wirklichen eine ideale Welt gegenüberstellen. Die ursprünglicheren Religionsstufen betrachten dieses Ideal als ein gegebenes; allmählich erst wird es zu einem aufgegebenen, immer zu erstrebenden, doch innerhalb der sinnlichen Erfahrung nie zu erreichenden. Die letzte ethische Vertiefung der Religionen endlich verlegt zwar nicht das Ideal selbst, wohl aber das unaufhörliche Streben nach ihm aus dem Jenseits in das Diesseits, und sie macht es damit erst zu einem unmittelbaren Motiv des Handelns, indem sie dies Streben als eine Aufgabe betrachtet, von der jede empirische Handlung durchdrungen sein soll. Mit der Vorstellung dieser Aufgabe verbindet das religiöse Bewußtsein die Forderung, daß der Sehnsucht nach dem Ideal ein ihr adäquater Gegenstand entsprechen müsse. Die Ethik hebt diese Forderung nicht auf, aber sie überbrückt die Kluft, die in dem gewöhnlichen Bewußtsein zwischen der empirischen Sittlichkeit und dem übersinnlichen Ideale entsteht. Denn im Hinblick auf die Tatsachen der sittlichen Entwicklung sieht sich die Ethik gezwungen, die empirische Sittlichkeit selbst als die werdende Verwirklichung des Ideals aufzufassen. In der Tat liegt nämlich der einzig zureichende, aber auch der völlig überzeugende Grund des Glaubens an ein sittliches Ideal in der Unmöglichkeit, der geistigen und sittlichen Entwicklung eine Grenze zu setzen, oder, was damit gleichbedeutend wäre, deren völlige Vernichtung zu denken. Auf der andern Seite kann ein solcher Beweisgrund nimmermehr in der Annahme irgend einer übernatürlichen Offenbarung oder gar im Sinne des theologischen Utilitarismus in dem Verlangen nach ausgleichender Gerechtigkeit erblickt werden. Denn jene Annahme hat keinen allgemeingültigen, sondern nur einen subjektiven Wert, der, sobald der Glaube an die überlieferten Zeugnisse aufhört, ebenfalls verschwindet. Dieses Verlangen aber überträgt einen beschränkt empirischen und noch dazu völlig egoistischen Gesichtspunkt auf das Ideal, womit das letztere notwendig zugleich aufhört, sittliches Ideal zu sein.

3. Die unsittlichen Motive.

a. Die allgemeinen Bedingungen des unsittlichen Wollens.

Wenn das sittliche Leben die unbegrenzte und eben darum nie vollendete Verwirklichung eines idealen Lebens ist — wie wird dann die Existenz des Unsittlichen begreiflich? Wie erklärt sich die Wirksamkeit von Motiven, die, mit den sittlichen Trieben in unversöhnlichem Streite liegend, fortwährend der Entwicklung des Sittlichen Hemmnisse bereiten? Ist die Existenz des Bösen, wenn sie selbst psychologisch begreiflich sein sollte, nicht metaphysisch und ethisch ein Widerspruch gegen den Grundgedanken der Weltordnung, der für uns zu einem wesentlichen Teile darin besteht, daß wir uns diese Ordnung als eine sittliche denken?

Es gibt in der Tat zwei ethische Standpunkte, von denen aus eine befriedigende, mit seinen empirischen Erscheinungsweisen übereinstimmende Deutung des Unsittlichen nicht denkbar ist. Der

eine dieser Standpunkte ist der des extremen Individualismus in den beiden Gestaltungen des Egoismus und des Utilitarismus, der andere der des extremen Universalismus. Die Ratlosigkeit, in der sich beide dem Problem des Bösen gegenüber befinden, ist ein indirektes Zeugnis wider sie selber. Für den Egoismus bleibt der Verzicht auf das eigene Interesse stets eine Handlung der Resignation, durch die der Einzelwille den ihn allein beherrschenden und darum an sich berechtigten natürlichen Trieben Gewalt antut. Wird dieser Verzicht von der Gesamtheit und ihren Organen erzwungen, so bleibt dies dem Einzelwillen gegenüber ein Gewaltakt, der allein durch seine Zweckmäßigkeit für die Majorität der egoistischen Interessen gerechtfertigt werden kann. Das Verbrechen erscheint auch seinen Motiven nach lediglich als ein Zweckwidriges, nicht als eine Schuld, und demnach wird zugleich die Berechtigung oder gar die Verpflichtung der Gesamtheit, diese Schuld an dem Verbrecher zu sühnen, immerhin zweifelhaft. Nicht minder stimmt der Utilitarismus mit dem Egoismus darin überein, daß er die Unsittlichkeit der Schuldmotive bloß in ihrer Zweckwidrigkeit sieht. Er unterscheidet sich aber, indem er dem Sittlichen in dem Gesamtwohl einen umfassenderen Zweck setzt. Das Unsittliche besteht ihm daher in der ausschließlichen Erstrebung des individuellen, das Sittliche in der des allgemeinen Wohls, welches letztere ihm jedoch wiederum in das Wohl aller Einzelnen oder der Mehrheit derselben sich auflöst. Auf diese Weise wird der Unterschied zwischen sittlich und unsittlich zu einem bloß quantitativen, und es bleibt fraglich, ob die extensivere Wirkung gemeinnütziger Handlungen nicht durch die intensivere der egoistischen sollte auszugleichen sein. Dem extremen Universalismus endlich erscheinen die individuellen Motive des Handelns überhaupt als verhältnismäßig gleichgültige Elemente. Wo sie den Gesamtzwecken widerstreben, da fallen sie ganz außer Betracht. Das Unsittliche verwandelt sich so in eine reine Negation des Sittlichen, in ein Nichtiges, das in dem unendlichen Prozeß des sittlichen Geistes überhaupt keine Stelle hat.

So kommt in diesen Auffassungen auf beiden Seiten der schwerwiegende Gegensatz, der alle Motive des menschlichen Handelns durchdringt, keineswegs zu seinem gebührenden Rechte. Dies hat aber seinen leicht verständlichen Grund darin, daß der einen Auffassung nur der Einzelwille, der andern nur der Gesamtwille wahre Realität besitzt. Wäre eins von beiden der Fall, dann müßte in der Tat, da der Egoismus überall die letzte Triebfeder des Unsittlichen ist, der Unterschied zwischen gut und böse entweder wegen der individuellen Natur aller sittlichen Zwecke zu einem bloß quantitativen werden, oder wegen der Nichtigkeit des Einzelnen zu einem bloßen Schein herabsinken, der verschwände, sobald wir die Dinge nach ihrem wahren Wesen betrachten. Nun sind aber Individualwille und Gesamtwille beide gleich wirklich. Der Gesamtwille kann an Wert und an umfassender Wirkung den Einzelwillen überragen, er kann es nimmermehr an Realität; denn denkt man sich die Einzelnen beseitigt, so würde auch das Ganze verschwinden. Freilich aber kennen wir ebensowenig ein isoliertes Bewußtsein: der Mensch ist in seinem geistigen Dasein an die Gesamtheit gebunden, der er angehört, und mit der er sich in die unabsehbare Kette allgemeiner geistiger Entwicklungen einreiht. Auf diese Weise bildet der Begriff des Unsittlichen dasjenige Problem, das unzulängliche Begriffsbestimmungen auf dem nächsten Wege und in einer Weise ausscheidet, die das Problem des Sittlichen selbst der Lösung am sichersten entgegenzuführen scheint. Denn nennen wir im Sinne der obigen Entwicklung unsittlich jede Gesinnung oder Handlung, die in einer Auflehnung des Individualwillens gegen den Gesamtwillen besteht, so wird umgekehrt sittlich der Wille dem Erfolg nach sein, solange sein Handeln dem Gesamtwillen konform ist, der Gesinnung nach, solange die Motive, die ihn bestimmen, mit den Zwecken des Gesamtwillens übereinstimmen. Motive dagegen, die sich auf Zwecke beziehen, die für den Gesamtwillen gleichgültig sind, bleiben sittlich indifferent.

b. Die individuellen Formen des Unsittlichen.

Die gewöhnliche und praktisch bedeutsamste Gestaltung des Unsittlichen ist die individuelle, die aus der Auflehnung des Einzelwillens gegen den Gesamtwillen hervorgeht. Da die verschiedenen Formen des letzteren auf das Einzelbewußtsein als Imperative des Gewissens einwirken, so ist jene Auflehnung nicht bloß eine äußere, sondern immer zugleich eine innere, eine Verletzung des eigenen sittlichen Charakters. Dies steht im notwendigen Zusammenhange damit, daß der Einzelwille selbst Bestandteil des Gesamtwillens ist, den er antastet. So entsprechen denn auch den vier Imperativen des Gewissens verschiedene Gestaltungen des Gesamtwillens, und demgemäß kommt der Auflehnung gegen diese Imperative eine verschiedene Bedeutung zu.

Dem Imperativ des äußeren Zwangs entspricht die durch den Staatswillen repräsentierte Rechtsgemeinschaft. Die Auflehnung gegen sie führt zur schwersten Form des Unsittlichen, zum Bruch der äußeren Rechtsordnung, dem Verbrechen. Der Imperativ des inneren oder moralischen Zwangs wird getragen von dem Willen der gesitteten Menschheit, also von einem über die Grenzen der einzelnen Rechtsgemeinschaft hinausreichenden Gesamtwillen, der aber, als Sittengemeinschaft, immerhin in gewisse historische Grenzen, wie sie durch gemeinsame Kulturentwicklung und übereinstimmende Lebensverhältnisse bedingt werden, eingeschlossen ist. Die Auflehnung gegen diesen zweiten Gesamtwillen erzeugt die unsittliche Handlung. Das Verbrechen ist immer zugleich ein Verstoß gegen den Imperativ des inneren Zwanges oder eine unsittliche Handlung; aber nicht jede unsittliche Handlung ist ein Verbrechen: zahllose Lebensführungen widerstreiten den allgemein humanen Geboten der Sittlichkeit, ohne mit irgend einer Rechtsordnung in Konflikt zu geraten.

Der Verstoß gegen die beiden Imperative des Zwangs konstituiert den Begriff der moralischen Schlechtigkeit oder der positiven Form des Unsittlichen. Dagegen beruhen Handlungen, die bloß den Imperativen der Freiheit, der dauernden Befriedigung und der idealen Lebensaufgabe zuwiderlaufen, nur auf sittlicher Schwäche; wir beurteilen sie umsoweniger ungünstig, je größere moralische Kraft die Befolgung dieser Imperative im einzelnen Fall verlangen würde.

So beschränkt sich also das Unsittliche in seiner individuellen Bedeutung auf die zwei Formen des Rechtswidrigen und des Unmoralischen. Beide unterscheiden sich auch äußerlich, da nur das erste direkt mit Strafe bedroht zu sein pflegt, während die einzige, bekanntlich höchst unsichere, öffentliche Sühne für unmoralische Handlungen in der allgemeinen Verurteilung des Charakters und ihren sozialen Folgen besteht. Dieser Unterschied entspringt nicht allein daraus, daß es für jenen humanen Gesamtwillen, gegen den der bloß moralische Frevel gerichtet ist, keinen Vollstrecker gibt, sondern vor allem aus der Tatsache, daß das Verbrechen eine objektive Gefahr für die Gemeinschaft mit sich führt, die der Immoralität nicht in gleichem Maße zukommt. Da außerdem das Unmoralische weniger in einzelnen bestimmt definierbaren Handlungen, als in der ganzen Art der Lebensführung zu Tage tritt, so entzieht es sich von selbst der Subsumtion unter eine bestimmte Sittenordnung; und wo eine solche sich bildet, wie dies auf primitiven Kulturstufen, auf denen Sitte und Recht noch nicht zureichend geschieden sind, vorkommt, da ist dies von den schwersten Nachteilen für die individuelle Freiheit und damit für die sittliche Entwicklung begleitet.

Trotz solcher Verschiedenheit der Formen kommt aber der Unterschied des Rechtswidrigen und Unmoralischen für die Untersuchung der unsittlichen Motive kaum in Betracht. Der Verbrecher und der Unmoralische unterscheiden sich hier zumeist nur durch die äußeren Gelegenheitsursachen, die auf sie eingewirkt haben. Es gibt Lebenslagen, in denen es schwer wird, ein Verbrecher zu sein, und es gibt leider andere, in denen es beinahe schwer wird keiner zu werden. Die Immoralität, die vorsichtig die Grenze des rechtlich Erlaubten einzuhalten weiß, ist vorzugsweise in der sogenannten „guten Gesellschaft", die zuweilen auch die schlechte heißen könnte, zu Hause; das Verbrechen wohnt am häufigsten mit der Not und dem Elend zusammen. Die wichtigste Entstehungsbedingung des Unsittlichen ist daher die gesellschaftliche Lage. Sie hauptsächlich bringt die zwei Klassen von Motiven hervor oder begünstigt sie wenigstens, die bald unabhängig, bald vereint miteinander die Hauptquellen des moralischen Übels sind. Das eine derselben ist die Genußsucht, das andere der Neid. Sie sind die entarteten Formen des Selbst- und des Mitgefühls. In der Genußsucht hat sich das Selbstgefühl in eine Selbstsucht umgewandelt, die den eigenen Genuß zu ihrem letzten und einzigen Zweck macht. Solange sie gewisse Schranken einzuhalten vermag, kann sie sich mit dem Schein der Moralität umgeben. Aber in dem Moment, wo sie zur herrschenden Leidenschaft wird, verliert sie von selbst diese Fähigkeit. Die kluge Berechnung, die zuvor mäßigend auf das ungestüme Begehren wirken mochte, wird nun selber von der Leidenschaft in ihre Dienste genommen. Die rücksichtslose Ausbeutung anderer zu eigenen Zwecken ist dann der einzige Beweggrund des Handelns geworden.

Während die Genußsucht in der Regel durch Lebenslagen erzeugt wird, die der Befriedigung zureichende oder allzu reichliche Mittel zur Verfügung stellen, erwächst der Neid auf dem Boden des Mangels. Daß andere sich an Genüssen erfreuen, die ihm versagt sind, erweckt in dem Notleidenden einen Groll gegen das Schicksal, der sich nur zu leicht in Haß gegen die Genießenden umwandelt, in denen er sein feindseliges Schicksal verkörpert sieht. Diese

Stimmungen können nicht aufkommen, solange Neigung zur Arbeit und Freude am Beruf den Mangel als einen Sporn zu eigener Tätigkeit empfinden lassen. Sobald sich aber zu dem Reiz der Selbstsucht Trägheit und Berufslosigkeit als negative Bedingungen gesellen, ist das Mitgefühl nur noch Gefühl des eigenen Mangels an dem Glück, das andere genießen. Genußsucht und Neid verbunden mit Berufs- und Gesetzlosigkeit führen dann unaufhaltsam der sittlichen Verwilderung entgegen.

Es würde vergeblich sein, hier von andern Maßregeln als von einer gründlichen Reform der gesellschaftlichen Zustände Besserung zu hoffen. Das soziale Problem ist nicht, wie es von jenen sozialen Parteien, die von den egoistischen Motiven ihrer Klienten selbst infiziert sind, aufgefaßt wird, eine bloße Frage der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit verteilt nach Verdienst. Aber wie viele von denen, die nach einer besseren Lebenslage verlangen, und denen sie dringend zu wünschen ist, mögen sich rühmen können, sie wirklich zu verdienen? „Behandelt jeden Menschen nach seinem Verdienst, und wer ist vor Schlägen sicher?“ Doch das soziale Problem ist eine ethische Frage. Die Verhältnisse des Besitzes und des Arbeitsverkehrs, wie sie die moderne Kultur geschaffen, sind offenbar sehr dazu angetan, gewisse Motive des Unsittlichen zu verstärken. Denn der Zustand der heutigen Gesellschaft tendiert zur Erzeugung zweier Gesellschaftsklassen, welche die Lebensbedingungen der Immoralität nach entgegengesetzten Seiten in sich vereinigen: einer besitzenden und berufslosen, deren Lebenszweck im Genuß besteht, und einer besitz- und berufslosen, die sich im Streben nach versagtem Genuß erschöpft. Was sollen Reformen der Erziehung, solange diese sozialen Schäden fortdauern? Nur eine Rechtsordnung, welche die Gesellschaft selbst reformiert, kann hier Wandel schaffen. Die Überzeugung, daß sie kommen muß, darf sich aber nicht zum wenigsten auf die Tatsache stützen, daß unser heutiger Gesellschaftszustand das Erzeugnis zweier Faktoren ist, die einander nicht entsprechen, einer Rechtsanschauung, die in jetzt zum Teil überlebten sozialen Verhältnissen ihre Quelle hat, und einer Menge neuer Kulturelemente, die den alten Begriffen nur gewaltsam unterzuordnen sind.

c. Die Verkettung der unsittlichen Motive.

Fast alle Motive des Willens tragen die Tendenz der Vervielfältigung in sich. Keinen aber kommt diese Eigenschaft mehr zu als den Motiven des Unsittlichen. Nicht bloß daß die Schuld „fortzeugend immer neue Schuld gebiert“, indem die Gewohnheit das Gewissen abstumpft, der verbotene Genuß die Genußsucht steigert und sie neue, nicht selten widernatürliche Formen annehmen läßt, — schon bevor es zur Handlung führt, oder während es dieselbe erzeugt, pflegt sich das zunächst bestimmende Motiv mit weiteren, im gleichen Sinne wirksamen und nicht selten die immoralische Natur der Tat steigernden Motiven zu verbinden. Umso tragischer ist dieser Vorgang, als er zumeist durch Gewissensregungen unterstützt wird. Denn das Gewissen ist ein Warner von zweifelhaftem Erfolg. Es kann im entscheidenden Augenblick die Tat verhindern, und dann pflegt es eine meist noch lange nachwirkende, oft für das ganze künftige Leben entscheidende Lösung des Konflikts der Motive herbeizuführen. Aber ein vielleicht ebenso häufiger Erfolg ist es, daß die Motive, denen das Gewissen widerstrebt, nun umso energischer durch Nebenmotive unterstützt werden, die zuerst völlig abseits lagen. So kann es kommen, daß das ursprüngliche Motiv einer verbrecherischen Tat gar nicht das endgültig entscheidende ist, und daß der Täter selbst über das sich täuscht, was ihn zur Handlung getrieben hat. Durch diese Verstärkung der Motive wird nicht bloß die unsittliche Tendenz unwiderstehlicher, sondern es wird auch die Schwere der Tat fast immer vergrößert. Ein aus Eigennutz begangenes Attentat verwandelt sich in einen mit haßerfüllter Grausamkeit begangenen Mord. Namentlich Haß und Zorn sind auf diese Weise wohl verhältnismäßig selten, seltener als es nach der Aussage und eigenen Meinung der Verbrecher erscheinen könnte, die ersten Motive der Verbrechen; unter den nächsten werden sie aber, namentlich bei den Verbrechen gegen die Person, selten fehlen. Selbst dem Raubmörder, der ein ihm unbekanntes Opfer auf der Straße anfällt, stehen jene zum energischen Angriff kaum entbehrlichen Affekte immer zur Seite. Die Tatsache, daß der Angefallene besitzt was ihm fehlt, die jenem aufgedrungene Notwehr rufen ein Gemisch von Haß und Zorn hervor, das oft genug in der Ausführung der Tat deutlich seine Spuren zurückläßt.

Diese Komplikation der Motive, für die praktische Psychologie vom höchsten Interesse, ist übrigens für die Ethik von verhältnismäßig geringer Bedeutung. Für sie liegt der maßgebende Gesichtspunkt darin, daß, so verschieden im einzelnen Fall die Motive des Unsittlichen sein mögen, das herrschende Grundmotiv immer jener maßlose Egoismus bleibt, der zur Auflehnung des Einzelwillens gegen

den Gesamtwillen führt. Das Unmoralische im engeren Sinne ist die bloß auf die Befriedigung der selbstischen Triebe gerichtete Lebensführung, das Verbrechen die auf die Vernichtung der Zwecke des Gesamtwillens zu Gunsten der Befriedigung individueller Triebe gerichtete einzelne Handlung.

4. Die Strafe und die Straftheorien.

a. Die Vergeltungstheorie.

Mit dem Begriff des Verbrechens steht der Begriff der Strafe im engsten Zusammenhang. Die Strafe ist stets eine Handlung des Gesamtwillens, also in der entwickelten Gesellschaft vorzugsweise eine solche des Staatswillens, da der Staat es ist, der auf dieser Stufe den Willen der Rechtsgemeinschaft zum Ausdruck und Vollzug bringt. Der Richter und der Vollstreckungsbeamte sind lediglich die Organe dieses Gesamtwillens. Auch in andern, nicht das Rechtsgebiet berührenden Fällen behält die Strafe diesen allgemeinen Charakter: in dem sein Kind strafenden Vater verkörpert sich der Gesamtwille der Familie, in dem strafenden Lehrer der Gesamtwille der Erziehungsgemeinschaft. Einen strafenden Einzelwillen gibt es nicht: dadurch eben steht die Strafe im vollen Gegensatz zur bestraften Handlung, die ihrerseits meist vom Einzelwillen ausgeht. Sobald die Strafe jenen Charakter verliert und etwa, sei es im öffentlichen Leben, sei es, was häufig genug vorkommt, in der Familie oder Schule, eine Form annimmt, die sie nur noch als willkürliche Handlung des Einzelwillens erscheinen läßt, so hört sie auf Strafe zu sein: sie wird zur Rache oder zur Mißhandlung. Diese Verhältnisse darf man ebensowenig wie die Grundmotive des Verbrechens aus dem Auge verlieren, wenn irrtümliche Auffassungen über die Natur der Strafe vermieden werden sollen.

Der geläufigste dieser Irrtümer ist nun gerade der, daß man die Gesichtspunkte, die dem Streit der Einzelwillen entnommen sind, auf die Akte des Gesamtwillens überträgt. Dann wird die Strafe zur Vergeltung. Diese ist nahe verwandt mit der Rache, mit der sie daher manchmal auch völlig zusammengeworfen wird, — immerhin mit Unrecht: die Rache fügt für ein empfangenes Übel irgend ein anderes zu, die Vergeltung mißt Leistung und Gegenleistung aneinander, sie erwidert Gutes mit Gutem, Schlimmes mit

Schlimmem, so daß in beiden Fällen das zugefügte Gut oder Übel auch der Größe nach dem Verdienst oder der Schuld entspricht. Die vollkommenste Form der strafenden Vergeltung würde daher in dem „Jus talionis“ bestehen, auf das in der Tat die ältere Strafrechtstheorie und ihr folgend noch Kant die Strafe zurückführten. Aber wo bleibt gegenüber Handlungen wie Betrug, Meineid, Landesverrat das Jus talionis? Und würde nicht auch dann schon die Strafgewalt des Staates selbst unsittlich werden, wenn sie die Grausamkeit des Mörders mit derselben Grausamkeit bezahlen wollte?

Die Vergeltung ist ein Prinzip des Privatlebens. Hier beherrscht sie überall unseren Verkehr mit andern. Solange daher auch die Strafe noch vom privatrechtlichen Gesichtspunkt aus aufgefaßt wird, wie zumeist in den älteren Rechtsanschauungen, da ist ausschließlich der Begriff der Vergeltung und, soweit möglich, selbst das Jus talionis für sie maßgebend. Auf dieser Stufe bleibt sie aber auch darin noch eine Reaktion des Einzelwillens gegen den Einzelwillen, daß gerade die schwersten Formen des Unrechts der rächenden Willkür des Einzelnen oder seiner Sippe überlassen bleiben. Anders, wo der Gesamtwille der bewußte Träger des allgemeinen Rechtsgedankens geworden ist. Er steht zu hoch, um dem Einzelnen ein Übel zufügen zu können, bloß um das Übel, das dieser getan hat, wieder wett zu machen. Bei dieser Annahme überträgt man eben den Standpunkt des Einzelwillens auf den Gesamtwillen. Da die Strafe ein Übel ist und sein soll, so enthält sie auch das Moment der Vergeltung, in dem sie dereinst vollständig aufging, noch heute in sich, aber ihr Begriff erschöpft sich nicht in demselben. Vergeltung und Strafe sind Begriffskreise, die sich teilweise, nicht vollständig decken. Da die Strafe ihre Kongruenz mit der Vergeltung in dem Maße eingebüßt hat, als sie aus einem Akt der Privatrache zu einem Akt der öffentlichen Gewalt geworden ist, so sind die barbarischen Folgerungen, die namentlich die ältere Form der Vergeltungstheorie gezogen, nicht um des verbrecherischen Individuums willen verwerflich, sondern deshalb, weil Haß und Rache Affekte sind, die auf den Gesamtwillen keinen Einfluß gewinnen sollen. Dies eine, daß sie leidenschaftslos ist oder wenigstens sein soll, ist eben der ungeheure Vorzug der öffentlichen Rechtsordnung. Jene Forderung, in der sich Philosophie und Religion vereinigen, daß der Affekt nie das Urteil über Recht und Unrecht trüben möge, eine Forderung, die für den Einzelwillen immer eine

ideale bleibt, sie ist für den Gesamtwillen eine wenn nicht völlig, so doch annähernd erfüllbare.

b. Die Sicherungstheorie.

Die Vergeltungstheorie macht die Strafe zum Selbstzweck. Ist die Handlung durch sie gesühnt, so ist damit auch das durch das Verbrechen gestörte Gleichgewicht wieder hergestellt, — was weiter geschieht, liegt wenigstens außerhalb des Gebiets der Strafe als solcher. In dieser Beziehung trifft mit ihr vollständig eine zweite, im übrigen sehr abweichende Auffassung zusammen, die Sicherungstheorie. Sie ist von jener Ansicht getragen, die in Spinozas Wort ihren Ausdruck findet: „Die Sicherheit ist die Tugend des Staats, die Freiheit aber ist eine Privattugend." Während die Vergeltungstheorie den individuellen Affekt zum Vehikel der Strafe macht, wird hier im Gegenteil Wert darauf gelegt, daß der Staat vollkommen affektlos dem Unrecht gegenüberstehe, und es daher auch nicht etwa nach seiner moralischen Bedeutung, sondern lediglich mit Rücksicht auf die Gefahr, die der Verbrecher der allgemeinen Sicherheit bringt, beurteile. Diese Sicherheit soll, nach vielen für die meisten, nach andern für alle Fälle genügend, die Freiheitsstrafe gewähren. Von ihr wird daher gefordert, daß sie so lange andauere, bis die Gefahr voraussichtlich beseitigt sei. Es ist leicht zu sehen, daß die Folgen dieser Theorie dahin führen würden, die Strafe überhaupt nicht nach der Schwere des Verbrechens zu bemessen, sondern nach der Aussicht auf zukünftige Verbrechen ähnlicher Art. Den Gattenmörder, der durch seine Untat ein für allemal seinen Zweck erreicht hat, den Beamten, der Gelder unterschlagen und dem durch die Amtsentsetzung die Gelegenheit zu ähnlichen Veruntreuungen genommen ist, könnte man in Freiheit lassen, um dagegen den Landstreicher und kleinen Spitzbuben, von denen der Richter mit Sicherheit voraussieht, daß sie bei nächster Gelegenheit wieder stehlen werden, lebenslänglich einzusperren. Daß eine Theorie, die sich in so schreiendem Widerspruch mit unserem moralischen Gefühl befindet, auf Irrwegen wandelt, versteht sich von selber. Aber dieser Widerspruch zeigt auch, daß die Sicherung höchstens ein Nebenmotiv der Strafe, niemals das Hauptmerkmal derselben sein kann. Bald wird dieses Motiv überhaupt hinfällig, weil das begangene Verbrechen weder unmittelbar noch für die Zukunft die öffentliche Sicherheit bedroht; bald ist diese wirklich gefährdet, ohne daß die Strafe schützend für sie eintreten könnte. Wäre es Aufgabe der Strafe, alle die Subjekte, die durch Neigung zu verbrecherischen Handlungen, gewohnheitsmäßige Unvorsichtigkeit, Hang zum Trunk, geistige Störung u. dergl. voraussichtlich gefährlich werden können, unschädlich zu machen, so könnte sich beinahe die Bevölkerung eines Landes in zwei Teile scheiden: in einen, der hinter Schloß und Riegel sitzt, und in einen andern, der jenen bewacht. Für die Sicherheit der Gesellschaft Sorge zu tragen, ist zunächst eine Aufgabe der Polizei und der privaten Wachsamkeit eines jeden, nicht der Strafjustiz.

Dennoch gibt es einen Gesichtspunkt, unter dem das Prinzip der Sicherung nicht nur als ein Bestandteil, sondern unter Umständen sogar als der ausschließliche Inhalt der Zwecke angesehen werden muß, welche die gegen die Rechtsverletzung ergriffenen Maßregeln verfolgen. Dieser Gesichtspunkt greift in allen den Fällen Platz, wo die Tat Ausdruck eines anomalen Bewußtseinszustandes ist, bei dem die subjektiven Bedingungen der verbrecherischen Absicht mangeln. Hier findet jenes als Wertmaß sittlicher Handlungen geltende Kriterium, daß der Erfolg erst in seiner Verbindung mit dem Motiv für das Urteil bestimmend ist, naturgemäß seine Anwendung auch auf die nach ihrem objektiven Charakter dem Gebiet des verbrecherischen Wollens zugehörenden Rechtsverletzungen. Eben deshalb aber liegt auch die Reaktion gegen solche der subjektiven Zurechnung entbehrende Handlungen außerhalb des Gebiets der eigentlichen Strafe. Sie sind wirklich bloße Sicherungsmaßregeln, denen darum in den Fällen, wo der anomale Bewußtseinszustand zweifellos als die Quelle der objektiven Rechtsverletzung nachzuweisen ist, auch äußerlich nicht der Charakter des Strafvollzugs zukommt. In der energischen Geltendmachung dieses Prinzips besteht zugleich der große ethische Fortschritt, den das Strafrecht der neueren Zeit im Gegensatz zu der die Tat ausschließlich nach ihren objektiven Merkmalen beurteilenden Rechtsauffassung früherer Zeiten gemacht hat. Freilich beginnen aber auch mit der Anerkennung dieses Gesichtspunktes die großen Schwierigkeiten, die an die Frage der Zurechnung geknüpft sind. Wenn hier die von der modernen Psychiatrie zuerst erhobene Forderung, daß der Entscheidung über Schuld und Strafe überall, wo ein Zweifel sich regen kann, die Untersuchung des Geisteszustandes des Täters vorausgehen müsse, heute in den Ordnungen des Strafprozesses in allen Kulturländern zur Durchführung gelangt ist, so besteht doch über das Maß, in welchem der psychologischen Beurteilung ein Einfluß einzuräumen sei, keineswegs

die wünschenswerte Übereinstimmung. Ist der Irrenarzt, wie das die Richtung, in der sich seine spezifischen Erfahrungen bewegen, begreiflich macht, im allgemeinen geneigt, den Kreis der anomalen Bewußtseinszustände sehr weit zu ziehen und diesen einen vorwaltenden Einfluß auf die Beurteilung der Strafbarkeit einzuräumen, so ist der Richter vermöge seines Berufs, der Hüter der objektiven Rechtsordnung zu sein, umgekehrt eher geneigt, jenen Einfluß mehr zurückzudrängen. Natürlich kann aber hier überall nur eine sorgfältige Prüfung des einzelnen Falls das Richtige treffen. Im allgemeinen wird man bloß dies festhalten dürfen, daß nicht jede Abweichung vom normalen Bewußtseinszustand die Verantwortlichkeit eines Menschen überhaupt in Frage stellt, sondern daß immer erst dann das subjektive Kriterium des verbrecherischen Tuns als hinfällig gelten kann, wenn die Störung des Bewußtseins die Selbstbesinnung über Motive und Zwecke des Handelns aufgehoben hat, so daß keiner jener vier Imperative des Gewissens, die für den normalen menschlichen Willen bestimmend sind, wirksam werden konnte. Die Entscheidung der Zurechnung wird daher praktisch stets am einfachsten mittels der Beantwortung der Frage zu treffen sein, ob nach den subjektiven Bedingungen des Falls die Imperative des Gewissens als vorhanden angenommen werden können oder nicht. Als maßgebend wird aber dabei zugleich gelten dürfen, daß einer dieser Imperative allein, sei es auch nur ein solcher des äußeren Zwangs, also das Bewußtsein, die Rechtsordnung oder das sittliche Gewissen der Gesamtheit zu verletzen, genügt, um eine Verantwortlichkeit zu begründen. Motive, die diesen Imperativen entgegenwirken, werden dagegen nur dann als maßgebend gelten können, wenn sie ihrerseits infolge des anomalen Bewußtseinszustandes den Charakter von Zwangsmotiven annehmen, welche die freie Willenstätigkeit aufheben.

Die gleichen Gesichtspunkte sind wohl gegenüber denjenigen Abweichungen des Bewußtseins geltend zu machen, welche die neuere Kriminalanthropologie, wie sie besonders durch Lombroso und seine Schule vertreten ist, als „verbrecherische Anlage" bezeichnet*). Die viel verhandelte Frage, in welchem Umfange eine solche Anlage als eine erbliche und bis zu einem gewissen Grad

*) Vgl. besonders Lombroso, Der Verbrecher (L'Huome delinquinte), deutsch von O. Fraenkel, 1887. Lombroso et Ferero, La femme criminelle, 1896. Außerdem: Hanns Groß, Handbuch für Untersuchungsrichter, 1899.

von den sozialen Lebensbedingungen unabhängige existiert, und wie sie sich durch psychische und durch äußere physische Merkmale verrät, kann hier ganz außer Betracht bleiben. So wichtig diese Dinge für den Kriminalanthropologen und eventuell für den Kriminalbeamten zum Behuf der Diagnostik gewisser Verbrechertypen und der Wiedererkennung einzelner Verbrecherindividuen sein mögen, für die Beurteilung der Fragen über Schuld und Strafe fallen sie nicht ins Gewicht. Hier können vielmehr nur die nämlichen allgemeinen Gesichtspunkte maßgebend sein, die für die Anomalien des Bewußtseins überhaupt gelten. Wo der Träger der verbrecherischen Anlage zugleich den Typus der psychischen Imbezillität repräsentiert, da pflegt auch das Kriterium der Imperative des Gewissens zu versagen, und hier bleibt dann naturgemäß dauernde Sicherung der Gesellschaft die einzige Hilfe gegen solche Bestien in Menschengestalt, die ebensowenig wie die Tiere eine eigentliche Strafe treffen kann. Wo dagegen die verbrecherische Anlage nur in jenen Formen vorkommt, in denen sie die sittliche Selbstbesinnung nicht aufhebt, und in denen dann regelmäßig auch weder die sühnende noch selbst die bereuende Wirkung der Strafe auf den Verbrecher, sofern nur günstige soziale Bedingungen hinzukommen, aussichtslos erscheint, in solchen Fällen kann höchstens in Frage kommen, inwieweit etwa das Moment der Sicherung neben dem umfassenderen der Strafe oder im Anschluß an diese in Wirksamkeit zu treten habe. Auch hier dürfen wir eben niemals vergessen, daß die Wirklichkeit reicher ist als irgend ein Begriffssystem, in dem wir die Erscheinungen unterzubringen suchen, und daß es darum vor allem an Übergangs- und Mischformen nicht fehlt. Indem diese eine mehrfache Beurteilung herausfordern, zeigt sich aber darin zugleich, daß die in dem allgemeinen Begriff der Strafe enthaltenen einzelnen Momente in besonderen Fällen nach dem Grad ihrer Teilnahme einigermaßen variieren können, woran sich dann als ein Grenzfall eben der anschließt, wo ein einziges Moment, wie das der Sicherung, allein zurückbleibt. Je schwieriger es ist, hier die Bedingungen den konkreten Erscheinungen gegenüber abzuwägen und in der geeigneten Verbindung anzuwenden, umsomehr wird man es aber wohl als eine notwendige Forderung an die zukünftige Ausbildung des Richterstandes ansehen dürfen, daß dieser sich jene Fähigkeit der psychologischen Analyse konkreter Erscheinungen aneigne, die bei dem heutigen Stande der Wissenschaft denn doch ebensowenig wie die juristische Analyse einer verwickelten Rechtsfrage bloß eine Sache

des Instinkts und der praktischen Lebenserfahrung sein sollte, sondern durch eine zureichende wissenschaftliche Übung unterstützt werden dürfte. Denn es bleibt immer ein Übelstand, wenn zwei konkurrierende Beurteilungen eines Tatbestandes nicht in der Einheit der urteilenden Persönlichkeit ihren Ausgleich finden.

c. Die Besserungstheorie.

Da die Schutztheorie in ihrer einseitigen Durchführung daran scheitert, daß gerade in den Fällen, in denen das Prinzip des Schutzes ausschließlich zur Geltung kommt, die Maßregeln, die solchen Schutz zu verwirklichen suchen, selbst nicht mehr dem Begriff der Strafe zugehören, so ist nun von manchen Anhängern dieser Theorie nicht selten als ein weiteres Prinzip das der Besserung aufgestellt worden, indem man sich darauf berief, daß die Strafe gerade in den Fällen, wo sie nicht mehr eine Maßregel des Schutzes sei, ihren Zweck nur noch in der Besserung des Verbrechers finden könne, welche letztere, wenn sie eingetreten sei, einen ferneren Schutz der Gesellschaft vor demselben, wie sie durch die Freiheitsstrafe erreicht werde, überflüssig mache. Abgesehen von dieser ergänzenden Stellung zum Prinzip der Sicherung ist aber die Besserungstheorie vielfach auch noch als der Hauptzweck der Strafe betrachtet worden. Besonders die Krausesche Schule betrachtete in diesem Sinne die Strafe nicht als Selbstzweck, sondern überall nur als Mittel zum Zweck der Besserung. Auch die Strafmittel sollen nach diesem Zweck sich richten: sie sollen dem Verbrecher durch Belehrung und moralischen Zuspruch die Unsittlichkeit seines Lebens zum Bewußtsein bringen. Sofern solche Bestrebungen mit der Strafe verbunden werden, ist gewiß nichts gegen sie einzuwenden. Aber sobald der ganze Begriff der Strafe in ihnen aufgeht, hört diese offenbar vollständig auf, wirkliche Strafe, also ein Übel zu sein, und sie geht gerade dadurch wiederum eines großen Teiles jenes moralischen Erfolgs verlustig, den man durch sie hervorbringen möchte. Verbindet sich die Besserungs- mit der Sicherungstheorie, so liegt dann übrigens der Gedanke nahe, die eingetretene Besserung zum Maßstab der Beurteilung für die etwa noch erforderliche oder aber überflüssig gewordene Freiheitsberaubung zu machen. Was soll noch hindern, auch den dereinst gefährlichsten Raubmörder festzuhalten, wenn er unzweifelhafte Beweise dafür abgelegt hat, daß er von nun an einen guten Lebenswandel führen werde? Wie sich freilich diese Gewißheit gewinnen läßt, das ist eine andere Frage. Würde doch der größte Menschenkenner der Welt nicht im stande sein, mit einiger Wahrscheinlichkeit vorauszusagen, ob die aufrichtig gemeinten guten Vorsätze, die der Sträfling im Zuchthause gefaßt, unter den gänzlich abweichenden Bedingungen der Freiheit auch wirklich vorhalten werden. Da aber die aufrichtig Bereuenden wohl häufiger die großen als die kleinen Verbrecher sind, so würde auch dieser Vorschlag, wenn er jemals Wirklichkeit werden könnte, voraussichtlich zu der Barbarei führen, daß sich die Raubmörder und Giftmischer vielleicht nach kurzer wirksamer Haft der Freiheit erfreuten, während die Bettler und Strauchdiebe lebenslänglich auf Kosten der Gesellschaft im Zuchthause ernährt würden.

d. Die Abschreckungstheorie.

Mit der Besserungstheorie stimmt schließlich die Abschreckungstheorie, so weit sie auch sonst in der Auffassung des Wesens der Strafe von ihr abweicht, doch darin überein, daß sie dieselbe nicht als Endzweck, sondern als Mittel ansieht. Mit der Sicherungstheorie trifft sie in der Ansicht zusammen, daß die Strafe nicht um des Verbrechers, sondern um der Gesellschaft willen da sei. Der Mörder wird hingerichtet, der Dieb eingesperrt, um ein Exempel zu statuieren. Abgesehen davon, daß dieser Erfolg, wie die Statistik lehrt, nicht erreicht zu werden pflegt, da mit der Grausamkeit der Hinrichtungen und mit ihrer öffentlichen Schaustellung die Zahl und Grausamkeit der Verbrechen eher zu- als abnehmen, ist es an sich absurd, mit der Strafe nicht auf den Bestraften, sondern auf irgend einen Dritten eine Wirkung ausüben zu wollen. Augenscheinlich liegt dieser Auffassung eine Verwechslung der allgemeinen Existenz der Rechtsordnung mit dem einzelnen Fall ihrer Anwendung zu Grunde. Wohl ist die Tatsache, daß der Staat eine Strafgewalt besitzt, für die öffentliche Sittlichkeit von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Diese Tatsache bringt es dem Einzelnen auf das eindringlichste zum Bewußtsein, daß sein Wille einem Gesamtwillen untertan sei, was eine Vorbedingung für die Wirksamkeit aller besonderen moralischen Motive ist. Aber von der Art der Handhabung der Strafgewalt ist dieses Bewußtsein unabhängig. Es hält nicht deshalb vom Verbrechen ab, weil letzteres als einzelne Handlung von einer bestimmten Strafe bedroht ist, sondern weil es

der öffentlich sanktionierten, als Imperativ des Zwangs im individuellen Gewissen wirksamen Lebensordnung widerstreitet. Ist dies Gewissen erst zum Schweigen gebracht, so vermag auch die Furcht vor der Strafe nichts mehr auszurichten. Täuscht sich doch fast jeder Verbrecher — gemäß der allgemeinen Neigung der menschlichen Natur, daß man glaubt was man wünscht — über diesen Punkt mit der sicheren Hoffnung hinweg, daß er der Entdeckung entgehen werde.

e. Das Wesen der Strafe.

Alle diese teils einseitigen teils unhaltbaren Theorien über das Wesen der Strafe leiden an dem Fehler, daß sie nicht unmittelbar aus dem Wesen des Verbrechens die Strafe zu begreifen suchen, sondern statt dessen sekundäre oder völlig abseits liegende Momente herbeiziehen. Wie das Verbrechen in einer Auflehnung des Einzelwillens gegen den Gesamtwillen besteht, so ist die Strafe die natürliche Reaktion des Gesamtwillens gegen diese Auflehnung, eine Reaktion, die als solche spezifischer Art ist und zu andern Begriffen, wie Vergeltung, Besserung, Beziehungen darbietet, nicht aber ihnen gleichgesetzt werden darf. Vergelten kann der Einzelne dem Einzelnen, bessernd kann der Einzelwille auf sich selbst oder kann eine einzelne auf eine andere freie Persönlichkeit einwirken. Doch die Strafe setzt Überordnung des Strafenden über den Bestraften voraus. In der heutigen Rechtsgesellschaft kann nun — darin besteht der ungeheure, durch den einseitigen Individualismus der vergangenen Jahrhunderte nicht zu teuer erkaufte Vorzug derselben — der Einzelwille nie einem andern Einzelwillen untertan sein. Wo dies so scheint, da verkörpert sich in Wahrheit immer in dem übergeordneten Willen ein Allgemeinwille. Eine persönliche Herrschaft übt nur der Herr über den Sklaven oder allenfalls über den Leibeigenen aus, obgleich schon im letzteren Fall durch die Gebundenheit des Verhältnisses an einen bestimmten Familienbesitz die Abhängigkeit keine rein persönliche mehr ist. Indem unsere heutige Rechtanschauung die Idee der Unterjochung des einen Einzelwillens unter den andern, die eine Übertragung des Eigentumsbegriffs auf die freie Persönlichkeit ist, verwirft, weil sie dem Grundgedanken, den wir mit dem Begriff des Rechts verbinden, widerstreitet, erhebt sie damit auch die Strafe zur ausschließlichen Funktion eines Gesamtwillens. Strafen kann der Vater sein Kind als Vertreter der Familie, der Lehrer den

Schüler im Namen der Erziehungsgemeinschaft, der Offizier den Soldaten, der Beamte den Untergebenen kraft der ihm durch das öffentliche Recht eingeräumten Autorität, — als individuelle Persönlichkeit kann ich eine mir widerfahrene Mißhandlung nicht strafen, sondern ich kann mich nur rächen und sie vergelten. Der Vergeltende muß darauf gefaßt sein, daß ihm nochmals vergolten werde: so hat ja auch die Blutrache, die eben eine der eigentlichen Strafe vorausgegangene Vergeltung der Sippe gegen die Sippe war, oft einen lange fortwuchernden Streit erzeugt. Die Strafe macht solchem Streit ein für allemal ein Ende; gegen den strafenden Willen gibt es keine Wiedervergeltung. Darin liegt schon ein zureichendes Zeugnis dafür, daß man die Strafe mindestens unzureichend definiert, wenn man sie schlechthin der Vergeltung gleichsetzt*).

Der allgemeine Zweck, den die Strafe als Reaktion des Gesamtwillens gegen den ihm untergeordneten und sich wider ihn auflehnenden Einzelwillen verfolgt, ist nun darin ausgedrückt, daß die Strafe überall die Bedeutung eines Zuchtmittels besitzt. In diesem Ausdruck ist noch bestimmter als in dem Wort Strafe die Überordnung des strafenden Willens angedeutet. Die Zucht schließt aber zwei Begriffe in sich, die sich auch im sprachlichen Ausdruck nahe an sie anlehnen: die Züchtigung und die Erziehung. Die Strafe will züchtigen, sie will dem sich auflehnenden Subjekt ein Übel zufügen, durch das ihm sein Unrecht deutlich zum Bewußtsein gebracht werde. Und sie will erziehen, sie will, wo irgend dazu Aussicht vorhanden ist, eine dauernde Änderung des fehlerhaften Willens hervorbringen, durch die ähnliches Unrecht in Zukunft vermieden werde.

Zu diesen zunächst auf das bestrafte Subjekt sich beziehenden Zwecken kommt dann noch ein allgemeinerer: das allgemeine Rechtsgefühl, welches durch den begangenen Frevel gestört und beunruhigt wurde, soll durch die Strafe wieder beruhigt werden; es soll das Bewußtsein überall lebendig bleiben, daß die Schuld ein Übel ist, das auf den Schuldigen selbst zurückfällt. Hiedurch gewinnt die Strafe zugleich die Bedeutung der Sühne. Sie sühnt die Schuld,

*) Allerdings wird das Wort Strafe gelegentlich auch wohl in Bedeutungen gebraucht, die dem hier entwickelten Begriff nicht entsprechen, so z. B. bei der „Konventionalstrafe"; aber es ist auch von juristischer Seite anerkannt, daß es sich hier nur um einen laxen Wortgebrauch handelt. Die Konventionalstrafe ist eine vertragsmässige Obligation, die unter der eigenen Zustimmung dessen, der sie eventuell zu leisten hat, im voraus festgesetzt wird.

d. h. sie versöhnt das gestörte Rechtsbewußtsein. Als Sühne aber ist sie qualitativ von der Schuld, die gesühnt wird, verschieden. Der Verbrecher wird nicht bestraft um der Nachteile willen, die er einem Einzelnen zugefügt haben mag: von dem Privatdelikt, das der Staat nur als Verwalter der allgemeinen Gerechtigkeit, der als solcher der Schiedsrichter im Streit der Individualwillen ist, von dem Einzelnen sühnen lässt, scheidet sich das Verbrechen als eine öffentliche Rechtsverletzung, als deren zufälliges Objekt nur der Einzelne erscheint, an dem es begangen wurde. Das Privatdelikt wird daher gesühnt durch Ersatz des zugefügten Schadens: hier gilt das Jus talionis, soweit es nur anwendbar ist. Das Verbrechen als eine gegen den Gesamtwillen begangene Schuld kann durch nichts gesühnt werden, was ihm selbst irgendwie entspricht; denn die Objekte von Schuld und Strafe sind völlig voneinander verschieden: jenes ist der verletzte Gesamtwille, dieses der frevelnde Einzelwille. Nur in der allgemeinen Willensnatur stimmen sie überein. Eben darum kann zwar die Strafe dem Delikt qualitativ nicht gleichen, aber sie kann und muß ihm quantitativ entsprechen. Die schwerere Schuld fordert eine schwerere Strafe. Dies ist der Punkt, wo der Begriff der Strafe mit dem der Vergeltung zusammentrifft. Immerhin kann es sich auch bei dieser quantitativen Beziehung nicht, wie es die strenge Vergeltungstheorie fordert, um ein absolut proportionales Wachstum handeln. Namentlich wird es immer ein Minimum und ein Maximum der Strafe geben, über die hinaus dieselbe den etwa noch möglichen Abstufungen des Vergehens nicht mehr zu folgen vermag*). Überhaupt aber tritt bei der Strafe hier schon das besondere Moment hinzu, welches dem allgemeinen Begriff der Vergeltung fehlt, daß der vergeltende Wille dem, welchem vergolten wird, übergeordnet, und als Gesamtwille qualitativ von ihm verschieden ist. Hierdurch eben ist die Strafe nicht Vergeltung schlechthin, sondern Züchtigung.

Diesem Moment der Züchtigung kommt durch seine unmittelbare

*) Wenn man daher vom Standpunkte der Vergeltungstheorie aus gegen die Todesstrafe eingewandt hat, daß sie keine Abstufungen mehr zulasse, so wäre das allenfalls ein Argument gegen die einseitige Vergeltungtheorie selber, aber nicht gegen die Todesstrafe, denn das nämliche bleibt für jedes Strafmaximum, auch für die lebenslängliche Freiheitsstrafe, bestehen. Hier würde also die Vergeltungstheorie zu den qualifizierten Todesstrafen des alten Abschreckungssystems zurückführen.

Beziehung auf das verbrecherische Subjekt mehr als allen Faktoren, in die sich der Begriff der Strafe zerlegt, eine unmittelbare moralische Bedeutung zu. Das letztere tritt darin hervor, daß auch die Strafe, obgleich die Sühne, die sie fordert, nur den zur Ausführung gelangten Rechtsbruch treffen kann, doch auch der Gesinnung als solcher Rechnung trägt. Dies offenbart sich einerseits darin, daß der Versuch des Verbrechens, falls er nicht durch freiwilligen Entschluß des Handelnden wieder unwirksam gemacht wurde, der Strafe nicht entgeht, und anderseits darin, daß die verbrecherische Absicht entscheidend ins Gewicht fällt. Auch der fahrlässig begangene Rechtsbruch wird bestraft; und er wird es nicht, weil der Wille etwa „unbewußt" ein verbrecherischer gewesen ist, sondern, da der Wille überhaupt nur als ein bewußter Willensvorgang existiert, so kann er auch nur als solcher für eine Tat verantwortlich gemacht werden. Aber die fahrlässige Handlung wird gestraft, weil der Mensch nicht bloß für die Motive, die er wirklich gehabt hat, verantwortlich ist, sondern auch für die Abwesenheit jener Motive der Aufmerksamkeit auf sein eigenes Tun, die nach den allgemein sittlichen und rechtlichen Normen von ihm gefordert werden. Demnach ist es hier nicht die Tat als solche, sondern der Mangel an pflichtmäßiger Besonnenheit, welcher der Strafe verfällt, und der dann allerdings selbst wieder zu einer umso schwereren Rechtsverletzung wird, je größer einerseits das Übel, das er veranlaßte, und je dringender anderseits die durch die Umstände gebotene Pflicht zur Besonnenheit war.

Doch die Strafe will nicht bloß auf den Bestraften, sondern sie will auch auf das allgemeine Rechtsbewußtsein wirken. Dieses ist durch die verbrecherische Tat gestört, und es wird beruhigt, indem die Vorstellung in ihm entsteht, daß der verbrecherische Wille sein Unrecht durch das ihm selbst wiederfahrene Übel sühne. Auch dieser Begriff der Sühne fällt zum Teil, aber er fällt nicht ganz mit dem der Vergeltung zusammen. Er kann nämlich an und für sich eine aktive und eine passive Bedeutung besitzen. Der Einzelne kann ein Unrecht sühnen, indem er freiwillig ein Übel auf sich nimmt, welches den innigen Wunsch, daß das Unrecht nicht geschehen sein möchte, zum Ausdruck bringt. Er sühnt unfreiwillig, wenn der Gesamtwille, dem er untergeordnet ist, ihm ein Übel auferlegt, das ihn das begangene Unrecht selbst als Übel soll empfinden und bereuen lassen. Die Strafe ist nun zunächst eine solche dem schuldigen Subjekt auferlegte, passiv von ihm auf sich

genommene Sühne. Aber sie kann zur aktiven Sühne werden, wenn durch das zugefügte Übel das Bewußtsein der Schuld stark genug geweckt wird, um dem Schuldigen die auferlegte Strafe als eine verdiente oder selbst willkommene Sühne erscheinen zu lassen. Wer jemals schwere Verbrecher in der Einsamkeit ihrer Zellen aufgesucht hat, wird sich sagen müssen, daß dieser Fall gewiß nicht der häufigste, daß er aber gleichwohl häufig genug ist, um ihn als einen Zweck zu betrachten, den die Strafe überall im Auge haben muß. Denn hierdurch erst wird sie Zuchtmittel auch in dem Sinne, daß sie züchtigt, um zu erziehen. Was die Besserungstheorie als ihren ausschließlichen Zweck anstrebt, das bleibt immerhin einer ihrer Zwecke, und wahrlich nicht der unwichtigste. Aber eben damit sie ihn erreiche, darf sie nicht, wie es von den extremen Besserungstheoretikern geschieht, mit beliebigen andern Erziehungsmitteln, wie Belehrung, Unterricht, zusammengeworfen werden. In den Fällen, wo man der Strafe als Erziehungsmittel bedarf, ist die Belehrung als solche zumeist unwirksam: das gilt schon von der häuslichen Erziehung, und das gilt in noch viel höherem Maße von der strafenden Staatsgewalt. Hier bleibt immer die bessernde Wirkung auf den Schuldigen ein Zweck neben den andern, der, auch wenn er wegen der unbedeutenden Natur des Delikts oder der Unverbesserlichkeit des schuldigen Subjekts hinfällig wird, damit die Strafe selbst nicht zwecklos macht. So wahr es ist, daß allzu große Grausamkeit der Strafen eben im Hinblick auf den subjektiven Zweck derselben verwerflich ist, so ist doch nie zu übersehen, daß die Strafe als solche ihre bessernde Wirkung nur ausübt, wenn sie als verdiente Sühne des Unrechts, also auch als ein Übel empfunden wird. Andere humane Bestrebungen, wie Belehrung und moralischer Zuspruch, mögen sich mit ihr verbinden, mit ihr selber haben sie nichts zu tun.

So vereinigt die Strafe wesentlich drei Momente, denen der Begriff seine ihn von andern unterscheidende Eigentümlichkeit verdankt: die Momente der Züchtigung, der Sühne und der erzieherischen Einwirkung. Unter ihnen ist das erste ein unfreiwilliges: durch die Züchtigung wird der Einzelwille gewaltsam unter den Gesamtwillen gebeugt, gegen den er sich aufgelehnt hat. Die Sühne ist zunächst ebenfalls eine unfreiwillige: sie ist eine Genugtuung, die der Schuldige dem allgemeinen Rechtsbewußtsein wider seinen Willen leisten muß. Aber diese Genugtuung kann sich zugleich in eine freiwillige verwandeln, indem der Schuldige

das ihm zugefügte Übel als eine angemessene, ihm selbst erwünschte Sühne seiner Tat betrachtet. Damit ist dann immer auch der dritte Zweck der Strafe, ihre erzieherische Wirkung, erreicht: dieser endlich ist nur ein freiwilliger; er kann nie durch Zwang, sondern allein durch innere Sinnesänderung des Schuldigen herbeigeführt werden.

Nicht jede Zeit hat diese drei Momente in der Strafe vereinigt. Daraus erklären sich zum Teil die noch heute nicht überwundenen Schwankungen des Begriffs. Das Merkmal der Züchtigung ist das früheste: in sie wandelte sich der Rachegedanke unmittelbar um, als man sich der Bedeutung des strafenden Gesamtwillens bewußt wurde. Dann ist das Moment der objektiven, zuletzt das der subjektiven Sühne und der erziehenden Einwirkung hinzugetreten.

5. Der Begriff des Sittlichen.

Die Frage nach einem letzten, alle Erscheinungen des sittlichen Lebens umfassenden Prinzip oder Grundbegriff des Sittlichen, ist von den sonst weit auseinandergehenden Richtungen der Ethik meist als eine solche betrachtet worden, die vor allen andern zu beantworten sei, worauf dann erst auf Grund der Definition dieses Begriffs die von ihm abhängigen Tugend-, Güter- und Pflichtbegriffe näher bestimmt werden könnten. Die empiristische Ethik pflegte diese Definition auf irgend welche nahe liegende Erfahrungen oder noch häufiger auf Reflexionen über diese Erfahrungen zu gründen; die intuitionistische berief sich auf eine unmittelbare Aussage des sittlichen Gewissens oder auf die innere Evidenz ihres Moralprinzips. Demgegenüber ist in den obigen Erörterungen der Standpunkt festgehalten worden, daß eine derartige, den Tatsachen vorauseilende Formulierung eines allgemeinen Prinzips in der Ethik ebenso unfruchtbar sei, wie in der Psychologie das dereinst beliebte Verfahren, der Betrachtung der seelischen Lebenserscheinungen allgemeine Erörterungen über das Wesen der Seele voranzustellen. Vielmehr, wenn ein allgemeiner Begriff des Sittlichen überhaupt abgeleitet werden soll, so kann dies unmöglich anders als auf Grund der sorgfältigen Analyse der Tatsachen des sittlichen Lebens selbst geschehen. Eine solche Analyse besteht aber hinwiederum nicht darin, daß man sich irgend welche Fälle sittlichen Handelns zurechtlegt, indem man sich in den Handelnden hineinzudenken und zu ermitteln bemüht,

welche Überlegungen oder Assoziationen ihn zu seinen Entschlüssen bestimmt haben mögen, sondern darin, daß man sich die Tatsachen der sittlichen Entwicklung vor Augen hält und nur aus ihnen selbst die Zwecke, auf die diese Entwicklung ausgeht, und die Motive, unter denen sie erfolgt, zu gewinnen sucht. Jenes namentlich seit Hume und Adam Smith in der neueren Moralphilosophie so beliebte Rezept, sich jedesmal selbst in den Handelnden, ebenso wie in den von der Handlung Betroffenen zu versetzen, führt mit unfehlbarer Sicherheit zu einer rein fiktiven Psychologie der Motivation. Denn der so sich Hineindenkende bringt selbstverständlich seine halb aus der äußeren Beobachtung, halb aus vorgefaßten Begriffen stammende Reflexion mit, und er konstruiert sich daher die Erscheinungen nicht so, wie sie wirklich sind, sondern wie sie nach Maßgabe jener Begriffe sein sollten. So bedarf es denn in der Tat nur einer mäßigen Rückerinnerung an die eigenen, nicht unter dem Einfluß solch künstlicher Projektionen stehenden Willenshandlungen, um zu bemerken, daß alle jene Assoziationen und Reflexionen, die von den verschiedenen Moralphilosophen wie allbekannte Dinge behandelt werden, überhaupt nicht existieren, daß also z. B. der Mitleidige in der Regel nicht entfernt an sein eigenes Leid denkt, wie die Moralphilosophen, durch die Wortbildung verführt, anzunehmen pflegen.

Wenn wir uns nun, statt an eine imaginäre Psychologie möglicher, in der Regel aber unwirklicher Assoziationen und Reflexionen, an die Tatsachen des sittlichen Lebens selbst wenden, so sind in den voraufgegangenen Betrachtungen zwei Reihen solcher Tatsachen enthalten: die eine besteht in den im ersten Abschnitt geschilderten Erscheinungen der sittlichen Entwicklung; die andere in den Zwecken und Motiven des unserer Beobachtung gegebenen reifen sittlichen Bewußtseins. Beide Reihen ergänzen sich. Wir können die treibenden Kräfte des entwickelten Bewußtseins nicht verstehen, ohne zu wissen, wie sie geworden sind; und wir können wiederum die Entwicklung der sittlichen Gefühle und Vorstellungen nicht sinngemäß deuten, ohne zu wissen, welches die bis dahin erkennbaren Zielpunkte dieser Entwicklung sind.

Gehen wir zunächst von der zweiten dieser Reihen aus, von dem Begriff des Sittlichen also, der in der uns umgebenden Welt in der Sitte und den sittlichen Anschauungen, in der Rechtsordnung und in den allgemeinen Vorstellungen über die Aufgaben von Staat und Gesellschaft, von allgemein menschlichen Rechten und Pflichten uns entgegentritt, so ist nun freilich dieses tatsächliche Material

kein ganz ungetrübtes. Jener Kampf der sittlichen Weltanschauungen, der keiner Zeit gefehlt hat, fehlt auch hier nicht, und er scheint auf den ersten Blick der völlig eindeutigen und allgemeingültigen Formulierung eines Moralprinzips zu widerstreiten. Wenn wir dann aber den weiteren Gesichtspunkt hinzubringen, daß sich die bleibende Bedeutung eines jeden geistigen Erzeugnisses legitimieren muß durch die Art, wie es geworden ist, und wie es sich in eine nach den Gesetzen dieses Werdens auf weitere Zielpunkte gerichtete Entwicklung einreiht, dann lassen sich alle sittlichen Zwecke und Motivinhalte einem allgemeingültigen Prinzip unterordnen: Sittlich sind Gesinnungen und Handlungen, in denen der Einzelwille mit dem Gesamtwillen, in welchem er enthalten ist, übereinstimmt; und falls mehrere übergeordnete Willen gleichzeitig in ihm wirksam werden, entscheidet die Übereinstimmung mit dem umfassenderen Gesamtwillen über den Wert der Gesinnung und Handlung.

Praktisch weist auf dieses Prinzip, wie oben (S. 152 ff.) ausgeführt wurde, in der zwingendsten Weise das Recht der Strafe hin, das sich von frühe an die Gemeinschaft gegenüber dem Einzelwillen zuerkennt, und das sie in steigendem Maße als das ihr allein zukommende fordert, wie denn auch die Negation des Sittlichen, das Unsittliche, bereits diese Lösung des Problems an die Hand gibt (S. 139). Theoretisch aber rechtfertigt sich diese dem Gesamtwillen nicht minder wie dem Einzelwillen zukommende Realität durch das Aktualitätsprinzip, welches zugleich die Autonomie des Willens in allen seinen Gestaltungen in sich schließt. Denn auch der Gesamtwille ist ja keine dem Einzelwillen fremd gegenüberstehende Macht, sondern dieser ist selbst in jenem wirksam: jede Form des Gesamtwillens ist immer nur eine Resultante der individuellen Willensrichtungen, die in ihm vereinigt sind. Hieraus ergibt sich zugleich, daß das obige Prinzip nur scheinbar ein rein formales ist, indem in Wirklichkeit hier die Form eben in der Unterordnung der Einzelwillen einen klar bestimmten, wenn auch nach der Stufe der Willensentwicklungen wechselnden Inhalt birgt.

Alle jene Willensrichtungen und Handlungen, die wir positiv als Achtung vor dem Nächsten, Pflichterfüllung gegen die Gemeinschaft bezeichnen, sie sind eben in der Überordnung des Gesamtwillens von selbst gegeben; und die letzte und höchste dieser Formen der sittlichen Betätigung des Einzelwillens, die völlige Hingabe der Persönlichkeit an eine sittliche Lebensaufgabe, empfängt ihre Be-

deutung gerade dadurch, daß sie eben in dem Aufgehen des Einzelwillens in einem Gesamtwillen besteht.

Wie das oben formulierte Prinzip der letzten bis dahin erreichten Stufe der Willensentwicklung konform ist und darum über diese hinaus die Zielpunkte künftiger Entwicklung in ihrer allgemeinen Richtung andeutet, so ordnen sich ihm nun aber auch alle vorangegangenen Stufen unter. Nicht das ethische Prinzip selbst ist hier ein anderes, sondern nur der Inhalt der dem Einzelwillen übergeordneten Gesamtwillen. Die allmähliche Verschiebung dieses Verhältnisses macht es durchaus begreiflich, daß einer höheren Stufe als unsittlich erscheinen kann, was einer vorangegangenen als sittlich gilt. Die Sippe, der Stamm, dann die weitere Volksgemeinschaft, der Staat, zuletzt die Menschheit bilden hier in allmählich sich erweiternden Kreisen die Substrate eines realen Gesamtwillens, der gerade in seinen umfassendsten Formen nur langsam sich zu aktueller Bedeutung durchsetzt, und in den wichtigsten Beziehungen in dem System übereinander greifender Willensmächte wohl noch auf der heute erreichten Stufe von den an sich beschränkteren Formen des Gesamtwillens zurückgedrängt wird.

Hiermit hängt zugleich derjenige Vorgang zusammen, den man wohl als die Geburtsstunde sittlicher Normen überhaupt bezeichnen darf, nämlich die Entstehung des Kampfes solcher Motive, die aus der Unterordnung des Einzelwillens unter verschiedene Willenssphären entspringen. Nun erst knüpfen sich aber auch, von der allmählich bewußter werdenden Rangordnung der Motive bestimmt, an die Willensentscheidungen jene Affekte der Billigung und Mißbilligung, in denen die Entstehung des Gewissens wurzelt (S. 98). Das Auftreten solcher Affekte ist an Wertgefühle geknüpft, die mit den übrigen die Triebfedern des Willens konstituierenden Gefühlen verschmelzen, und umso intensiver werden, je mehr jener Streit der in einem individuellen Bewußtsein sich begegnenden Willen verschiedenen Umfangs durch deren Konkurrenz sich verstärkt. Hier liegt daher der Ursprung jener Imperative des Gewissens, die, von außen nach innen dringend, zunächst in den allgemein geltenden Regeln der Sitte, des Kultus und der Rechtsordnung das Leben des Einzelnen an äußere Normen binden, um dann aus diesen allmählich die in den Imperativen der Freiheit zur Herrschaft gelangenden selbstgewählten Richtungen des Handelns hervorgehen zu lassen.

Indem der Gesamtwille nicht ein einziger allumfassender ist, sondern in verschiedene Abstufungen sich gliedert, sind aber die

Motive, die einen gegebenen Gesamtwillen beherrschen, gegenüber den individuellen Willensantrieben immer nur die relativ, nie die absolut dominierenden. Der Gesamtwille eines Gemeinwesens kann auf kürzere oder längere Zeit seinen bleibenden Zwecken entfremdet werden, wenn er von der Selbstsucht Einzelner in seine Dienste genommen wird, so daß im Kampf der Einzelnen gegen die Gesamtheit nur der schwächere dem mächtigeren Einzelwillen gegenübersteht. Eine andere Form des Konfliktes ist es, wenn der engere Gesamtwille gegen den umfassenderen sich auflehnt, wenn also z. B. das Interesse eines einzelnen Stammes oder Standes gegen das des Staates, oder wenn das vorübergehende Interesse des Volkes gegen sein bleibendes in die Schranken tritt. Die umfassenderen und dauernderen Zwecke müssen in solchen Fällen immer die entscheidenden bleiben. In dem Einzelbewußtsein aber können kritische Lagen dieser Art einen schweren Konflikt der Pflichten hervorrufen. Kann es sich doch nun ereignen, daß die gewöhnliche Pflichterfüllung zum Unrecht und die Auflehnung gegen die bestehende Rechtsordnung zur sittlichen Tat wird. Freilich sind nur Charaktere von hoher sittlicher Energie und Einsicht, in denen sich der umfassendere sittliche Gesamtwille zu klarem Bewußtsein durchgerungen hat, zur Lösung solcher Konflikte berufen. Die Tatsache aber, daß die Gesamtheit so gut wie der Einzelne verkehrten Willensrichtungen unterworfen ist, daß die Staaten wie die Individuen irren und sündigen können, ist schließlich kein Widerspruch gegen die Gültigkeit der sittlichen Gesetze. Denn nicht darin besteht diese, daß das Sittliche immer dasselbe ist; noch auch darin, daß alle Erzeugnisse des Gesamtwillens, wie sie die geschichtliche Entwicklung hervorbringt, alle gleich sittlich sind. Diese Ansicht eines extremen Historismus wirft den relativen mit dem absoluten Gesamtwillen zusammen, welcher letztere eine Vernunftidee ist, von der wir uns überall sollen leiten lassen, die aber ihre Bedeutung verliert, wenn sie als verwirklicht in irgend einer einzelnen historischen Bildung, wäre sie auch die erhabenste, angenommen wird.

Der Geist der Geschichte behält freilich immer recht. Aber die Völker sind vergänglich wie die Individuen; sie sind Leidenschaften, Vorurteilen und Schwächen unterworfen wie diese. Die Ewigkeit der Sittengesetze besteht in ihrem ewigen Werden, das wiederum nicht ohne die fortwährenden Widerstände und Kämpfe möglich ist, die ihm aus dem Kampf der Willen erwachsen. Ist das Sittliche seinem Wesen nach Willensentwicklung, so ist es eben

damit notwendig auch gebunden an jenen Kampf der Willen, der aus der Beziehung der Einzelwillen zum Gesamtwillen und der verschiedenen Formen des letzteren zueinander entspringt. Wie im Einzelleben der Egoismus, so ist im geschichtlichen bald die Unterwerfung des Gesamtwillens unter das eigennützige Interesse, bald die Erhebung des beschränkteren Gesamtwillens über einen umfassenderen die Quelle des Unsittlichen. Seine Lösung kann aber dieser Kampf wegen der endlichen und dem Fehler unterworfenen Natur der empirischen Willen nur in einer Vernunftidee finden, welche die unendlichen Reihen der Willensformen in einem höchsten Willen abschließt, der im Einzelbewußtsein als Imperativ des sittlichen Ideals, in Staat und Gesellschaft als Geist der Geschichte, in der religiösen Weltauffassung als göttlicher Wille zur Erscheinung kommt.

Über die Art, wie sich diese Entstehung des sittlichen Gewissens samt allen ihren Rückstrahlungen in Sitte, Religion, Rechtsordnung und sittlichen Lebensanschauungen vollzieht, läßt sich hiernach selbstverständlich den Gesetzen des individuellen Bewußtseins nicht das geringste entnehmen. Wie sollte auch etwas, das wir nur auf einer durch die sittliche Erziehung und Überlieferung von früh an beeinflußten Stufe kennen, jemals darüber Aufschluß geben, wie sich aus dem vorsittlichen das sittliche Leben entwickelt habe? Dagegen werden uns hier durch die Tatsachen der sittlichen Entwicklung zwei bedeutsame Gesichtspunkte an die Hand gegeben: aus Sitte und Religion ist das Sittliche entsprungen; und Neigungs- und Ehrfurchtsgefühle sind demgemäß die ersten psychischen Motive, die uns auf jener Schwelle des vorsittlichen zum sittlichen Leben entgegentreten*). So spärlich diese Gesichtspunkte sein mögen, so enthalten sie doch einen deutlichen Hinweis darauf, wie das schwierigste ethische Problem, das sich an die Entstehung des Sittlichen aus dem Vorsittlichen anschließt, zu lösen sei. Unter jenen primitiven Gefühlen, die wir als die Keime des Sittlichen ansehen dürfen, sind die Neigungsgefühle offenbar schon im vorsittlichen Zustand vorhanden. Sie äußern sich in jenem Zusammenhalt mit seinesgleichen, der dem Menschen wahrscheinlich nie gefehlt hat, da er schon im tierischen Leben weit verbreitet vorkommt. Aber diese Neigungsgefühle sind nicht nur eng begrenzt, sondern sie sind überwuchert von einem starken Selbstgefühl. Das wichtigste Problem

*) Vgl. Bd. 1, Abschn. I, S. 272 f.

der sittlichen Entwicklung lautet daher: wie konnte der Mensch jemals dazu kommen, sein natürliches Selbstgefühl in dem Maße zu hemmen, daß dieses nicht nur gelegentlich gegen die Neigungsgefühle zurücktrat, sondern daß er sogar von dem Augenblick an, wo er die Schwelle der Kultur betrat, die Unterordnung des Eigenwillens unter einen Gesamtwillen als das herrschende Prinzip seiner Lebensordnungen betrachten lernte? Die Antwort auf diese Frage liegt in dem Einfluß, den auf die Sitte, in deren Gebiet sich die Neigungsgefühle betätigen, gleichzeitig die Religion gewann. Aus der rein mythologischen Furcht vor gefahrdrohenden Mächten ist, wie wir sahen, das erste religiöse Gefühl, das der Ehrfurcht, hervorgewachsen. Indem sich aber dieses auf den Mitmenschen und auf die Gemeinschaft, auf Horde und Stamm, übertrug, ging jenes Gefühl der Unterordnung unter den Willen der Gottheit zugleich auf die menschlichen Objekte der Ehrfurcht über, auf die Gemeinschaft und ihre Repräsentanten, die Häuptlinge, die durch Macht und Ansehen hervorragenden Stammesglieder. In ihnen sieht der Mensch der primitiven Kultur zuerst den Gesamtwillen der Gemeinschaft, der er angehört, verkörpert, und diesem Willen fühlt er sich zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet. So entstand aus der Verschmelzung der in Sitte und Religion zum Ausdruck kommenden Neigungs- und Ehrfurchtsgefühle das Gefühl der Verpflichtung und der Hingabe an einen übergeordneten Willen, in welchem das Prinzip aller Sittlichkeit wurzelt. Die weitere Entwicklung dieses Prinzips aber hat sich dann unter fortwährendem Zusammenwirken von Sitte und Religion, von Philosophie und praktischer Sittlichkeit je nach den geschichtlichen Bedingungen in überaus vielgestaltigen Formen, dennoch aber, soweit sich erkennen läßt, nach einer übereinstimmenden Gesetzmäßigkeit vollzogen.

Dieser Ursprung der sittlichen Imperative wirft nun zugleich Licht auf jene Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit, denen eine so stark hervortretende Rolle in der Entwicklung des sittlichen Lebens zukommt. In zwei Erscheinungen treten diese Beziehungen vor allem hervor. Die eine besteht in der Auffassung der Imperative des Gewissens als göttlicher Gebote. In dieser Auffassung hat sich gewissermaßen eine dunkle Erinnerung erhalten an jenen Ursprung der Unterordnung unter die sittliche Norm aus der einstigen Verschmelzung der Neigungsgefühle, die den Menschen an sein Geschlecht fesseln, mit den religiösen Ehrfurchtsgefühlen. In

damit notwendig auch gebunden an jenen Kampf der Willen, der aus der Beziehung der Einzelwillen zum Gesamtwillen und der verschiedenen Formen des letzteren zueinander entspringt. Wie im Einzelleben der Egoismus, so ist im geschichtlichen bald die Unterwerfung des Gesamtwillens unter das eigennützige Interesse, bald die Erhebung des beschränkteren Gesamtwillens über einen umfassenderen die Quelle des Unsittlichen. Seine Lösung kann aber dieser Kampf wegen der endlichen und dem Fehler unterworfenen Natur der empirischen Willen nur in einer Vernunftidee finden, welche die unendlichen Reihen der Willensformen in einem höchsten Willen abschließt, der im Einzelbewußtsein als Imperativ des sittlichen Ideals, in Staat und Gesellschaft als Geist der Geschichte, in der religiösen Weltauffassung als göttlicher Wille zur Erscheinung kommt.

Über die Art, wie sich diese Entstehung des sittlichen Gewissens samt allen ihren Rückstrahlungen in Sitte, Religion, Rechtsordnung und sittlichen Lebensanschauungen vollzieht, läßt sich hiernach selbstverständlich den Gesetzen des individuellen Bewußtseins nicht das geringste entnehmen. Wie sollte auch etwas, das wir nur auf einer durch die sittliche Erziehung und Überlieferung von früh an beeinflußten Stufe kennen, jemals darüber Aufschluß geben, wie sich aus dem vorsittlichen das sittliche Leben entwickelt habe? Dagegen werden uns hier durch die Tatsachen der sittlichen Entwicklung zwei bedeutsame Gesichtspunkte an die Hand gegeben: aus Sitte und Religion ist das Sittliche entsprungen; und Neigungs- und Ehrfurchtsgefühle sind demgemäß die ersten psychischen Motive, die uns auf jener Schwelle des vorsittlichen zum sittlichen Leben entgegentreten*). So spärlich diese Gesichtspunkte sein mögen, so enthalten sie doch einen deutlichen Hinweis darauf, wie das schwierigste ethische Problem, das sich an die Entstehung des Sittlichen aus dem Vorsittlichen anschließt, zu lösen sei. Unter jenen primitiven Gefühlen, die wir als die Keime des Sittlichen ansehen dürfen, sind die Neigungsgefühle offenbar schon im vorsittlichen Zustand vorhanden. Sie äußern sich in jenem Zusammenhalt mit seinesgleichen, der dem Menschen wahrscheinlich nie gefehlt hat, da er schon im tierischen Leben weit verbreitet vorkommt. Aber diese Neigungsgefühle sind nicht nur eng begrenzt, sondern sie sind überwuchert von einem starken Selbstgefühl. Das wichtigste Problem

*) Vgl. Bd. 1, Abschn. I, S. 272 f.

der sittlichen Entwicklung lautet daher: wie konnte der Mensch jemals dazu kommen, sein natürliches Selbstgefühl in dem Maße zu hemmen, daß dieses nicht nur gelegentlich gegen die Neigungsgefühle zurücktrat, sondern daß er sogar von dem Augenblick an, wo er die Schwelle der Kultur betrat, die Unterordnung des Eigenwillens unter einen Gesamtwillen als das herrschende Prinzip seiner Lebensordnungen betrachten lernte? Die Antwort auf diese Frage liegt in dem Einfluß, den auf die Sitte, in deren Gebiet sich die Neigungsgefühle betätigen, gleichzeitig die Religion gewann. Aus der rein mythologischen Furcht vor gefahrdrohenden Mächten ist, wie wir sahen, das erste religiöse Gefühl, das der Ehrfurcht, hervorgewachsen. Indem sich aber dieses auf den Mitmenschen und auf die Gemeinschaft, auf Horde und Stamm, übertrug, ging jenes Gefühl der Unterordnung unter den Willen der Gottheit zugleich auf die menschlichen Objekte der Ehrfurcht über, auf die Gemeinschaft und ihre Repräsentanten, die Häuptlinge, die durch Macht und Ansehen hervorragenden Stammesglieder. In ihnen sieht der Mensch der primitiven Kultur zuerst den Gesamtwillen der Gemeinschaft, der er angehört, verkörpert, und diesem Willen fühlt er sich zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet. So entstand aus der Verschmelzung der in Sitte und Religion zum Ausdruck kommenden Neigungs- und Ehrfurchtsgefühle das Gefühl der Verpflichtung und der Hingabe an einen übergeordneten Willen, in welchem das Prinzip aller Sittlichkeit wurzelt. Die weitere Entwicklung dieses Prinzips aber hat sich dann unter fortwährendem Zusammenwirken von Sitte und Religion, von Philosophie und praktischer Sittlichkeit je nach den geschichtlichen Bedingungen in überaus vielgestaltigen Formen, dennoch aber, soweit sich erkennen läßt, nach einer übereinstimmenden Gesetzmäßigkeit vollzogen.

Dieser Ursprung der sittlichen Imperative wirft nun zugleich Licht auf jene Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit, denen eine so stark hervortretende Rolle in der Entwicklung des sittlichen Lebens zukommt. In zwei Erscheinungen treten diese Beziehungen vor allem hervor. Die eine besteht in der Auffassung der Imperative des Gewissens als göttlicher Gebote. In dieser Auffassung hat sich gewissermaßen eine dunkle Erinnerung erhalten an jenen Ursprung der Unterordnung unter die sittliche Norm aus der einstigen Verschmelzung der Neigungsgefühle, die den Menschen an sein Geschlecht fesseln, mit den religiösen Ehrfurchtsgefühlen. In

Wahrheit ist denn auch diese Verschmelzung kein einmaliger, sondern ein fortan sich wiederholender Vorgang, so daß eben dadurch sittliche und religiöse Entwicklung, wechselweise sich steigernd, aneinander gebunden bleiben. Hiermit hängt dann eine zweite Erscheinung zusammen, die der Religion weit über jene Ursprungsmomente hinaus ihren weittragenden Einfluß auf das sittliche Leben verleiht. Indem sich die religiösen Ideen in übersinnliche Ideale verwandeln, wird auch das sittliche Leben erfaßt von dem Trieb nach dem Ideal. Wie dereinst die Ehrfurcht vor dem in Sittlichkeit und Recht verkörperten Allgemeinwillen aus der Furcht vor dem göttlichen Willen hervorwuchs, so erweckt nun auf einer reiferen Stufe das religiöse Ideal eines vollkommenen menschlichen Daseins das sittliche Ideal eines Willens, der sich mit seinem eigenen Streben den allgemeinen, über jedes erreichte Ziel hinausreichenden Aufgaben der Menschheit unterordnet.

Viertes Kapitel.

Die sittlichen Normen.

1. Allgemeine Bedeutung und Einteilung der sittlichen Normen.

a. Die allgemeine Stellung des Normbegriffs in der Ethik.

In den einleitenden Erörterungen über die Aufgaben der Ethik (Bd. 1, S. 1 ff.) wurde bereits darauf hingewiesen, daß hier, ebenso wie in allen andern ähnlichen Fällen, der normative Standpunkt der Betrachtung den explikativen nicht aus-, sondern einschließe. Auch die Ethik hat nicht Normen zu geben, sondern die tatsächlich geltenden Normen des sittlichen Lebens auf ihren Inhalt und ihren Ursprung zu prüfen. In erster Linie ist sie also normative Wissenschaft nicht in dem Sinne, daß sie dem wirklichen Leben von sich aus Normen vorschreibt. Vielmehr hat sie vor allem die Normen zu finden, auf welche die Erscheinungen des menschlichen Willens zurückführen, wobei dann naturgemäß zugleich die Allgemeingültigkeit dieser Normen durch die Gesetze der Entwicklung des Willens bedingt und begrenzt ist, analog wie dies ja auch

für die von der Logik untersuchten Normen im Hinblick auf die Entwicklung der Erkenntnis zutrifft. Eben deshalb, weil die Ethik zuvörderst nicht Normen zu geben, sondern vorgefundene Normen zu begreifen und zu erklären hat, kann aber die Betrachtung dieser Normen nicht den Anfang, sondern nur den Abschluß einer Analyse der ethischen Prinzipien bilden. Denn die Bedeutung der Normen setzt zu ihrem Verständnis die Erkenntnis der sittlichen Faktoren, der Zwecke und Motive, voraus, ebenso wie diese wiederum auf die allgemeinen Gesetze des psychischen Lebens, insbesondere der Willensvorgänge, gegründet ist.

Mit dieser ersten Stellung der Normbegriffe, nach der die Normen die tatsächlich gegebenen Inhalte und Aufgaben der ethischen Untersuchung sind, hängt nun aber doch auch eine zweite, äußerlich ihr scheinbar entgegengesetzte auf das engste zusammen. Gegeben sind uns nämlich die Normen niemals in der ausgesprochenen Form klar formulierter Gesetze, sondern immer nur eingeschlossen in den Tatsachen des sittlichen Lebens selbst, in denen sie nicht bloß jenem Fluß der Entwicklung unterworfen sind, an der das Sittliche seiner eigensten Natur nach teilnimmt, sondern in denen sie auch durch die Vermengung mit Erscheinungen fremdartigen Ursprungs mannigfach verhüllt und getrübt werden können. Die ausdrückliche Formulierung der Normen kann daher immer erst eine Aufgabe der Wissenschaft sein, die dabei nicht bloß die wirklich geltenden sittlichen Normen aus solchen Verbindungen zu lösen und sie in ihrer abstrakten und allgemeingültigen Form auszudrücken, sondern insbesondere auch auf jenes Moment der Entwicklung, die diese Allgemeingültigkeit an bestimmte Bedingungen bindet, Rücksicht zu nehmen hat. In letzterer Beziehung sind es insbesondere zwei Gesichtspunkte, welche die Ethik im Hinblick auf den normativen Charakter der ethischen Tatsachen und den doch zugleich vorhandenen Fluß aller sittlichen Entwicklung in den Vordergrund stellen muß. Erstens: bei dem Versuch, die Normen, die sich in den Erscheinungen des sittlichen Lebens selbst äußern, in allgemeine Sätze zusammenzufassen, wird die Ethik in erster Linie das entwickelte sittliche Bewußtsein des Menschen und die menschliche Gesellschaft auf ihrer gegenwärtigen Kulturstufe zum Maßstabe nehmen müssen; auf Zustände einer früheren oder anders gearteten sittlichen Kultur wird dabei nur insofern Rücksicht zu nehmen sein, als dieselben auf die gleiche Entwicklung, der unser gegenwärtiges sittliches Leben entstammt, hinweisen und da-

durch die Allgemeingültigkeit dieser Entwicklung bewahrheiten. Zweitens: in Anbetracht eben dieser Tatsache, daß alles Sittliche Erzeugnis einer Entwicklung ist, wird sich nun aber doch zugleich die Ethik in ihrem Versuch, einen Ausdruck für die geltenden sittlichen Normen zu finden, nicht auf den gegenwärtig gegebenen Zustand des sittlichen Lebens beschränken dürfen; sondern wie dieses Leben selbst unaufhaltsam vorwärts strebt, und wie im einzelnen die heutigen Zustände und Ordnungen der Gesellschaft sich verändern müssen und nach den Tendenzen, von denen jene Entwicklung getragen ist, sich fortwährend vervollkommnen sollen, so ist auch die Ethik, wenn sie Normen formuliert, notwendig nicht bloß der Gegenwart, sondern nicht minder der Zukunft zugewandt. Ja dieses Streben nach einem Zukünftigen, in welchem sich die in der Gegenwart wirksamen sittlichen Triebe vollenden sollen, liegt hier im Grunde schon in der imperativen Form der Normen angedeutet. Denn indem diese Imperative an der Gegenwart gemessen mehr oder weniger weit hinter einer allgemeinen Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zurückbleiben, enthalten sie zugleich Forderungen an die Zukunft, und die Normen weisen in diesem Sinne in erster Linie nicht sowohl auf die Ziele hin, die das sittliche Leben bereits erreicht hat, als auf die, die es erreichen wird. Wenn nach Kant das „du sollst“ der sittlichen Norm ein „du kannst“ als Voraussetzung des individuellen sittlichen Willens in sich schließt, so gewinnt das „du kannst“ in der auf die Zukunft und auf die menschliche Gemeinschaft bezogenen Norm weiterhin noch den Sinn einer Forderung und einer Voraussage zugleich: „Was sein soll, das wird sein.“ Freilich kann aber dieser Satz als Forderung wie als Voraussage nur dann auf Geltung Anspruch machen, wenn die Normen in solcher Weise formuliert sind, daß auf die Ziele, die sie angeben, die bisherige Entwicklung hinweist. In diesem Sinne werden die Normen zugleich praktische Ideale, aus denen die ethischen Aufgaben vornehmlich in der Anwendung der Normen auf die einzelnen Lebensgebiete hervorgehen.

b. Grundnormen und abgeleitete Normen.

Der Begriff der Norm kann in einem weiteren und in einem engeren Sinne verstanden werden. In dem ersteren, in welchem er die eigentliche Norm, das Gesetz, die Regel, das Axiom als besondere Fälle in sich schließt, bezeichnet er jeden Satz, den wir irgend einem Gebiet von Tatsachen als eine Forderung entgegenbringen.

In der engeren Bedeutung dagegen, die zugleich die ursprüngliche ist, ist die Norm eine Willensvorschrift: sie bezeichnet unter verschiedenen Arten möglicher Handlungen diejenige, die bevorzugt werden soll. Der Betätigungen des Willens, die derartigen Normen unterworfen werden können, gibt es aber zwei: theoretische oder Denkhandlungen und praktische oder sittliche Handlungen. Hiernach sind Logik und Ethik die beiden eigentlichen Normwissenschaften, und unter ihnen enthält wieder die Ethik den Normbegriff in seiner ursprünglichen Gestalt, als eine reine Willensregel, die dem Sein ein Sollen gegenüberstellt*).

Fassen wir den Begriff der Norm in dieser allgemeinen ethischen Bedeutung, so wird es nun aber weiter erforderlich, Grundnormen und abgeleitete Normen zu unterscheiden, indem wir unter den ersteren solche Forderungen verstehen, die nicht auf andere von allgemeinerem Charakter zurückgeführt werden können, während die letzteren einzelne Vorschriften sind, die aus jenen Grundnormen durch die Anwendung auf besondere Fälle und unter besonderen Bedingungen hervorgehen. Die Grundnorm hat hiernach für die Ethik in gewissem Sinne die Bedeutung eines praktischen Axioms. Die einzelnen Sittengebote dagegen sind abgeleitete Normen. Wie in einer mathematischen Disziplin alle Theoreme auf Axiome zurückgehen, so verdankt auch jedes spezielle Sittengebot seine Beglaubigung der Übereinstimmung mit bestimmten allgemeinen ethischen Grundnormen.

Es würde aber verfehlt sein hieraus zu schließen, die sittlichen Grundnormen seien auch in ihrer zeitlichen Entstehung den einzelnen Sittengeboten vorausgegangen. Sie sind das ebensowenig, wie jene abstrakten Sätze der Theorie, die wir Axiome nennen, früher erkannt waren als ihre einzelnen Anwendungen. Die logischen Denkgesetze hat der Mensch jahrtausendelang geübt, ehe Aristoteles den „Satz des Widerspruchs“ aufstellte; die Kenntnis einzelner Zahlformeln und spezieller geometrischer Sätze war lange geläufig, ehe man den Versuch unternahm, die axiomatischen Voraussetzungen, auf denen jene beruhten, nachzuweisen, und die rationellste Formulierung dieser Voraussetzungen ist vielleicht noch jetzt nicht überall gefunden. So ist denn auch das praktische Leben über die Wahrheit gewisser Sittengebote längst einig, indes über die richtige Aufstellung allgemeiner ethischer Normen noch heute ein ungeschlich-

*) Vgl. hierzu Einleitung, Bd. 1, S. 8 ff.

teter Streit besteht. In der Tat, solche Gebote wie die des mosaischen Dekalogs können in dem hier gemeinten Sinne ebensowenig Grundnormen genannt werden, wie wir den Satz, daß $2 . 2 = 4$ ist, als ein Axiom bezeichnen. Sollen jene Grundnormen nicht einzelne Sittengebote, sondern prinzipielle Sätze sein, deren jeder eine ganze Klasse von Sittengeboten als besondere Fälle unter sich enthält, so ist es aber unvermeidlich, daß auch der Streit über die allgemeinen Fragen der Ethik bei der Formulierung der Normen zum Vorschein kommt. Insbesondere müssen die über die sittlichen Zwecke und Motive bestehenden Meinungsverschiedenheiten hier ihre Wirkung äußern, da es gerade bei den allgemeinsten sittlichen Normen nicht darauf ankommt, daß sie uns sagen, wie die Handlungen beschaffen sein müssen, sondern daß sie uns angeben, welche Beweggründe uns bei unseren Handlungen leiten sollen. Ein wesentliches Moment bei dem Übergang von den konkreten Formulierungen der Sittengebote zu den allgemeineren der Grundnormen liegt deshalb darin, daß eine solche Rücksicht auf Motive und Zwecke bei jenen gänzlich zu fehlen pflegt, während sie bei diesen unerläßlich ist. Für das erstere sind wiederum die mosaischen Gebote ein klassisches Beispiel. Es ist einleuchtend, daß, solange man, wie es in ihnen geschieht, gewissermaßen bei der Außenseite der Handlungen stehen bleibt, prinzipielle Sätze überhaupt nicht gewonnen werden können. In dieser Beziehung spielt demnach in der Aufsuchung ethischer Normen der Rückgang von den Handlungen auf ihre Motive und Zwecke eine analoge Rolle, wie etwa bei der Entdeckung der mathematischen Axiome der Rückgang von den tatsächlich ausgeführten arithmetischen Operationen und geometrischen Konstruktionen auf die Elemente des Zahl- und des Raumbegriffes.

c. Gebietende und verbietende Normen.

Zu diesen allgemeinen Bedingungen für die Aufstellung prinzipieller Sätze kommt bei den ethischen Normen noch die eigentümliche hinzu, daß die einzelnen Sittengebote, aus denen die Normen zu abstrahieren sind, zum allergrößten Teil ursprünglich nicht in positiven, sondern nur in negativen Formulierungen vorliegen, wie: „Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen“ u. s. w. Im ganzen Dekalog sind die Gebote den Sabbat zu heiligen und Vater und Mutter zu ehren die einzigen eigentlichen Gebote, alle andern sind Verbote. Der nächste Grund dieses negativen Charakters der Sittengebote liegt in ihrer unmittelbaren Beziehung zum menschlichen Willen. Denn sie unterscheiden sich von allen Regeln rein theoretischer Art eben dadurch, daß ihre Befolgung der freien Wahl anheimgegeben ist, so daß die Warnung vor der Abirrung von der Norm zum nächsten praktischen Bedürfnis wird. Nur in der Logik, insofern sie eben eine Ethik des Denkens ist, wiederholt sich, wenngleich in beschränkterem Maße, die nämliche Erscheinung. Auch sie kann ihre Vorschriften in die negative Form kleiden, indem sie die logisch fehlerhaften Gedankenverbindungen verbietet. Ein Reflex dieser ursprünglichen Neigung zur Form des Verbots ist in diesem Falle die merkwürdige Tatsache, daß selbst als erste axiomatische Formulierung noch ein negativer Satz, der des Widerspruchs, uns entgegentritt, dem freilich mit Recht durchweg in den neueren Systemen der Satz der Identität, den er voraussetzt, vorangestellt wird.

Eine ungleich größere Bedeutung gewinnt jedoch die Klasse verbietender Normen in der Ethik. Man wird nicht umhin können, den tieferen Grund dieser Tatsache in der weitaus größeren Wichtigkeit zu finden, die hier der Abweichung von der Norm zukommt. Ein logischer Irrtum mag den Einzelnen oder selbst Viele kürzere oder längere Zeit auf falsche Wege führen; die Folgen gleichen sich aus, sobald der Irrtum nur erst eingesehen ist. Der Verstoß gegen die sittlichen Normen hinterläßt aber ungleich schwerere und nicht selten nie wieder gut zu machende Nachwirkungen, indem er nicht bloß den schädigt, der ihn begeht, sondern auf andere und in vielen Fällen selbst auf die Gesamtheit zurückwirkt, welcher der Fehlende angehört. Durch ein Denken, das sich damit begnügte logische Irrtümer zu vermeiden, würde für die Erkenntnisbestrebungen der Menschheit nicht viel gewonnen sein: hier ziehen wir daher den kühneren Denker, der lieber irrt als verzichtet, dem allzu behutsamen Skeptiker vor, welcher der Gefahr einen Fehlgriff zu tun durch ein bequemes Nichtwissen zu entgehen sucht. Auf sittlichem Gebiete dagegen meinen wir, es sei schon viel gewonnen, wenn nur schwerere Fehltritte unterbleiben. Auch entbehrt hier der begangene Fehler fast ganz jener heilenden Wirkung, die ihm, sobald er erst als Irrtum erkannt ist, auf logischem Gebiet zukommt; und in gleichem Maße wächst die entgegengesetzte Tendenz, die verderbliche Kraft, mit der die begangene Schuld die Ursachen neuer Vergehen in sich birgt und den Hang zu ihnen verstärkt.

In diesem Verhältnisse findet zugleich die wichtige Tatsache ihre Erklärung, daß vorzugsweise jene Sittengebote, die auf die

Vermeidung schwerer Schädigungen des sittlichen Lebens gerichtet sind, in den Schutz der staatlichen Gemeinschaft treten, und daß sie auf diese Weise einen wichtigen Bestandteil der öffentlichen Rechtsordnung bilden. Hieraus aber wird wieder begreiflich, daß besonders unter den einzelnen Rechtsnormen solche von verbietendem Inhalt eine bedeutsame Rolle spielen, ja daß ganze Gebiete des Rechts, wie vor allen das Strafrecht, heute noch ebenso wie zur Zeit des mosaischen Dekalogs fast nur auf verbietende Normen zurückführen.

Dennoch würde es übereilt sein zu schließen, alle jene Normen, die uns in einer negativen Form gegeben sind, entbehrten darum überhaupt einer positiven Bedeutung. Ähnlich vielmehr wie der logische Satz des Widerspruchs nur die negative Kehrseite des Prinzips der Identität ist, so gilt es auch allgemein für die Ethik, daß jeder positiven eine negative und jeder negativen eine positive Norm entsprechen muß. Der Norm, die uns sagt: „Du sollst nicht töten" steht die andere zur Seite: „Du sollst das Leben deines Nächsten achten und schützen." Es gibt Fälle, wo die Wahl zwischen der gebietenden und der verbietenden Form völlig dem Ermessen anheimgegeben bleibt und daher fast beliebig wechseln kann. Wird aber die eine oder die andere entschieden bevorzugt, so geschieht dies, weil der unmittelbare Zweck, der durch die Norm erreicht werden soll, naturgemäß auch bei der Formulierung derselben im Vordergrund steht. Insbesondere kann, wofür das oben gegebene Beispiel ein Beleg ist, zwischen Sittlichkeit und Recht eine Art Teilung der einander parallel gehenden Normen stattfinden, indem die positive Norm vorzugsweise in das eine, die negative in das andere Gebiet fällt. Daß hiebei das Schwergewicht der verbietenden Normen auf die Seite des Rechts, der gebietenden auf die der Sittlichkeit zu stehen kommt, liegt in jenem oben angedeuteten Charakter der Rechtsordnung begründet, der es mit sich bringt, daß das Recht zwar keineswegs selbst ein Inbegriff sittlicher Lebensmaximen, wohl aber die mächtigste Schutzwehr für die Erhaltung und Förderung des sittlichen Lebens ist. Diese Eigenschaft verleiht, namentlich auf den vorzugsweise diesem Schutze dienenden Rechtsgebieten, den Normen einen durchgängig prohibitiven Charakter, während der Ausdruck der Zwecke, die geschützt werden sollen, bestimmten sittlichen Normen überlassen bleibt. Immerhin ist auch in solchen Fällen die Teilung nur für das eine der beiden Gebiete, für das Recht, eine vollständige. Die Sittlichkeit, indem sie zu einer gegebenen negativen Rechtsnorm die positive Ergänzung enthält, schließt darum jene negative Norm selbst nicht von sich aus. Alle im Interesse des sittlichen Lebens von der Rechtsordnung erlassenen Verbote sind an und für sich zugleich sittliche Verbote. Während die sittliche Norm einen bestimmten Zweck als einen zu erstrebenden hinstellt, setzt sie eben damit das Verbot aller diesen Zweck vernichtenden oder gefährdenden Handlungen voraus. Die sittliche Norm verlangt in allen diesen Fällen mehr als die rechtliche, und sie verlangt also notwendig auch die Erfüllung der letzteren selbst.

Hieran schließt sich noch eine weitere für das Wesen der ethischen Normen wichtige Tatsache. Im Gebiet des Rechts gehören, wie schon bemerkt, vielfach die verbietenden Normen zu den letzten Grundlagen der Rechtsordnung. Im Strafrecht namentlich besitzen die spärlichen Normen, denen sich eine gebietende Form geben läßt, durchweg nur einen sekundären und zumeist auxiliären Charakter. Ganz das Gegenteil findet sich nun auf ethischem Gebiete: hier kann der negative Charakter einer Norm ohne weiteres als ein Zeichen dafür betrachtet werden, daß dieselbe die Bedeutung einer abgeleiteten besitzt; jene Grundnormen dagegen, die sich überhaupt auf fundamentalere Sätze nicht zurückführen lassen, sind stets gebietender Art.

Dieser Unterschied zwischen Sittlichkeit und Recht ist wieder eine notwendige Folge davon, daß die letzten Zwecke der Sittlichkeit überall positiv auf die Erzeugung neuer innerer und äußerer Wirkungen gerichtet sind, während das Recht vermöge des ihm zukommenden Charakters des Schutzes bestimmter Güter und der Abwehr der ihnen drohenden Gefahren mindestens in sehr vielen Fällen seine nächste Aufgabe in der Feststellung von Normen sehen muß, welche die Verhütung des Unrechts regeln und daher, diesem prohibitiven Zweck entsprechend, selbst eine prohibitive oder negative Form besitzen. Nun kann freilich der Negation immer nur ein relativer, nie ein absoluter Vorrang zukommen. Wenn das Recht negative Normen enthält, zu denen sich auf dem Rechtsgebiet selbst prinzipiellere Normen von positivem Inhalte nicht finden lassen, so ist das lediglich ein Anzeichen dafür, daß die letzteren auf einem andern Gebiete liegen, das seiner ganzen Bedeutung nach grundlegend ist für die Rechtsordnung. Dieses Gebiet ist eben das der Sittlichkeit.

Für das Verhältnis des Rechts zur Sittlichkeit ist dieser Unter-

schied entscheidend. Er weist darauf hin, daß Grundnormen im eigentlichen Sinne überhaupt nur der Sittlichkeit, nicht dem Rechte zukommen. Wo das letztere auf die Verwirklichung sittlicher Lebenszwecke gerichtet ist — und zweifellos trifft das für den weitaus größten Umfang der Rechtsordnung und insbesondere für deren wertvollste Bestandteile zu — da führen die Rechtsnormen überall auf sittliche Normen zurück. Wo aber das Recht, wie für gewisse Bestimmungen desselben nicht bestritten werden kann, sittlich Gleichgültiges anordnet, da kann überhaupt von der Existenz von Grundnormen, mit denen solche Bestimmungen zusammenhängen, nicht die Rede sein, sondern es handelt sich um willkürliche Festsetzungen, analog etwa jenen Konventionen, deren man innerhalb der exakten Wissenschaften benötigt ist, um eine Verständigung über die Bezeichnung der Begriffe oder über die zur Vergleichbarkeit der Beobachtungen erforderlichen Messungsgrundlagen herbeizuführen. Insofern für die Förderung der sittlichen Lebenszwecke der Gemeinschaft auch solche äußere und an sich gleichgültige Bestimmungen, wie z. B. die über gewisse Fristen beim Klagverfahren, über Verjährung von Rechten u. s. w., nicht entbehrt werden können, erfüllen sie immerhin einen indirekten sittlichen Zweck. Nicht wie die Regeln beschaffen, sondern daß solche vorhanden sind, ist in diesem Fall eine Maxime, die den sozialen Grundnormen des sittlichen Lebens in gewissem Sinne untergeordnet werden kann.

d. Der Konflikt der Normen.

Es ist eine bekannte, überall durch die Erfahrung bestätigte Tatsache, daß keine Rechtsnorm ausnahmslos gültig ist. Das nämliche kann aber von allen jenen einzelnen Sittenvorschriften gesagt werden, in deren Befolgung die gesamte praktische Sittlichkeit besteht. Das Rechtsgebot nicht zu töten, weicht bei dem Soldaten im Felde oder bei dem mit der Vollstreckung der Todesstrafe betrauten Beamten einer höheren Berufspflicht. Das Sittengebot, daß wir unsern Nebenmenschen mit Achtung begegnen sollen, verliert seine Gültigkeit dem gegenüber, der durch Gesinnung und Handlung jeden Anspruch auf Achtung verscherzt hat. Die alte Streitfrage, ob die Notlüge gestattet sei, wird unter dem zwingenden Eindruck jener Lebenslagen, in denen wir uns vor die Wahl gestellt sehen, ob wir das wichtigere Sittengebot dem geringeren oder dieses jenem opfern wollen, unzähligemal durch die Praxis

des Lebens bejahend entschieden — eine Tatsache, die es freilich noch nicht rechtfertigt, auch schon der bloßen Bequemlichkeit wegen die Wahrheit hintanzusetzen.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß solche Ausnahmen umso seltener werden, einen je allgemeineren Charakter die Normen gewinnen. Dennoch behält der Satz, daß die Normen Regeln mit Ausnahmen sind, schließlich innerhalb gewisser Grenzen selbst für die Grundnormen seine Gültigkeit, sobald man sich nicht etwa damit begnügt, diese durch eine inhaltsleere Formel zu ersetzen, statt, wie es die Aufgabe ist, in ihnen die sämtlichen Richtungen des sittlichen Lebens zum Ausdruck zu bringen. Es stellt sich dann aber gerade bei den Grundnormen klar heraus, was wohl gelegentlich auch schon bei den spezielleren Sittengeboten hervortritt, daß die einzige sittlich berechtigte Ursache solcher Ausnahmen der Konflikt verschiedener Normen miteinander ist, ein Konflikt, der in allen Fällen zu Gunsten der dringlicheren und wichtigeren Norm gelöst werden muß und daher die Verletzung der minder wichtigen und minder dringlichen fordert.

Hier entsteht nun die Frage, wie denn ein derartiges System von Gesetzen mit Ausnahmen überhaupt möglich sei, wenn das System selbst nicht von vornherein als ein widerspruchsvolles erscheinen soll. Mag man auch vielleicht zugeben, daß die untergeordneten Sittengebote, bei denen konkrete Lebensbedingungen mitspielen, unter dem Wechsel solcher Bedingungen sich beugen müssen, an die ethischen Grundnormen sollte diese Veränderlichkeit nicht heranreichen. Ist es doch sonst ein wichtiges Kriterium für die Zuverlässigkeit allgemeiner Grundsätze, daß sie zusammen ein widerspruchsloses Ganze bilden. In diesem Sinne verlangen wir ja in der Tat in allen theoretischen Disziplinen einen inneren Zusammenhang der letzten Voraussetzungen: so namentlich bei der der Ethik nächstverwandten theoretischen Normwissenschaft, der Logik.

Auf diese Bedenken ist jedoch zu entgegnen, daß es sich hier nicht um einen Widerspruch der Grundsätze selbst handelt, sondern lediglich um die Frage ihrer Anwendbarkeit auf einzelne Fälle. Ein sittlicher Tatbestand kann Merkmale darbieten, die ihn einer bestimmten Norm unterwerfen würden; aber zu diesen Merkmalen kommen weitere hinzu, die eine solche Subsumtion hinfällig machen und eine andere unter eine höhere Norm an deren Stelle setzen. Man kann darum hier im Grunde die Ausnahme von der Norm ebensogut als eine bloß scheinbare bezeichnen

wie jene Ausnahmen von Naturgesetzen, die infolge ihrer Konkurrenz mit andern Naturgesetzen so häufig stattfinden.

Doch durch eine derartige Interpretation wird ein wesentlicher Unterschied nicht beseitigt, der unleugbar zwischen diesen beiden Fällen stattfindet. Wo ein logischer Grundsatz oder ein Naturgesetz keine Anwendung findet, da bleibt immerhin ein Erfolg, der im vollen Gegensatze zu dem Prinzip steht, unmöglich. Das aber ist es gerade, was sich bei dem Konflikt der Normen ereignet. Diesen muß also von vornherein die Eigenschaft zukommen, daß die eine zur Hintansetzung und selbst geflissentlichen Nichtachtung der andern führen kann. Wir kommen damit auf eine Eigenschaft, die in der Tat dem sittlichen Gebiet spezifisch eigentümlich ist, und die auf dem Verhältnisse beruht, in welchem die verschiedenen sittlichen Lebenskreise zu einander stehen. Dieses Verhältnis ist nämlich nicht bloß ein verschiedenes Wertverhältnis, sondern es verbindet sich damit auch ein verschiedener Zweckinhalt, indem zwar in Bezug auf die letzten Zwecke eine harmonische Übereinstimmung zwischen allen Lebensgebieten stattfindet, bei den vorübergehenderen Zwecken aber eine Divergenz möglich bleibt, so daß nun dem Willen die Wahl zwischen solchen Zwecken verschiedenen Wertes gestellt ist, deren jeder einer bestimmten Gattung von Normen entspricht und einer andern widerspricht. Infolgedessen ist nun nicht mehr diejenige Handlung eine sittliche, die überhaupt einem Sittengesetze konform ist, sondern diejenige, die jenem Sittengesetze entspricht, das der höheren Wertgattung angehört.

Hier entsteht aber die wichtige Frage, welche denn unter den verschiedenen miteinander in Konflikt geratenden Normen als die höhere und wertvollere anzusehen sei. Ist diese Frage bloß von Fall zu Fall zu entscheiden, oder gibt es gewisse allgemeine Maximen, die sich hier als allgemeingültig bewähren? Hierauf wird sich nur antworten lassen, daß beides insofern zutrifft, als die hier aufzustellenden Maximen schon um deswillen die Einzelbeurteilung nicht überflüssig machen können, weil in ihnen selbst wieder verschiedene Wertmaße in Betracht kommen, zwischen denen nur auf Grund einer unmittelbaren Entscheidung des individuellen Gewissens eine Vergleichung möglich ist. Das eine dieser Wertmaße bezieht sich auf den intensiven Wertgrad, das andere auf den extensiven Wertumfang einer sittlichen Handlung. Der Wertgrad kommt überall da in Betracht, wo wir Leistungen eines und desselben allgemeinen Zweckgebiets miteinander vergleichen. Hier gilt stets

derjenige Wert als der höhere und daher im Konfliktsfall zu bevorzugende, der an die Erreichung dauernderer und umfassenderer Zwecke geknüpft ist. Der Wertumfang aber wird dann entscheidend, wenn verschiedene Zweckgebiete ineinander eingreifen. Hier ergibt sich daher aus der Reihenfolge der sittlichen Zwecke zugleich das Prinzip für die Beurteilung des Wertunterschieds der Normen, das die Frage des Vorzugs im Falle ihres wechselseitigen Konfliktes unter allen Umständen dann sicher entscheidet, wenn der Wertgrad ein wesentlich übereinstimmender ist. Unter dieser Voraussetzung lautet die Regel, nach der jederzeit der Konflikt der Normen beizulegen ist: Sobald Normen verschiedenen Wertumfangs in Widerstreit treten, ist der umfassenderen der Vorzug zu geben: dem individuellen geht daher der soziale, dem sozialen der humane Zweck vor.

Man würde jedoch diese Regel mißdeuten und zu Auslegungen kommen, die zu ihrem wirklichen Inhalte im Gegensatz stehen, wenn man die Begriffe „sozial" und „human", besonders den letzteren, hier in jenem Sinne nehmen wollte, in welchem er in der Geschichte der Sitte zur Anwendung kam*). Vielmehr offenbart sich nirgends so deutlich der Unterschied von Sitte und Sittlichkeit wie hier. Die Sitte bahnt der Sittlichkeit die Wege: sie ist erfüllt von sittlichen Vorstellungen; aber sie enthält diese zumeist in unentwickelten oder einen tieferen sittlichen Zweck bloß symbolisch andeutenden Formen. Namentlich aber verfolgt sie auch innerhalb der sozialen und humanen Regeln, die sie vorschreibt, häufig unmittelbar nur individuelle Zwecke, und allein die Art der Verfolgung dieser Zwecke weist auf eine im Hintergrund stehende humane Idee hin. So findet in den Formen der sozialen Höflichkeit die Achtung gegen den Nebenmenschen, so in der Wohltätigkeit die Hingabe für den Nächsten als solchen, ohne Rücksicht auf die Bande der Stammes- und Staatsgemeinschaft, ihren Ausdruck. Auf diese Weise sind alle Gestaltungen der Sitte, sogar wenn sie, wie die Wohltätigkeit, von sittlicher Natur sind, dennoch keineswegs unmittelbare Anwendungen der sozialen und humanen Grundnormen, sondern immer nur Hinweisungen auf diese. Wo sie aber zugleich bestimmten sittlichen Normen entsprechen, da gehören die letzteren einem niedrigeren Zweckgebiet an. So reflektiert sich in der Wohltätigkeit zwar die Idee der Humanität, die Pflicht der Hingabe des Einzelnen für die

*) Vgl. Bd. 1, S. 138, 236 ff.

Menschheit; doch die Wohltätigkeitshandlung selbst bleibt ein Akt individueller Sittlichkeit, bei dem ein Einzelner das Zweckobjekt der sittlichen Tat ist, und der daher gegenüber höherstehenden allgemeinen Pflichten sozialer oder wahrhaft humaner Art, ja unter Umständen gegen andere wertvollere individuelle Pflichten zurücktreten muß. Sankt Crispin, der nach der Legende den Reichen das Leder stiehlt, aus dem er für Arme Schuhe macht, oder — ein zuweilen auch in der heutigen Gesellschaft vorkommender Typus — der Millionär, der seine durch betrügerischen Schwindel erbeuteten Reichtümer verwendet, um Waisenhäuser und Spitäler zu gründen — sie handeln keineswegs nach der Regel des Primats der allgemeineren Normen, sondern umgekehrt: sie sündigen gegen ein höheres soziales Sittengebot, um niedriger stehenden individuellen Pflichten genügen zu können. Nicht also auf solche einzelne Handlungen, in denen gewisse indirekte Rückwirkungen der allgemeinen sittlichen Zwecke zur Erscheinung gelangen, sondern auf die ausschließliche Verwirklichung dieser Zwecke selbst hat man die Regel des Vorzugs der umfassenderen Pflichten anzuwenden.

Folgt man diesem Prinzip, so kann es nun nicht zweifelhaft sein, daß auch unsere praktische Beurteilung, sobald nicht wesentliche Unterschiede des Wertgrades dazwischen treten, jener Reihenfolge eine unbedingte Gültigkeit einräumt. Insbesondere ist die Rechtsordnung von dem Gedanken erfüllt, daß die sozialen den individuellen Pflichten so lange vorangehen, als nicht unverhältnismäßige Unterschiede des Wertgrades in Frage kommen. Weiter freilich erstreckt sich die durch das positive Recht sanktionierte Stufenfolge der Werte nicht. Die Abwägung der humanen gegen die soziale sittliche Pflicht bleibt überall der freien Beurteilung überlassen: nur die Geschichte erteilt in diesen schwersten Fällen sittlicher Wahl nachträglich ihre Sanktion, indem sie Handlungen, die dem bestehenden Recht und der durch dasselbe geschützten sozialen Sittlichkeit zuwiderlaufen, als solche anerkennt, die durch die erreichten höheren Zwecke sich rechtfertigen.

Weit mehr entzieht sich natürlich der Konflikt der Normen einer allgemeingültigen Entscheidung in solchen Fällen, wo er innerhalb eines und desselben Zweckgebietes sich abspielt, und namentlich da, wo die Frage entsteht, ob nicht der beschränktere Zweck durch den ihm zukommenden Wertgrad dem umfassenderen überlegen sei. Immerhin pflegt auch hier die Maxime des Vorzugs der umfassenderen Norm insofern eine indirekte Anwendung zu

finden, als im allgemeinen die hierbei maßgebende Beurteilung des Wertgrades wieder dem Prinzip sich unterordnet, daß im Zweifelsfalle diejenigen Normen zu bevorzugen sind, die in ein umfassenderes Pflichtgebiet in ihren Wirkungen hineinreichen. So steht über jenen Pflichten, welche die Teilnahme an Vereinen und speziellen Interessenverbänden dem Einzelnen auferlegt, die Pflicht des Gemeindebürgers, über dieser die des Staatsbürgers. Wo verschiedene Rechtssätze einander widerstreiten, entscheidet der wichtigere, und als solcher gilt stets derjenige, der das umfassendere Recht in seinen Schutz nimmt. Der Beamte, der, um das Leben eines Menschen zu retten, eine äußere Amtspflicht, z. B. einen festgesetzten Termin, verabsäumt, stellt nicht das individuelle über das umfassendere soziale Pflichtgebot, sondern er ordnet dieses der allgemeinsten humanen Pflicht unter, da ein Menschenleben in Wahrheit indirekt alle Pflichtgebiete in sich vereinigt.

Es braucht übrigens kaum gesagt zu werden, daß derartige Grundsätze über die Bevorzugung bestimmter Normen vor andern immer nur die allgemeine Richtung angeben können, in der im einzelnen Fall der Konflikt der Normen zu lösen sei, daß sie aber niemals die besondere Prüfung der einer einzelnen Wahl vorausgehenden Bedingungen überflüssig machen. Darum bleibt die freie Wahl zwischen verschiedenen Handlungen ein notwendiges Element des sittlichen Lebens. Nicht daß sie erspart, sondern daß sie vor dem Einflusse zufällig wechselnder Impulse bewahrt werde, ist der Lohn, den der Erwerb sittlicher Grundsätze einbringt.

e. Das Verhältnis der sittlichen Normen zu den Pflicht- und Tugendbegriffen.

Die Aufgabe der Auffindung von Grundnormen als prinzipieller Sätze, die alle einzelnen Sittengebote in sich enthalten, wird durch jene praktische Tendenz, welche der Ethik durch die Natur ihres Gegenstandes aufgeprägt ist, nicht eben erleichtert. Diese Tendenz hat hier die einer früheren Stufe der Reflexion überall eigentümliche Neigung, an die Stelle der wirklichen Prinzipien konkrete Anwendungen derselben zu setzen, länger fortdauern lassen, als es sonst wohl der Fall gewesen wäre. Schon die Tatsache, daß man nicht einmal im Namen zwischen untergeordneten und prinzipiellen Sätzen hier einen Unterschied zu machen pflegte, sondern beide zusammen in der Regel als „Sittengebote“ bezeichnete, ist in dieser Hinsicht charakteristisch. Ja die frühesten Versuche gehen

sogar an der imperativen Form der sittlichen Normen achtlos vorüber, indem sie lediglich die verschiedenen Richtungen des sittlichen Wollens in gewisse Allgemeinbegriffe zusammenfassen, die aus der Beobachtung der einzelnen Tatsachen abstrahiert sind und darum teils an sich der zureichenden Bestimmtheit, teils aber, besonders in ihrer ursprünglichen Gestalt, der erforderlichen logischen Ordnung zu ermangeln pflegen.

In der Geschichte der Ethik sind zwei Klassen solcher Begriffe successiv an Stelle der eigentlichen Normen verwendet worden: die Tugendbegriffe und die Pflichtbegriffe. Beide können als begriffliche Verdichtungen des sittlichen Tatbestandes von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet werden, bei denen jedoch die Berücksichtigung anderweitiger Momente nicht ganz ausgeschlossen ist. Die Tugendbegriffe fassen nämlich jenen Tatbestand vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte des Motivs, die Pflichtbegriffe unter dem des Zwecks auf. Dabei zeigen sich aber beide zugleich in hohem Grade von den Gelegenheiten abhängig, durch welche die Erfahrung zur Bildung solcher Motiv- und Zweckbegriffe Anlaß gibt. So ist für die Tugendbegriffe sichtlich die Anschauung der sittlichen Persönlichkeit maßgebend: hinter den Begriffen der Tapferkeit, Klugheit, Gerechtigkeit u. s. w. steht unmittelbar die Vorstellung des Tapfern, Klugen, Gerechten. Bei den Pflichtbegriffen dagegen ist es der objektive Tatbestand der sittlichen Handlungen, der die Begriffsbildung herausfordert: Selbstlosigkeit, Wohlwollen, Mildtätigkeit u. dergl. sind Allgemeinbegriffe, zu deren Gewinnung einzelne Handlungen, die jenen Charakter an sich tragen, geführt haben. Dieser Umstand erklärt es zugleich, daß zunächst die Tugendbegriffe in der ethischen Theorie vorherrschten, und daß später erst die Pflichtbegriffe zu ihnen hinzu oder an ihre Stelle traten. Die Wissenschaft ist hierin ein Spiegelbild der tatsächlichen Entwicklung der Begriffsbildung; die einzelne Persönlichkeit ist es aber, die auf sittlichem Gebiet früher zu einer solchen herausfordert als der Tatbestand sittlicher Handlungen*).

Daß man sich übrigens so lange Zeit mit der Unterordnung der sittlichen Tatsachen unter Begriffe begnügte, die entweder den Gesichtspunkt des Motivs oder den des Zwecks einseitig bevorzugten, steht wiederum mit der unsichern Umgrenzung jener Begriffe in Verbindung, die ihrerseits eine Folge ihrer Entstehungsweise ist.

*) Vgl. oben Bd. 1, S. 28 ff.

Den Tugendbegriffen fehlt so wenig ganz die Beziehung auf den Zweck wie den Pflichtbegriffen die auf das Motiv: zu jedem wird das ihm fehlende stillschweigend hinzugedacht. Außerdem sind aber die Pflichtbegriffe auch darin als die höhere Stufe der Entwicklung gekennzeichnet, daß in ihnen nicht bloß auf den zu erstrebenden Zweck, sondern auch auf die zu befolgende Norm ein deutlicher Hinweis enthalten ist. Heute ist für uns diese Beziehung sogar die am meisten hervortretende, wie dies schon die namentlich durch Schleiermacher in Aufnahme gekommene strengere Unterscheidung einer Tugend-, Güter- und Pflichtenlehre zeigt. Hier ist dann wirklich die Pflicht zu einer reinen begrifflichen Verdichtung der Norm geworden, während sich der Zweck unter der Sonderbezeichnung des sittlichen „Gutes“ von ihr getrennt hat. Nunmehr sind Pflicht und Norm zu ethischen Begriffen umgewandelt, die in ähnlicher Weise einander entsprechen wie auf dem Rechtsgebiet die Rechtsbegriffe und die Rechtssätze, aus denen jene abgeleitet sind. In der Tat ist dieser Vergleich auch insofern zutreffend, als die Normen zweifellos das frühere sind. Unser sittliches Handeln steht unmittelbar nur unter dem Einflusse jener Gebote und Verbote, die in Gestalt der verschiedenen Imperative des Gewissens unsern Willen lenken. Freilich aber ist der obige Vergleich darum wieder ein mangelhafter, weil den Rechtssätzen auch äusserlich die Priorität vor den aus ihnen abgeleiteten Begriffen zukommt: sie existieren unmittelbar in den Gesetzesnormen oder in den gewohnheitsrechtlich geltenden Bestimmungen, während die Gewinnung der Rechtsbegriffe aus diesen Sätzen erst eine später zur Erfüllung kommende rein wissenschaftliche Aufgabe ist. Dagegen ist die Ursprünglichkeit der sittlichen Normen zumeist eine rein innerliche; nur in den wenigen Fällen wo, wie in dem mosaischen Dekalog, gewisse Sittengebote ebenfalls die Form von Gesetzen annehmen, erweist sich auch äußerlich die Norm als das ursprüngliche. Überall aber, wo die Umsetzung des inneren Gebots in eine äußere Form erst der Wissenschaft überlassen blieb, da hat diese regelmäßig jenes Stadium der Norm ganz übersprungen, um zunächst rein beschreibend gewisse Grundeigenschaften der sittlichen Persönlichkeit in den Tugendbegriffen und dann gewisse Tatbestände sittlicher Handlungen in den Pflichtbegriffen zusammenzufassen, woran endlich die Aufsuchung der ursprünglichen Normen als ein letztes Stadium sich anschloß.

Jene Aufgabe der Nachweisung der sittlichen Normen ist nun

die habituelle Eigenschaft der sittlichen Persönlichkeit diese Norm zu befolgen in Frage steht. So können wir von einer Pflicht der Selbstachtung, aber auch von einer Tugend der Selbstachtung sprechen. In der Tugend ist die Pflicht zur lebendigen Wirklichkeit geworden: sie ist aus ihrer objektiven Geltung in das Denken und Handeln einer einzelnen Persönlichkeit übergegangen. Hierin liegt auch der Grund, weshalb der Pflichtbegriff mit dem objektiven Zweck, der Tugendbegriff mit dem subjektiven Motiv in näherer Affinität steht.

Diese inhaltliche Übereinstimmung von Norm, Pflicht und Tugend gilt aber allerdings in diesem weiten Umfang nur für die Grundnormen und für die ihnen entsprechenden Pflicht- und Tugendbegriffe. Je mehr dagegen die letzteren den einzelnen Bedingungen und Erscheinungen des sittlichen Lebens angepaßt werden, umso mehr trennen sich die Bedürfnisse ihrer Ausbildung, und es gewinnen daher nunmehr diejenigen Begriffe, bei denen hauptsächlich auf die Erreichung einzelner sittlicher Zwecke durch bestimmte Handlungen Nachdruck gelegt ist, den spezifischen Charakter von Pflicht-, diejenigen, bei denen mehr die gesamte und dauernde Lebensführung in Frage kommt, die Bedeutung von Tugendbegriffen: so reden wir von einer Pflicht der Hingabe fürs Vaterland, aber von einer Tugend der Tapferkeit. Jene Hingabe ist eben nicht eine Eigenschaft, die fortwährend in unserem Verhalten zu Tage treten kann, sondern eine schwere und eben darum seltene, an viele vielleicht niemals herantretende Aufgabe. Die Tapferkeit dagegen ist eine Eigenschaft, die wir in den verschiedensten Lebenslagen betätigen können, und die auf diese Weise als ein bleibender Zug des sittlichen Charakters sich einprägt.

In allem dem gibt sich die primäre Natur der Norm und die im Vergleich damit sekundäre der Pflicht- und Tugendbegriffe zu erkennen. Gerade die mit dem Übergang auf konkrete Tatsachen und Eigenschaften zunehmende Scheidung der letzteren zeigt deutlich, wie sich dieselben aus den ursprünglichen Normbegriffen in divergierenden Richtungen entwickeln. Nicht darin aber, daß sie überhaupt Pflicht- und Tugendbegriffe aufstellte, hat die ältere Ethik einen Fehler begangen — diese Begriffe sind an sich für die Ethik so notwendig wie die Größenbegriffe für die Mathematik — sondern darin allein, daß sie dieselben als primäre behandelte, während doch das Ursprünglichere die sittlichen Normen sind, die dann selbst wieder in Gestalt einzelner konkreter Sittengebote und Lebensmaximen, aus denen erst die Grundnormen abstrahiert werden müssen, in der Wirklichkeit vorkommen. Statt diesen Weg der direkten Abstraktion einzuschlagen, hat hier die Wissenschaft einen Umweg gewählt, auf den sie durch die schon in der Sprache des gewöhnlichen Lebens beginnenden Begriffsverdichtungen gedrängt wurde. Sie hat auf diese Weise den konkreten sittlichen Eigenschaften und Handlungen früher ihr Augenmerk zugewandt, als den allgemeinen Gesetzen, von denen sie abhängen. Die Tugendbegriffe, die für eine systematische Betrachtung später als die Pflichtbegriffe kommen sollten, hat sie diesen vorangestellt, und die Pflichtbegriffe hat sie hinwiederum den Normen, aus denen sie entspringen, vorausgehen lassen.

f. Allgemeine Einteilung der sittlichen Normen.

Für eine Einteilung der sittlichen Normen werden die Lebensgebiete, also die Zwecke maßgebend sein, auf die sich die Normen beziehen. Das nächste und engste dieser Lebensgebiete ist das sittliche Subjekt selbst. Über dieses erhebt sich als ein mittleres der soziale Kreis, wie er durch Familie, Berufsgenossenschaft, Gesellschaftsverbände und vor allem durch das staatliche Leben bestimmt ist. Dazu kommt dann als der weiteste der die ganze Menschheit in Geschichte und Gegenwart umfassende Verband allgemeiner geistiger Interessen. Wir unterscheiden demnach, den drei Hauptformen ethischer Zwecke entsprechend, individuelle, soziale und humane Normen. Diese Einteilung fällt übrigens mit einer Trennung der Motive teilweise, wenn auch nicht vollständig zusammen, insofern die individuellen und sozialen Normen vorzugsweise im Gebiet der Wahrnehmungs- und Verstandesmotive tätig sind, während die humanen überall die Wirksamkeit der Vernunftmotive voraussetzen.

In jedem jener drei Gebiete kann wieder eine subjektive und eine objektive Norm und ihnen entsprechend ein subjektiver und ein objektiver Pflicht- und Tugendbegriff unterschieden werden: die subjektive Norm bezieht sich auf das Motiv oder die Gesinnung, die objektive auf den Zweck oder die Handlung. Jeder Norm entspricht ferner gleichzeitig eine Pflicht und ein Recht. Die Pflicht ist in der imperativen Form der gebietenden Norm unmittelbar selbst ausgedrückt; das Recht dagegen ist von beschränkterem Umfang: Niemand kann, was er andern gegenüber als Pflicht emp-

findet von diesen ohne weiteres auch als ein Recht beanspruchen. Ein solches Prinzip der Gegenseitigkeit würde die Spontaneität des sittlichen Handelns auf das schwerste beeinträchtigen, und es würde, indem es die Pflichterfüllung von äußeren Bedingungen abhängig machte, eine der wesentlichsten Eigenschaften der sittlichen Grundnormen, ihre, so weit nicht der Konflikt der Normen scheinbare Ausnahmen fordert, unbedingte Gültigkeit, beseitigen. Das Umfangsgebiet der sittlichen Rechte ist also ein engeres als das der sittlichen Pflichten. Das Recht ist nicht in dem Sinne das Korrelat der Pflicht, daß was als Pflicht geschieht auch als Recht gültig wäre, sondern in dem andern, daß die ungehinderte Ausübung der Pflicht als ein Recht gefordert werden kann. Die Pflicht bezieht sich also auf den subjektiven Zwang der sittlichen Normen, das Recht auf die objektive Freiheit in der Befolgung derselben; und hinwiederum beruht jene auf der freien Selbstbestimmung, dieses auf der Möglichkeit äußerer Hindernisse, die infolge der Willenstätigkeit anderer freier Subjekte der Selbstbestimmung in den Weg treten.

Aus diesem Grunde bleiben die sittlichen Normen subjektive Gebote: Jeder soll sie befolgen, aber er kann zu dieser Befolgung nicht gezwungen werden. Die Rechtsnormen dagegen bilden ein System objektiver Vorschriften, und sie bedürfen nötigenfalls des Zwangs als des Hilfsmittels, durch das sie sich Geltung verschaffen. In ihrer Einzelgestaltung können die Rechtsnormen nach den historischen Bedingungen ihrer Entstehung wechseln. Der Charakter objektiver Geltung und erforderlichenfalls eintretender zwangsmäßiger Durchführung, der ihnen im Gegensatze zu den sittlichen Pflichtnormen eigen ist, bringt es aber mit sich, daß sie bald hinter der ihnen zugewiesenen sittlichen Aufgabe zurückbleiben, bald sie durch die dem Zwang innewohnende Tendenz nach Erweiterung seiner Machtsphäre überschreiten. Doch bleibt es immer der Grundcharakter des Rechts, daß es dem Subjekt, dem es zuerkannt wird, den Gebrauch seiner Freiheit sichert; und da die sittlichen Normen die Regeln sind, die für diesen Freiheitsgebrauch gelten, so empfangen eben dadurch auch die Regeln des Rechts ihre ethische Bedeutung. Das eigentümliche Verhältnis, in das Pflicht und Recht infolge dieses wesentlich verschiedenen Umfangs beider Begriffe zueinander treten, macht es aber erforderlich, den verschiedenen Klassen sittlicher Normen, die als solche zugleich Pflichtnormen genannt werden können, eine besondere Betrachtung der Rechtsnormen folgen zu lassen.

2. Die individuellen Normen.

Die subjektive Pflicht eines jeden gegen sich selbst ist die Selbstachtung. Sie schließt die Norm in sich:

Denke und handle so, daß dir niemals die Achtung vor dir selber verloren gehe.

So aufgefaßt ist die Selbstachtung nicht nur selbst eine Tugend, sondern auch eine Bedingung aller übrigen. Ihr Gegensatz ist die Niederträchtigkeit, eine Eigenschaft, die an sich ebenfalls nur in der subjektiven Gesinnung besteht, aber gleich der Selbstachtung in dem gesamten äußeren Verhalten sich spiegelt. Die Quelle der Niederträchtigkeit ist der Mangel an Selbstachtung. Doch erst indem zu diesem Mangel — was freilich unvermeidlich zu geschehen pflegt — ein niedriges, nur von selbstsüchtigen Motiven geleitetes Streben hinzutritt, vollendet sich der Gegensatz.

Die objektive Pflicht des Einzelnen gegen sich selbst ist die Pflichttreue, das unbedingte Festhalten an den Aufgaben, die man sich gestellt hat. Der Tugend der Pflichttreue entspricht die Norm:

Erfülle die Pflichten, die du dir und andern gegenüber auf dich genommen.

Das Gegenteil der Pflichttreue ist die Pflichtvergessenheit. Auch sie ist keine bloß negative Eigenschaft. Der Mangel an Pflichtgefühl führt zunächst nur zu einer, trägen Charakteren zumeist eigenen, Scheu vor der Übernahme von Pflichten. Aber auch hier wird diese Scheu, sobald die Übermacht egoistischer Neigungen hinzukommt, von selbst zu einer Gesinnung, die sich nicht scheut, auch die übernommene Pflicht zu vergessen.

Die beiden hier aufgestellten individuellen Normen ergänzen sich. Beide verhalten sich zueinander wie Gesinnung und Handlung. Alle Versuche, weitere Normen in der einen oder andern Richtung zu finden, führen immer nur zu einer Spezialisierung der genannten, wobei die verschiedenen Motive, auf die sich die Selbstachtung gründen kann, oder die besonderen Pflichten, an denen festzuhalten ist, in näheren Betracht gezogen werden. Dies führt dann aber regelmäßig auf die Gebiete der sozialen und humanen Normen hinüber. Darin zeigt es sich eben, daß in den individuellen Tugenden der Selbstachtung und der Pflichttreue alle andern Arten des sitt-

lichen Verhaltens wurzeln, ebenso wie nicht minder ihre Gegensätze, die Niederträchtigkeit und Pflichtvergessenheit, die Keime zu allen Lastern in sich schließen.

Hiermit hängt noch eine andere Eigenschaft dieser Normen zusammen. Man erkennt unschwer, daß in ihnen der Inhalt der sittlichen Pflichten völlig unbestimmt gelassen ist. Weder erfahren wir, auf welche Eigenschaften sich die sittliche Selbstachtung gründen kann, noch wie die Verpflichtungen beschaffen sein sollen, an denen wir uns und andern gegenüber festhalten müssen. Die Begriffe des Sittlichen werden also hier eigentlich vorausgesetzt, und die Normen selbst enthalten nur die formale Vorschrift, daß sich jene Begriffe fortan in Gesinnung und äußerer Lebensführung bewähren sollen. Dennoch kann dieser formale Charakter der individuellen Normen nicht überraschen, wenn wir uns an die eigentümliche Selbstauflösung der individuellen sittlichen Zweckbegriffe zurückerinnern, die zu dem Resultat führte, daß das Individuum niemals Selbstzweck des Sittlichen sein könne (S. 112). Im vollen Gegensatze hierzu stand aber die andere Tatsache, daß sich die sittlichen Motive sämtlich auf das individuelle Bewußtsein zurückbeziehen; denn Wahrnehmung, Verstand und Vernunft, diese drei Ursprungsgebiete sittlicher Beweggründe, sind Eigenschaften des Einzelbewußtseins. Eine notwendige Folge dieses doppelseitigen Verhältnisses ist es nun offenbar, daß die sittlichen Normen lauter Gebote sind, die für das Individuum gelten, daß dagegen ihr Inhalt sich niemals auf das Individuum selbst, sondern nur auf die allgemeineren Lebensgebiete beziehen kann, denen es als sittliche Einheit angehört.

3. Die sozialen Normen.

Die Objekte der sozialen Normen sind die Nebenmenschen, die das Subjekt umgeben, mit den individuellen und gemeinsamen Zwecken, die sie erstreben. Das Ganze, auf welches sich das auf die Förderung dieser Zwecke gerichtete Handeln bezieht, ist die Gemeinschaft mit ihrer Gliederung in Familie, Gemeinde, Staat, Berufs- und andere Verbände.

Die subjektive Gesinnung, welche die Grundlage aller objektiven sozialen Betätigungen von sittlichem Werte bildet, ist die Achtung des Nebenmenschen. Ihr entspricht die Norm:

Achte deinen Nächsten wie dich selbst.

Der Gegensatz dieser Achtung ist die Selbstsucht, die das eigene Ich dem fremden vorzieht. Ihre Ergänzung und zugleich ihr Regulativ findet aber die Achtung des Nächsten in der Selbstachtung, wie dies in der obigen Formel unmittelbar angedeutet ist. Dieselben Bedingungen, unter denen dem Einzelnen die Selbstachtung verloren geht, beschränken auch die Achtung vor dem Nächsten oder heben sie ganz auf. Wie daher diese tatsächlich kein moralisches Gefühl ist, das wir allen Menschen unterschiedslos und ohne Rücksicht auf ihre sittlichen Eigenschaften entgegenbringen, so kann sie auch keine Pflicht sein, an die wir ohne Ansehen der Person gebunden sind. Vielmehr gibt der Wertgrad der Gesinnungen und Handlungen, der einen unumgänglichen Faktor jeder sittlichen Beurteilung bildet, notwendig auch das Maß ab für die Selbstachtung wie für die Achtung des Nächsten. Wenn die Pflicht gebietet, den Nächsten sich selbst gleich zu achten, so spricht sie damit nur aus, daß dieses Maß in beiden Fällen das gleiche sei, und sie spricht damit indirekt auch aus, daß wir je nach der Aussage unseres eigenen Gewissens den Nächsten bald höher, bald niedriger achten müssen als uns selbst, bald endlich, wiederum unter den gleichen Bedingungen wie uns selbst, ihm die Achtung völlig versagen müssen. Die sittliche Norm befiehlt, dieses Maß unserer Achtung, wie uns selbst, so auch andern Menschen gegenüber loszulösen von allen äußeren Rücksichten, es nur abhängig zu machen von unserem Urteil über den sittlichen Charakter. Aber sie kann nicht befehlen, daß jene Achtung überall die gleiche sei. Denn sie würde sich damit in direkten Widerspruch mit unserem eigenen Gewissen und mit den Voraussetzungen aller unserer sittlichen Urteile setzen.

Ganz anders als das sittliche Urteil verhält sich hier die religiöse Gesinnung; und dieser Punkt ist umsomehr zu beachten, da, namentlich unter dem Einfluß der verschiedenen Bestrebungen, bald die Moral auf die Religion, bald die Religion auf die Moral zu gründen, hier die Vermengung und Verwechslung beider Gebiete überaus verbreitet ist. Christus sagt: „du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst!“ Dieses Gebot der Nächstenliebe pflegt von der christlichen Moral als ein sittliches Gebot betrachtet und demgemäß in die Pflicht umgedeutet zu werden, man solle jeden Menschen dem andern und sich selbst gleich achten. Ein solches Sittengebot würde nicht nur undurchführbar, sondern es würde auch, da es mit dem sittlichen Gewissen in Widerspruch stünde, im Grunde unsittlich sein. Christus gebietet aber die Liebe, nicht die Achtung

des Nächsten, und er bringt diese Nächstenliebe in unmittelbare Verbindung mit der Gottesliebe, bezeichnet sie also deutlich als eine religiöse Forderung. Als solche ist sie überhaupt nicht auf die sinnliche Persönlichkeit des Nächsten, sondern auf seine allgemeine Eigenschaft als Mensch, als Geschöpf Gottes gerichtet, dem der Christ, ebenso wie dem eigenen Selbst, eine ewige, übersinnliche Bestimmung zuschreibt. Nächstenliebe in diesem Sinne kann der Christ auch für den Verbrecher fühlen, den zu achten kein Moralgebot der Welt gebieten kann. Doch gerade hier, wo die Scheidung zwischen Moral und Religion so augenfällig hervortritt, zeigt sich zugleich deutlich die Rückwirkung, die trotz ihrer Verschiedenheit die religiöse auf die sittliche Gesinnung ausüben kann. Das Gebot der Nächstenliebe ist als Sittengebot unbrauchbar. Aber als religiöse Forderung hat es dem moralischen Gebot, den Nächsten ohne Rücksicht auf äußere Bedingungen bloß nach Maßgabe seines eigenen sittlichen Wertes zu achten, zweifellos mächtig vorgearbeitet, obgleich jenes Sittengebot nicht erst durch das Christentum in die Welt gekommen ist, sondern in der antiken Kultur, vor allem im Stoizismus, und in der orientalischen Welt wohl auch in der Moral des Konfuzius und des Buddhismus zum Ausdruck gekommen ist.

Der Achtung des Nächsten als einer subjektiven Gesinnung steht nun, ähnlich wie der Selbstachtung, wiederum eine objektive Norm gegenüber. Indem aber die letztere in diesem Falle nicht bloß den Einzelnen, sondern die Gesamtheit aller derer im Auge hat, die der nämlichen sozialen Gemeinschaft angehören, gewinnt sie einen das Gebiet ihrer subjektiven Ergänzung weit überschreitenden Umfang: sie besteht in dem Gemeinsinn, in der Übernahme und treuen Erfüllung der Pflichten, die Familie, Staat und sonstige Gesellschaftsbeziehungen dem Einzelnen auferlegen. Die Norm des Gemeinsinns lautet daher:

Diene der Gemeinschaft, der du angehörst.

Der Gegensatz des Gemeinsinns ist der Eigennutz, der das eigene Interesse dem des Ganzen überordnet und somit die Gemeinschaft nicht selbst als Zweck, sondern als Mittel zu individuellen Zwecken betrachtet. Es ist selbstverständlich, daß jener Unterschied des Umfangs, der den Gemeinsinn gegenüber der Nächstenliebe auszeichnet, zwischen Selbstsucht und Eigennutz nicht besteht. Hier bleibt eben subjektiv wie objektiv das eigene Selbst der Beziehungspunkt aller Gesinnungen und Triebe. Die Achtung des Nebenmenschen dagegen gewinnt in ihrer objektiven Betätigung nur dann einen sittlichen Wert, wenn sie nicht bloß individuell ist, sondern den Nebenmenschen als solchen, abgesehen von den besonderen persönlichen Beziehungen, die ihn zum Gegenstand des Affekts machen, als sittliches Zweckobjekt betrachtet. Darum gilt hier jene eng begrenzte Nächstenliebe, welche in der Achtung und Förderung der Freunde, der Angehörigen oder allenfalls auch der durch engere gemeinsame Interessen verbundenen Genossen aufgeht, nur als ein erweiterter Egoismus. Führt sie doch nur zu oft, gleich dem gemeinen Eigennutz, zu einer Ausbeutung allgemeinerer zu Gunsten individueller oder mindestens beschränkterer Zwecke. Immerhin ist es eine für das Verhältnis von Motiv und Zweck charakteristische Tatsache, daß auch unter den Tugenden die subjektive einen beschränkteren Umfang und eine vorzugsweise persönliche Richtung hat. Ein echter Gemeinsinn wird nirgends ohne Achtung des Nächsten zu finden sein, aber in dieser bleibt immer etwas von dem individuellen Affekt bestehen, der nicht den Menschen an jeden beliebigen andern, sondern jeweils an einen bestimmten fesselt, mit dem ihn gemeinsame Pflichterfüllung, übereinstimmende Lebensinteressen, humane Teilnahme oder andere gesellschaftliche Beziehungen in Berührung bringen. Erst in den praktischen Betätigungen des Gemeinsinns befreit sich die Pflichterfüllung von diesem persönlichen Zug, der dem subjektiven Gefühl anhaftet. So ist namentlich die Vaterlandsliebe eine durch die Rückwirkungen des Gemeinsinns allgemeiner gewordene Nächstenliebe. Selbst sie strebt sich zwar immer wieder im einzelnen Fall in Gefühle persönlicher Art umzusetzen. Was würde aus ihr, wenn alle die Beziehungen verschwänden, die uns mit den mit uns Lebenden, mit denen, die unsere Sprache reden, sich der gleichen geistigen Güter, der gleichen Erinnerungen erfreuen, verbinden? Auch hier überschreitet aber der objektive Zweck das subjektive Motiv, und infolge der Rückwirkung des ersteren gewinnt dann das als Motiv wirkende Gefühl eine Stärke, die sich aus allen jenen persönlichen Elementen nicht mehr erklären läßt.

Immerhin bleibt infolge dieser Verhältnisse leicht gerade innerhalb der sozialen sittlichen Normen eine gewisse Inkongruenz bestehen zwischen der Befolgung des subjektiven und des objektiven Pflichtgebots. Die Tugenden der Achtung des Nächsten scheinen uns mit denen des Gemeinsinns nicht immer harmonisch geeint zu sein. Sind es vorzugsweise die weicheren und weiblichen Naturen,

die die ersteren üben, so gelten uns dagegen die starken und männlichen Charaktere als die Hüter des Gemeinsinns. Der Staatsmann, dessen öffentliche Wirksamkeit vom reinsten Patriotismus erfüllt ist, kann rücksichtslos den Einzelnen den allgemeinen Zwecken opfern, und zur Erfüllung von Samariterpflichten ist er selten angelegt. Dieser scheinbare Gegensatz findet aber seine Lösung eben darin, daß in der subjektiven Norm vorzugsweise das Motiv, in der objektiven der Zweck zur Geltung kommt. Hat der letztere selbst erst in der bewußten Erkenntnis der sittlichen Zwecke den Wert eines Motivs gewonnen, so kann es umso leichter geschehen, daß das ursprüngliche Motiv für Augenblicke hintangesetzt wird, nicht damit es überhaupt verschwinde, sondern damit es umso reicher sich betätigen könne. Der Gemeinsinn muß sich zuweilen über die nächsten Antriebe der Menschenliebe hinwegsetzen, gerade weil er der Pflichten der Menschenliebe eingedenk bleibt. In dieser Verfolgung von Zwecken, die über die nächsten sozialen Motive hinausgehen, befindet sich aber die Tugend des Gemeinsinns schon auf dem Wege zur Ausübung jener höchsten Pflichtgebote, die in der nach Zeit und Raum unbegrenzten geistigen Gemeinschaft der Menschheit ihr letztes Objekt haben.

4. Die humanen Normen.

In den individuellen und den sozialen Normen liegen die allgemein humanen schon im Keime verborgen. Denn Individuum und Gesellschaft sind Teilkräfte verschiedener Ordnung, die an der sittlichen Entwicklung der Menschheit mitwirken. Insbesondere reichen die höchsten Leistungen der Pflichtreue und des Gemeinsinns immer über den unmittelbaren Pflichtenkreis, dem sie angehören, hinaus und werden zu humanen Tugenden, indem sie nur als Leistungen im Sinne einer im Verhältnis zum Wert des Einzeldaseins unendlichen Aufgabe ihre Erklärung, und zuweilen sogar allein unter diesem Gesichtspunkt ihre Rechtfertigung finden. Alle die Taten der Pflichttreue, der Nächstenhilfe und des Gemeinsinns, die mit der bewußten Selbstaufopferung des Einzelnen oder einer zur Pflichterfüllung sich vereinenden Gemeinschaft verbunden sind, überschreiten weit die Grenzen der individuellen und sozialen Bedingungen, in denen sie sich zunächst vollziehen. Auch das sittliche Subjekt selbst hat hier unmittelbar das Gefühl, daß es mit der endlichen Pflicht, die es

leistet, teilnimmt an einer unendlichen Aufgabe, der gegenüber das individuelle und sogar das nächste soziale Interesse verschwindet.

Darum ist die subjektive Tugend, die diesem Gefühl einer unendlichen Aufgabe entspricht, die Demut, und die Norm derselben lautet:

Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals.

Jede andere Demut als diese ist eine Übertragung auf falsches Gebiet. Die objektive Tugend aber, die dieser Gesinnung entspricht, ist die Selbsthingabe, welche die höchsten Grade der Pflichttreue und der Opferwilligkeit in sich vereinigt, indem bei ihr das sittliche Subjekt hinter den idealen Aufgaben, die es sich stellt, völlig verschwindet, — ein Aufgehen des Ich in der übernommenen Pflicht, das die Vorbedingung der größten sittlichen Leistungen ist. Hier lautet daher die Norm:

Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast.

Die Gegensätze der Demut und der Selbsthingabe sind der Übermut und die Eigenliebe. Sie verneinen die Existenz des Ideals, vor allem in der Gesinnung, dann, unter der Rückwirkung dieser, auch in den Zwecken, die sie verfolgen. Da die höchsten sittlichen Leistungen die schwierigsten und seltensten sind, so ist es aber begreiflich, daß umgekehrt der Widerstreit gegen diese humanen sittlichen Normen uns als eine geringere Beeinträchtigung der individuellen Sittlichkeit erscheint, als der Verstoß gegen die sozialen Sittengebote. Doch nicht selten hebt auch den Schwachen der Augenblick in entscheidenden Lagen über seine gewohnte Interessensphäre hinaus und befähigt ihn durch ein plötzliches Aufleuchten des Gesamtwillens in seinem Bewußtsein zu sittlichen Leistungen, die ihm selbst bei kühler Besinnung kaum verständlich sind. Hierin liegt der ungeheure Wert der Begeisterung, daß sie die Schranken des individuellen Seins beseitigt, indem sie den Einzelnen zu Handlungen antreibt, denen gegenüber er sich nur noch als Werkzeug einer sein eigenes Sein weit überragenden Macht fühlt, in deren Willen er seinen eigenen Willen gefangen gibt.

Wenn bei den individuellen Normen die Beobachtung sich aufdrängte, daß sie wegen des den Gesichtskreis des Einzelnen überschreitenden Inhalts der Pflichten nur einen formalen Charakter besitzen, so gilt zwar von den humanen keineswegs das nämliche,

da im Gegenteil sie es sind, in die schließlich alle andern ausmünden. Gleichwohl bringen es Begriff und Entstehungsweise des Ideals mit sich, daß es, wie schon bei den sittlichen Zwecken bemerkt wurde, niemals als ein gegebenes, sondern immer nur als ein aufgegebenes betrachtet werden kann. In diesem Sinne weisen daher auch die humanen Normen, in denen jener Idealbegriff zur Verwendung kommt, nur auf die Richtung hin, in welcher der Vollzug aller sittlichen Pflichten geschehen soll; der besondere Inhalt der Handlung muß aber den Entwicklungsbedingungen überlassen bleiben, unter denen in dem unbegrenzten Verlauf des sittlichen Lebens jede einzelne sittliche Tat steht. Das Ideal selbst mögen wir uns immerhin, um eine höchste regulative Idee zu gewinnen, als ein unveränderliches denken. Doch die Vorstellungen von demselben, die uns allein gegeben und die darum zunächst in uns wirksam werden, sind in unaufhörlicher Entwicklung. Daß diese Entwicklung der letzte für uns erfaßbare sittliche Zweck sei, in dem alle Einzelzwecke aufgehen, bleibt das allgemeine Postulat, das in den historischen Gestaltungen idealer Aufgaben seine besonderen Verkörperungen findet. Solche Aufgaben sind daher immer relative Ideale. Sie sind ein Vollkommeneres im Vergleich mit dem gegebenen Zustand, sie sind aber niemals ein Vollkommenstes. Dieser komparative Wert genügt jedoch, um sie in Triebkräfte zu verwandeln, die in dem Abfluß des sittlichen Lebens trotz mannigfacher Trübungen und Schwankungen schließlich die Oberhand behalten. Würde doch ohne die Zuversicht, daß dies so sei, mit dem letzten auch der nächste Zweck des sittlichen Strebens verschwinden, und so die Wirklichkeit der sittlichen Welt in die größte aller Illusionen sich auflösen.

Zwischen dem Ideal der Ethik und den Grundvoraussetzungen der mathematischen Naturerkenntnis besteht daher insofern eine gewisse Verwandtschaft, als beide nicht Tatsachen sind, die sich selbst in der Erfahrung unmittelbar nachweisen lassen, sondern Forderungen, die wir genötigt sind, der Erfahrung zu Grunde zu legen, um ihren Zusammenhang begreiflich zu finden. Doch wie weit steht hier an Dringlichkeit das theoretische Postulat zurück hinter dem ethischen Ideal! Wenn das erstere verschwände, so würde damit unser Verlangen, die Welt der Erscheinungen begreifen zu wollen, für immer unbefriedigt bleiben, aber die Welt unseres Willens, die sittliche Welt würde in unverminderter Macht fortbestehen. Verschwände dagegen das sittliche Ideal, würde jeder einzelne ethische

Zweck zu einer vorübergehenden Täuschung, die Weltgeschichte zu einer zusammenhanglosen Komödie, die dem Vergessen anheimfällt, sobald der Vorhang gefallen ist, — welcher andere Wert bliebe dann aller theoretischen Welterkenntnis, möchte sie auch noch so tief und umfassend sein, als der einer müßigen Befriedigung der Neugier, die mit dem ephemeren Bedürfnis, dem sie gedient, in das nämliche Nichts zurücksänke, in welchem der rastlose Wille selbst, nachdem er sich an eingebildeten Zwecken erschöpft, endlich Ruhe fände?

5. Die Rechtsnormen.

a. Die naturrechtliche und die historische Rechtstheorie.

Die Entstehung der Rechtsordnung ist, als eine der wichtigsten Tatsachen des sittlichen Lebens, bereits bei der Untersuchung der allgemeinen Gesellschaftsformen erörtert worden*). Wie alle Erzeugnisse geistiger Kultur, so ist aber auch dieses dem Gesetz unablässigen Werdens untertan. Die ältesten Rechtsanschauungen enthalten nur dürftige Keime unserer heutigen Vorstellungen, und in seiner weiteren Ausbildung wird das Recht, wie jede andere geistige Schöpfung, von nationalen Anlagen und geschichtlichen Ereignissen beeinflußt. Ja selbst die sozialen, politischen und philosophischen Theorien sind, insofern weit verbreitete subjektive Auffassungen bis zu einem gewissen Grade auch auf die objektiven Verhältnisse zurückwirken, in diesem Falle nicht ohne Bedeutung. Zudem bereitet die allmähliche Lösung des Rechts von den ihm verwandten Begriffssphären der Sitte und der Sittlichkeit sowie seine Abhängigkeit von dem nicht selten durch heterogene Motive bestimmten Staatswillen noch besondere Schwierigkeiten.

So kann denn auch die Frage, was sich vom Standpunkte der von uns gewonnenen ethischen Grundanschauung aus als das Wesen der Rechtsnormen ansehen läßt, und wie sich diese zu den sittlichen Normen verhalten, weder dadurch beantwortet werden, daß man mit den alten naturrechtlichen Theorien aus dem Wesen des Menschen gewisse Urrechte ableitet, die von allen zeitlichen und sonstigen Bedingungen unabhängig sein sollen; noch ist es möglich, mit der einseitig historischen Rechtsauffassung statt aller Antwort hier lediglich auf die tatsächliche Entwicklung der Rechtsbil-

*) Vgl. Bd. 1, S. 225 ff.

da im Gegenteil sie es sind, in die schließlich alle andern ausmünden. Gleichwohl bringen es Begriff und Entstehungsweise des Ideals mit sich, daß es, wie schon bei den sittlichen Zwecken bemerkt wurde, niemals als ein gegebenes, sondern immer nur als ein aufgegebenes betrachtet werden kann. In diesem Sinne weisen daher auch die humanen Normen, in denen jener Idealbegriff zur Verwendung kommt, nur auf die Richtung hin, in welcher der Vollzug aller sittlichen Pflichten geschehen soll; der besondere Inhalt der Handlung muß aber den Entwicklungsbedingungen überlassen bleiben, unter denen in dem unbegrenzten Verlauf des sittlichen Lebens jede einzelne sittliche Tat steht. Das Ideal selbst mögen wir uns immerhin, um eine höchste regulative Idee zu gewinnen, als ein unveränderliches denken. Doch die Vorstellungen von demselben, die uns allein gegeben und die darum zunächst in uns wirksam werden, sind in unaufhörlicher Entwicklung. Daß diese Entwicklung der letzte für uns erfaßbare sittliche Zweck sei, in dem alle Einzelzwecke aufgehen, bleibt das allgemeine Postulat, das in den historischen Gestaltungen idealer Aufgaben seine besonderen Verkörperungen findet. Solche Aufgaben sind daher immer relative Ideale. Sie sind ein Vollkommeneres im Vergleich mit dem gegebenen Zustand, sie sind aber niemals ein Vollkommenstes. Dieser komparative Wert genügt jedoch, um sie in Triebkräfte zu verwandeln, die in dem Abfluß des sittlichen Lebens trotz mannigfacher Trübungen und Schwankungen schließlich die Oberhand behalten. Würde doch ohne die Zuversicht, daß dies so sei, mit dem letzten auch der nächste Zweck des sittlichen Strebens verschwinden, und so die Wirklichkeit der sittlichen Welt in die größte aller Illusionen sich auflösen.

Zwischen dem Ideal der Ethik und den Grundvoraussetzungen der mathematischen Naturerkenntnis besteht daher insofern eine gewisse Verwandtschaft, als beide nicht Tatsachen sind, die sich selbst in der Erfahrung unmittelbar nachweisen lassen, sondern Forderungen, die wir genötigt sind, der Erfahrung zu Grunde zu legen, um ihren Zusammenhang begreiflich zu finden. Doch wie weit steht hier an Dringlichkeit das theoretische Postulat zurück hinter dem ethischen Ideal! Wenn das erstere verschwände, so würde damit unser Verlangen, die Welt der Erscheinungen begreifen zu wollen, für immer unbefriedigt bleiben, aber die Welt unseres Willens, die sittliche Welt würde in unverminderter Macht fortbestehen. Verschwände dagegen das sittliche Ideal, würde jeder einzelne ethische

Zweck zu einer vorübergehenden Täuschung, die Weltgeschichte zu einer zusammenhanglosen Komödie, die dem Vergessen anheimfällt, sobald der Vorhang gefallen ist, — welcher andere Wert bliebe dann aller theoretischen Welterkenntnis, möchte sie auch noch so tief und umfassend sein, als der einer müßigen Befriedigung der Neugier, die mit dem ephemeren Bedürfnis, dem sie gedient, in das nämliche Nichts zurücksänke, in welchem der rastlose Wille selbst, nachdem er sich an eingebildeten Zwecken erschöpft, endlich Ruhe fände?

5. Die Rechtsnormen.

a. Die naturrechtliche und die historische Rechtstheorie.

Die Entstehung der Rechtsordnung ist, als eine der wichtigsten Tatsachen des sittlichen Lebens, bereits bei der Untersuchung der allgemeinen Gesellschaftsformen erörtert worden*). Wie alle Erzeugnisse geistiger Kultur, so ist aber auch dieses dem Gesetz unablässigen Werdens untertan. Die ältesten Rechtsanschauungen enthalten nur dürftige Keime unserer heutigen Vorstellungen, und in seiner weiteren Ausbildung wird das Recht, wie jede andere geistige Schöpfung, von nationalen Anlagen und geschichtlichen Ereignissen beeinflußt. Ja selbst die sozialen, politischen und philosophischen Theorien sind, insofern weit verbreitete subjektive Auffassungen bis zu einem gewissen Grade auch auf die objektiven Verhältnisse zurückwirken, in diesem Falle nicht ohne Bedeutung. Zudem bereitet die allmähliche Lösung des Rechts von den ihm verwandten Begriffssphären der Sitte und der Sittlichkeit sowie seine Abhängigkeit von dem nicht selten durch heterogene Motive bestimmten Staatswillen noch besondere Schwierigkeiten.

So kann denn auch die Frage, was sich vom Standpunkte der von uns gewonnenen ethischen Grundanschauung aus als das Wesen der Rechtsnormen ansehen läßt, und wie sich diese zu den sittlichen Normen verhalten, weder dadurch beantwortet werden, daß man mit den alten naturrechtlichen Theorien aus dem Wesen des Menschen gewisse Urrechte ableitet, die von allen zeitlichen und sonstigen Bedingungen unabhängig sein sollen; noch ist es möglich, mit der einseitig historischen Rechtsauffassung statt aller Antwort hier lediglich auf die tatsächliche Entwicklung der Rechtsbil-

*) Vgl. Bd. 1, S. 225 ff.

dungen zurückzuverweisen. Jener Mensch in abstracto, den die rechtsphilosophischen Systeme voraussetzen, existiert nie und nirgends in der Wirklichkeit. Wie alle geistigen Schöpfungen und wie insbesondere das sittliche Leben, so ist auch das Recht nichts Unveränderliches, sondern ein Gewordenes und ewig Werdendes. Mögen gleich gewisse Rechtsnormen in diesem Entwicklungsprozeß frühe schon als bleibende Errungenschaften der sittlichen Kultur gewonnen worden sein, andere wenigstens einer geläuterten Rechtsanschauung als ein unverlierbarer Erwerb erscheinen: nicht nur bleiben die näheren Bedingungen, welche die Geltung solcher relativ beharrender Rechtssätze begleiten, wechselnde, sondern — was wichtiger ist — das Recht selbst würde eines Teils seiner notwendigsten Grundlagen beraubt, wenn man es auf solche voraussichtlich unveränderliche Elemente einschränken wollte. Ist doch das ganze Verfassungs- und Verwaltungsrecht der Staaten ein auch in ethischer Beziehung eminent wichtiges Rechtsgebiet. Wer aber möchte sich heute noch anheischig machen, einen Staat zu konstruieren, der, wenn nicht für alle Zeiten und Völker, so doch für irgend eine erreichbare Zukunft ein nicht zu übertreffendes allgemein menschliches Ideal wäre? Und wechseln nicht ebenso die Verhältnisse von Besitz und Erwerb, von Arbeit und Verkehr und mit ihnen zugleich die Anschauungen über die fundamentalsten privatrechtlichen Verhältnisse? So erweist sich überall das Recht als ähnlich veränderlich wie der Mensch selber, und der Versuch, es in ein abstraktes und allgemeingültiges System zu fassen, muß ebenso scheitern, wie der Versuch, eine Universalsprache einzuführen. Alle solche Bestrebungen werden immer zwischen der Berufung auf spärliche Normen von bleibender Bedeutung, wie sie namentlich das Strafrecht darbietet, und willkürlichen Entlehnungen aus irgend einem positiven Rechte erfolglos hin und her schwanken.

Aber so wenig der Ethik mit einer Rechtstheorie gedient ist, die sich anheischig macht, den gesamten Inhalt der Rechtsordnung aus einem feststehenden Begriff vom Wesen der menschlichen Persönlichkeit zu entwickeln, ebensowenig kann sie sich, wenn es sich um die Frage nach dem Verhältnis des Rechts zu den sittlichen Normen handelt, mit dem allgemeinen Hinweis auf die tatsächliche Entwicklung der Rechtsordnung zufrieden geben. Vielmehr wird sie fragen müssen, ob dieser stetige Fluß der Entwicklung nicht doch eine bestimmte Gesetzmäßigkeit erkennen lasse, welche letztere dann eben als das wirklich Bleibende, allen Wechsel des Inhalts bestimmter Rechtssätze Überdauernde zu betrachten wäre. In der Tat, wie die sittlichen Zwecke zwar im Einzelnen nach inneren und äußeren Bedingungen wechseln, aber bei allem dem schließlich doch auf ideale sittliche Ziele hinweisen, die, wenn auch ihre Erkenntnis von der jeweils erreichten Stufe ethischer Entwicklung abhängt, doch an sich als unveränderliche gelten müssen, so werden nicht minder die wechselnden Rechtsanschauungen als die besonderen Gestaltungen angesehen werden können, die der nach unverbrüchlichen Gesetzen sich entwickelnde Rechtsgedanke vermöge des erreichten Zustandes sittlicher Ausbildung und sozialer Kultur gefunden hat*).

In allen diesen Beziehungen verhält sich das Recht vollkommen wie das Sittliche selbst, mit dem es auch hierin eng zusammenhängt. Wenn aber die Ethik als allgemeingültige sittliche Normen nur solche aufstellen kann, die von dem von uns erreichten Standpunkte sittlicher Weltanschauung aus den Weg zur Verwirklichung derjenigen Zwecke angeben, in deren Richtung das niemals selbst

*) Der hier ausgesprochenen Anschauung einigermassen verwandt ist Lorenz von Steins Auffassung von dem Verhältnis von Recht, Staat und Gesellschaft (System der Staatswissenschaft, II. Gesellschaftslehre, 1. Abt., S. 51 ff.). Stein stellt das reine Recht, welches er als den Gegenstand der Rechtsphilosophie betrachtet, dem positiven Recht als dem Objekt der Rechtswissenschaft derart gegenüber, daß er das erstere als ein aus der Natur der Persönlichkeit hervorgehendes, für alle Individuen und alle Zeiten gleiches betrachtet, welches aber infolge der Einwirkungen der ewig wechselnden Bedingungen der Gesellschaft nie als solches zur Verwirklichung gelangen könne, sondern eben durch diese Bedingungen in das positive Recht sich umwandle, das in fortwährender historischer Entwicklung begriffen sei. Stein trennt sich also von der Naturrechtstheorie wesentlich dadurch, daß er das abstrakte philosophische Recht ausdrücklich als ein auf die Wirklichkeit niemals anwendbares anerkennt. In doppelter Hinsicht bleiben aber seine Anschauungen jener Theorie verwandt: erstens insofern er das reine Recht ausschließlich auf die freie Persönlichkeit gründet, die er als allen historischen Bedingungen vorausgehend annimmt, während im Gegensatze dazu die Gesellschaft ihm nur als ein historisch gegebenes erscheint; zweitens insofern auch er das reine Recht völlig dem Flusse geistiger und sittlicher Entwicklung entrückt, so daß es ihm zu einem unveränderlichen Objekt abstrakter Theorie wird. Gegen das erste ist, wie ich glaube, einzuwenden, daß die Gesellschaft eine ebenso unveräußerliche Bedingung rechtlicher Existenz ist wie die einzelne sittliche Persönlichkeit, und daß diese in ihren Zwecken ebenso dem Flusse historischer Entwicklung unterworfen ist wie jene; gegen das zweite, daß es wegen dieser nie rastenden sittlichen Entwicklung auch für das Recht nur ein von dem jeweils erreichten Standpunkte aus zu entwerfendes Rechtsideal, nimmermehr aber einen für alle Stufen gleich bleibenden Rechtsbegriff gibt.

zu erreichende sittliche Ideal gelegen ist, so kann auch in irgendwelchen Rechtssätzen für uns immer nur ein Inbegriff solcher äußerer, des gesellschaftlichen Schutzes bedürftiger Zwecke direkt angegeben oder angedeutet sein, welche die der erreichten sittlichen Anschauung konforme Rechtsanschauung zum Ausdruck bringen. Die philosophische Rechtsnorm kann hier der positiven höchstens insofern voraus sein, als sie sittliche Postulate in das Recht hinüberträgt, die infolge der Hemmungen, denen alle historische Entwicklung begegnet, in dem wirklichen Recht noch nicht zur Geltung gelangt sind. In diesem Sinne wird die Philosophie des Rechts immer der Praxis und Wissenschaft desselben die Wege bahnen, — nur muß man dabei freilich unter Philosophie nicht das von dogmatischen Vorurteilen beengte Naturrecht der Schule verstehen, sondern jenes in der Rechtswissenschaft selber lebendige philosophische Rechtsbewußtsein, das in erster Linie aus praktisch-ethischen Motiven und sodann aus der seitherigen Entwicklung des Rechts seine Anregungen schöpft.

Dieser zuweilen offen ausgesprochene, manchmal aber auch mehr unbewußt vorhandene Zusammenhang mit der Ethik läßt die Anschauungen über die Bedeutung und die Grundlagen des Rechts zumeist als unmittelbare Rückwirkungen der ihnen entsprechenden ethischen Theorien erscheinen. Die ältere Rechtstheorie, die vermöge des in bekannten historischen Bedingungen begründeten konservativen Charakters der Rechtswissenschaft heute noch zahlreiche Anhänger unter den Rechtsgelehrten zählt, vertritt durchaus den individualistischen Standpunkt. Sie ist in dieser Beziehung ein treues Spiegelbild der individualistischen Ethik. Wie für die letztere das Glück des Einzelnen sittlicher Zweck, so ist für die erstere der Schutz des Einzelnen rechtlicher Zweck. Begreiflicherweise haben diese einander verwandten Richtungen der Ethik und Rechtstheorie fördernd aufeinander eingewirkt, umsomehr als sie an sich zusammengehörige Äußerungen einer und derselben Lebensanschauung sind. In der modernen Wirtschaftstheorie mit ihrem Prinzip absoluter, nur durch die notwendigen Bedingungen des Schutzes aller Einzelinteressen geregelter individueller Autonomie hat jene Lebensanschauung eine dritte, für die praktische Ethik bedeutsame Verkörperung gefunden. Nicht bloß das natürliche, in gewissen Grenzen zweifellos berechtigte Freiheitsstreben des Menschen war auf diese Ansichten von förderndem Einfluß, sondern den Beifall der Rechts- und Wirtschaftstheoretiker gewannen

sie insbesondere auch durch ihre logische Klarheit und Einfachheit. Diese logischen Vorzüge hielt man ohne weiteres für genügend, um zu verlangen, daß auch die Praxis des Lebens danach sich einrichten solle, — gewiß eines der stärksten Beispiele des Einflusses der Theorie auf das Leben, welche die Geschichte zu verzeichnen hat.

Die Rechtswissenschaft freilich, die mehr als die Nationalökonomie mit ihren Konstruktionen an die historisch überlieferten Verhältnisse gebunden blieb, hat selten daran gedacht, ihre individualistische Auffassung auch in die Praxis des öffentlichen Rechts überzuführen. Die revolutionären Staatstheorien des 18. Jahrhunderts, die mit diesem Versuch Ernst gemacht, wirkten als abschreckende Beispiele. Entweder ließ man das öffentliche Recht völlig abseits liegen, als hätte es mit dem Rechtsbegriff überhaupt nichts zu tun, um diesen lediglich den relativ unveränderlichen Verhältnissen des Privatverkehrs mit den für ihn unerläßlichen Normen zum Schutz der Person und des Eigentums zu entnehmen; oder man begnügte sich, Analogien aus dem Privatrecht zur Erläuterung staatsrechtlicher Verhältnisse zu verwenden, indem man — nebenbei ganz im Sinne der alten Vertragstheorie — beispielsweise den Bundesstaat mit einer privatrechtlichen Korporation, die Finanzverwaltung des Staates mit der Führung einer Vereinskasse, den Staat selbst mit einer Aktiengesellschaft oder sonstigen „juristischen Person" auf gleiche Linie stellte u. dergl. mehr.

Die Unhaltbarkeit dieser individualistischen Auffassung bedarf nach dem früher Gesagten kaum noch des ausführlichen Nachweises. Sie verwickelt sich unvermeidlich mit sich selber in Widersprüche, indem sie der öffentlichen Gewalt tatsächlich Rechte einräumen muß, die das Gebiet der bloßen Schutzpflicht der Individuen weit überschreiten, und indem sie nicht nur in dieser Abgrenzung des öffentlichen Rechts, sondern auch in der Normierung der Privatrechte der historischen Tradition einen Einfluß zugesteht, der zu der allgemeinen Forderung der Rechtsgleichheit den vollen Gegensatz bildet. Gerade so wie das von der abstrakten Wirtschaftstheorie gepredigte System der freien Konkurrenz tatsächlich zur Monopolisierung Einzelner, so führt das privatrechtliche System der erworbenen oder, wie es wegen des ungeheuren Einflusses des Erbrechtes auf die Besitzverhältnisse auch nahezu genannt werden könnte, der angeborenen Rechte zu einer tatsächlichen Rechtsungleichheit der Individuen, die zu der formalen Rechtsgleichheit im grellsten Kontraste steht. Soll diese letztere überhaupt einen

Sinn haben, so ist es klar, daß sie mindestens nicht zum Schutzmittel und Deckmantel der gröbsten Rechtsungleichheit werden darf. Wäre in der Tat, wie die individualistische Ethik und die abstrakte Privatrechtstheorie annehmen, alles Recht um der Einzelnen willen da, gäbe es also in letzter Instanz nur Individualrechte, Gesamtrechte aber nur insoweit, als sie erforderlich sind, um die Individualrechte zu schützen, so müßte der formalen auch eine reale Rechtsgleichheit entsprechen. Da aber diese nur durch einen staatlichen Zwang herbeigeführt werden könnte, der die im Rechtsbegriff geforderte Freiheit wieder zu einer völlig illusorischen machte, so scheitert hier die individualistische Theorie abermals an ihren Konsequenzen. Wie Bentham um des Prinzips willen den Kommunismus forderte und ihn nachträglich seiner schädlichen Folgen wegen verwarf, so pflegt sich die individualistische Rechtstheorie, um der zur realen Rechtsgleichheit nötigen Omnipotenz des Staates ledig zu werden, mit der annähernden Rechtsgleichheit irgend eines Bruchteils der Mitglieder der Rechtsgemeinschaft zufrieden zu geben. Dies sind die absurden Folgen einer Anschauung, welche die menschliche Gesellschaft als eine Summe völlig isolierter und nur durch äußere Zufälligkeiten miteinander in Wechselwirkungen tretender Individuen betrachtet, deren sittliche Aufgabe sich denn auch notwendigerweise darauf beschränken muß, zu leben, günstigen Falls das Leben zu genießen und schließlich zu sterben, um andern Platz zu machen.

Die universellere Auffassung des sozialen Lebens und der historischen Verhältnisse, die sich in neuerer Zeit zu regen begann, konnte nun auch auf die Rechtsanschauungen nicht ohne Einfluß bleiben. Schon die rechtsphilosophischen Lehren der Hegelschen und Krauseschen Schule haben in dieser Beziehung eine große Wirkung ausgeübt. Namentlich Hegel hat wohl mehr, als man heute zumeist anerkennt, dazu beigetragen, daß der Begriff des öffentlichen Rechts in den Vordergrund des Interesses gerückt wurde. Anderseits freilich war seine Vermengung des Rechtlichen mit dem Sittlichen und dem Historischen wenig dazu angetan, die Begriffe zu klarer Durchbildung zu bringen. Noch mehr flossen bei Krause Recht und Sittlichkeit völlig ineinander. Herbarts Ableitung des Rechts aus dem „Mißfallen am Streite“ fiel dagegen gänzlich in die individualistische Anschauung zurück. Sie war im Grunde nur das „bellum omnium contra omnes“ des Thomas Hobbes in einer neuen Gestalt. Auf die wichtigsten Gebiete des öffentlichen Rechts blieb dieser Begriff völlig unanwendbar.

Je mehr aber dieses Rechtsgebiet mit seinen positiven sozialen Aufgaben durch die regere Entwicklung des öffentlichen Lebens und die wachsenden Ansprüche des Staates an die Leistungen des Einzelnen der Beachtung sich aufdrängt, umso nötiger scheint es, einerseits den Begriff des Rechts weit genug zu fassen, damit er fähig sei, alle diese Gestaltungen einzuschließen, anderseits aber ihn doch hinreichend präzis zu definieren, um ihm in der allgemeinen Sphäre sozial-ethischer Begriffe seine richtige Stelle anzuweisen. Derartiger Versuche sind namentlich zwei aufgetreten. Beide bringen das Recht in innigsten Zusammenhang mit der Sittlichkeit, suchen aber doch bestimmte Unterscheidungsmerkmale zwischen ihnen festzustellen. Voneinander trennen sich diese Auffassungen wieder dadurch, daß die eine jene Merkmale bloß negativ, die andere aber positiv zu bestimmen sucht. Negativ wird das Recht von der Sittlichkeit abgegrenzt, wenn man es als diejenige soziale Ordnung definiert, welche die Abwehr des Unsittlichen von der Gesellschaft als einer sittlichen Gemeinschaft zu ihrem Zwecke habe. Positiv wird es abgegrenzt, wenn man aus der Gesamtheit der sittlichen Güter einzelne herausgreift und sie als die durch das Recht zu schützenden bezeichnet. Dies kann aber wegen der großen Zahl solcher Güter wieder nur in der Weise geschehen, daß man sie unter einen Kollektivbegriff zusammenfaßt oder ein sekundäres Merkmal auffindet, an dem sie zu erkennen sind: ein solcher Kollektivbegriff ist beispielsweise die „Gesamtheit der zum Bestand der Gesellschaft erforderlichen Lebensbedingungen“; ein sekundäres Merkmal, das die Gebiete der Sitte und des Rechts scheidet, ist der Zwang, der dem Rechte für die Aufrechterhaltung seiner Normen zur Verfügung steht.

b. Die Schutz- und Zwangstheorien.

Als der Hauptvertreter der Theorie von der negativ-sittlichen Natur des Rechts kann wohl F. J. Stahl betrachtet werden*). Jedes Rechtsinstitut repräsentiert nach ihm eine bestimmte sittliche Idee. Aber das Recht hat diese Idee nicht nach

*) Von der spezifisch theologischen Färbung, welche bei Stahl die Begriffe der Sittlichkeit und des Rechts besitzen, wird hier abgesehen. Eine Kritik seiner Auffassung in dieser Beziehung würde lediglich das in Kap. 1 (S. 7 ff.) über die heteronomen Moralsysteme Gesagte wiederholen müssen.

ihrem positiven Inhalte zu realisieren, sondern nur so weit, daß der Begriff derselben erhalten bleibe, nicht das ihr Entgegengesetzte eintrete. „So enthält z. B. der rechtliche Schutz der Persönlichkeit nicht die positive Anerkennung der Individualität, sondern nur das Negative, daß der Begriff der Person nicht aufhöre, also der Eine durch den Andern nicht körperlich verletzt, injuriiert werde, das Eherecht nicht die positive Einigung und Hingebung der Gatten, sondern nur, daß nicht Polygamie, Ehebruch, willkürlicher Wechsel der Ehe u. s. w. statthabe, also nur, daß der Begriff der Ehe bestehe; so das Recht des Staates nicht jene Durchdringung des Allgemeinen und Individuellen, wie Plato und Schelling sie von der Staatseinrichtung fordern, sondern nur Gehorsam, Erfüllung der Leistungen u. s. w.“ *).

Diese Auffassung geht von der zweifellos richtigen Bemerkung aus, daß die Rechtsordnung in denjenigen ihrer Bestandteile, die für die Existenz der Gesellschaft am unerläßlichsten sind, vorzugsweise in Verboten, also in negativen Normen, sich betätigt: so besteht das positive Strafrecht überwiegend aus Verboten bestimmter Handlungen; die Polizeigewalt äußert sich überwiegend, wenn auch keineswegs ausschließlich, in der Abwehr und Verhütung gewisser Störungen; auch das Privatrecht schützt die ihm zugehörigen Rechtsinstitutionen wesentlich auf dem Wege einer Abwehr, für welche der Staat die erforderlichen Organe zur Verfügung stellt. Aber schon hier geht doch überall die Wirksamkeit des Rechts weit über diese negative Seite hinaus. Selbst das Strafrecht stellt gewisse positive Anforderungen in der Form von Geboten, die durchaus nicht dem Gebiet allgemein ethischer Normen angehören, indem es z. B. in gewissen Fällen einem jeden die Anzeige einer ihm zur Kunde gekommenen verbrecherischen Absicht befiehlt und die Übertretung dieses Gebotes bestraft. Die Polizei trifft eine Menge positiver Anordnungen, die zum Schutz der Gesundheit und des Lebens bestimmt sind. Innerhalb des Privatrechtes ist der Schutz gegen die Rechtsverletzung überall nur die negative Kehrseite zu den positiven Institutionen, die als solche keineswegs eine bloß negative Aufgabe besitzen, sondern zwar nicht den gesamten Inhalt des sittlichen Lebens, aber doch die für dasselbe wesentlichsten Bedingungen zu schützen und zu fördern bestimmt sind. Und wie wäre es vollends

*) Stahl, Philosophie des Rechts, II, 3. Aufl., S. 205. Eine ähnliche Ansicht hat noch neuerdings Ad. Lasson zur Geltung gebracht, Rechtsphilosophie, S. 208 ff.

möglich, die Einrichtungen der Verfassung und Verwaltung, die ihrerseits doch wieder die Träger aller andern Rechtsgebiete sind, auf eine negative Aufgabe zu beschränken? In der Tat führen Stahls eigene Ausführungen schon über jene von ihm allzu eng gezogene Grenze hinaus, indem er das Recht als das „objektive Ethos“, als die äußere Lebensgestaltung der Sittlichkeit bezeichnet. Wenn er dann diesen Gedanken dahin einschränkt, daß nicht die ganze Sittlichkeit in dieser Lebensgestaltung sich wiederfinde, so hat dies schon bei ihm tatsächlich nicht bloß die Bedeutung, daß das Recht die Störungen der sittlichen Ordnung abwehre, sondern daß es sich in der Aufrechterhaltung dieser Ordnung auf das Unerläßliche beschränke. In diesem Sinne hebt er selbst schon den physischen Zwang als den wesentlichen Unterschied zwischen Recht und Moral hervor*). Damit fällt seine Ansicht im wesentlichen mit der folgenden zusammen.

Am klarsten ist die rein soziale Auffassung des Rechts von Jhering ausgesprochen worden in der Definition: das Recht ist „die Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft in der Form des Zwangs“ **). Eine Modifikation dieser Begriffsbestimmung ist es, wenn man mit Jellinek das Moment des Zwangs aus ihr entfernt und demnach das Recht objektiv definiert als die Summe der „Erhaltungsbedingungen der Gesellschaft“, subjektiv als „das Minimum sittlicher Lebensbetätigung und Gesinnung, das von den Gesellschaftsgliedern gefordert wird“, — welche beiden Seiten auch in die eine Formel zusammengefaßt werden können: das Recht ist das „ethische Minimum“ ***).

Wenn gegen die Aufnahme des Zwangs in die erste dieser Definitionen eingewandt wurde, das Recht bleibe auch dann noch Recht, falls man sich eine Gemeinde absolut rechtlich gesinnter Menschen dächte, bei denen ein Zwang überflüssig wäre†), so hat dieser Einwand deshalb keine Bedeutung, weil alles Recht menschliches Recht ist, und sein Begriff nicht für Bedingungen festgestellt werden kann, unter denen es überhaupt nicht besteht.

Wohl aber ist anzuerkennen, daß der Zwang ein sekundäres

*) A. a. O. S. 197.

**) Jhering, Zweck im Recht, I, S. 434.

***) Jellinek, Die sozial-ethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, S. 42.

†) Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2. Aufl., S. 89.

Merkmal ist, dessen Bedeutung für die Rechtsentwicklung, insbesondere für die allmähliche Trennung von Recht und Sitte, man nicht unterschätzen wird, das aber doch immer nur ein *Hilfsmittel* abgibt, das zu seiner Aufrechterhaltung dient, nicht das Recht selber ist. So hat denn auch dieses Merkmal innerhalb der sozialen Rechtstheorie im Grunde nur eine akzessorische Bedeutung; und der Schwerpunkt der hier aufgestellten Definitionen liegt vielmehr in dem Postulat, daß das Recht, als „ethisches Minimum", die unerläßlichen sittlichen Lebensbedingungen der Gesellschaft sicherstelle*).

*) Den oben erörterten Auffassungen über den ethischen Inhalt der Rechtsnormen schließt sich in gewissem Sinne auch *Bierling* an (Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe, I, S. 153), insofern er hervorhebt, daß man ihrem *Inhalte* nach alle Rechtsnormen als sittliche Normen betrachten könne. Eben darum aber glaubt er das unterscheidende Merkmal derselben nicht in ihrem Inhalte, sondern in bestimmten *formalen* Eigenschaften suchen zu sollen. Ein solches überall zutreffendes Merkmal glaubt er nun allein in dem Prinzip der *allgemeinen Anerkennung* zu finden (ebenda I, S. 12, 81 ff. und II, Anh. B, S. 351 ff.), wobei er die letztere in dem Sinne versteht, daß sie die fortgesetzte Zustimmung aller dem Rechte unterworfenen Subjekte bedeute. Es ist zunächst klar, daß dieser Begriff der Anerkennung notwendig alle in einer Gemeinschaft geltenden Normen, auch die der Sitte oder eines zur Verfolgung beliebiger Interessen gestifteten Vereins, unter den Rechtsbegriff bringt, ein Umstand, der mit der Hervorhebung einer sittlichen Bedeutung aller Rechtsnormen im Widerspruch steht. Sodann aber sieht sich diese Lehre genötigt, in einer höchst bedenklichen Weise den Begriff der *Fiktion* zu Hilfe zu nehmen, indem sie z. B. bei Kindern, Wahnsinnigen, Gesetzesunkundigen eine *unbewußte* und *unwillkürliche* Anerkennung voraussetzt. In der Auffassung des *tatsächlichen* Verhältnisses unterscheidet sich übrigens die Theorie kaum von der Vertragstheorie; denn auch bei der letzteren hat man meist nicht sowohl einen aktuell geschlossenen Vertrag angenommen, der ja ein bereits bestehendes Vertragsrecht voraussetzen würde, sondern vielmehr eine teils ausdrückliche teils stillschweigende Übereinkunft, die nach Analogie der späteren Rechtsverträge wirken sollte. Auch darin stimmt schließlich Bierling mit der Vertragstheorie überein, daß er die Annahme eines Gesamtwillens als eine „Fiktion" betrachtet, der schlechterdings keine Realität zukomme. Aber was würde die Anerkennung Aller anderes sein als eben eine gemeinsame Willensrichtung, d. h. ein Gesamtwille? Der Unterschied ist nur der, daß, sobald man die Realität des letzteren anerkennt, keine Notwendigkeit mehr besteht, *alle* Individuen der Gesamtheit zu Trägern desselben zu machen, während allerdings jene individualistische Auffassung, die in der Gesamtheit nur die Summe aller Einzelnen sieht, der Übereinstimmung Aller, sei es in der Form des Vertrags, sei es in irgend einer andern Form, zur Rechtsgültigkeit der Norm nicht entbehren kann. Man sieht auch hier, daß die Folgerungen, zu denen die individualistische Ansicht führt, bei aller äußeren Verschiedenheit in den Grundgedanken immer wieder zusammentreffen.

Dennoch scheint diese Auffassung nicht allen Anforderungen zu entsprechen, die uns der Begriff des Rechts, wie er sich geschichtlich entwickelt hat, entgegenbringt. Wie die gewöhnliche, ausschließlich von privatrechtlichen Gesichtspunkten bestimmte Ansicht über den Individuen die Gesellschaft als Ganzes übersieht, so scheinen hier umgekehrt die Individuen hinter der Gesellschaft zu verschwinden; und dabei bleibt gleichwohl auch diese Auffassung individualistisch, indem ihr die Gemeinschaft schließlich nur die Summe der Individuen ist. Die „Maximation der Glückseligkeit", das Ziel der Benthamschen Ethik, verwandelt sich so in eine „Minimation der Glückseligkeit". Die Lebensbedingungen der Gesamtheit scheinen gewahrt, wenn das Recht jeden in seinen wohlerworbenen Rechten schützt, und wenn die Formen des Unrechts, die für jeden Einzelnen eine Gefahr in sich schließen, niedergehalten werden. Sollte aber wirklich die Organisation der Rechtsgemeinschaft in diesen Zwecken aufgehen? Sollte der tatsächliche Inhalt insbesondere des Systems der Verfassungs- und Verwaltungseinrichtungen sich in ihnen erschöpfen? Scheint doch in allen diesen Institutionen vielmehr der Gedanke verkörpert zu sein, daß der Staat als Ganzes nicht nur der Träger des Rechts, sondern mit dem ganzen Inhalt seiner sittlichen Aufgaben einer der vornehmsten Zwecke der Rechtsordnung selber ist.

c. Das subjektive Recht.

Gehen wir von der nächstliegenden *subjektiven* Bedeutung des Rechts aus, so ist jeder objektiv anerkannte Anspruch auf irgend ein Gut, sei es auf einen sachlichen Gegenstand, sei es auf die Leistung eines andern Rechtssubjekts, sei es endlich auf die eigene Leistung, ein *Recht*. Das Recht an sich ist demnach *Befugnis*, nicht Norm; es findet seinen Ausdruck in einem permissiven „*Du darfst*", nicht in einem imperativen „*Du sollst*". Die Ausübung des subjektiven Rechts setzt daher *Freiheit des Willens* in der ethischen Bedeutung des Wortes voraus*). Das Kind, der Geisteskranke und Geistesschwache können Rechte besitzen, aber nicht ausüben. Im übrigen kann *Rechtssubjekt* sowohl ein *Einzelwille* sein wie ein *Gesamtwille*. Für die Rechtsordnung ist der Gesamtwille des Staates der umfassendste

*) Vgl. oben Kap. 2, S. 69 ff.

und als solcher zugleich der entscheidende, da er alle Einzelrechte regelt und schützt und insbesondere auch den ihm untergeordneten Verbänden erst den Charakter von Rechtssubjekten verleiht.

Jedem Recht steht gegenüber eine Pflicht, die wir des näheren, um sie von dem allgemeinen Begriff der sittlichen Pflicht zu scheiden, als Rechtspflicht bezeichnen. In der Regel aber existiert für jedes einzelne Recht nicht bloß eine einzige, sondern eine Mehrheit von Rechtspflichten. Dabei kann das verpflichtete Subjekt entweder mit dem Rechtssubjekt identisch oder von ihm verschieden sein, oder — und dies ist wohl der gewöhnliche Fall — das Rechtssubjekt selbst sowohl wie andere freie Subjekte werden durch ein gegebenes Recht verpflichtet. So ist das politische Wahlrecht zugleich eine Wahlpflicht: Rechtssubjekt und Pflichtsubjekt sind hier identisch, wenn auch die Pflicht nach den bei uns bestehenden Einrichtungen nicht zu den Zwangspflichten gehört.

Ebenso ist das Strafrecht des Staates ein Recht, bei welchem Rechts- und Pflichtsubjekt zusammenfallen: beides ist eben der Staat selber, der die Strafgewalt nicht bloß ausüben darf, sondern ausüben muß. Infolge der von dem Staat verfügten Strafe entstehen dann aber eine Reihe sekundärer Rechte und Pflichten, die dem Richter, dem Vollstreckungsbeamten, dem Sträfling selbst zufallen: der letztere insbesondere hat gleichzeitig die Pflicht, sich der vom Staat verhängten Strafe zu unterziehen, und das Recht sie zu fordern. Der Verbrecher kann die Gnade erbitten, aber sie ihm wider seinen Willen aufzuzwingen, würde gegen das ihm zuerkannte Recht verstoßen.

Das Eigentumsrecht schließt für den Berechtigten die freie Verfügung über den ihm als Eigentum zuerkannten Gegenstand ein; für alle andern erwächst daraus die Pflicht, dieses Recht zu achten. Schließlich können aber auch hier nicht bloß die Nichteigentümer als Pflichtsubjekte betrachtet werden. Ein Recht, welches für den Berechtigten schlechterdings keine Pflicht einschlösse, würde ein Verstoß gegen die überall auf dem Gleichgewicht der Rechte und Pflichten beruhende Rechtsordnung sein. Selbst die rigoroseste Eigentumstheorie erkennt dies bis zu einem gewissen Grade tatsächlich an, indem sie der Verwendung des Eigentums zu unsittlichen Zwecken zu steuern sucht und sogar der nutzlosen Vergeudung desselben unter Umständen gewisse Schranken setzt. Wie weit oder wie eng man hier die Grenzen der Pflicht ziehen mag, wird aber nicht ein für allemal festzustellen, sondern von den bestehenden Rechtsanschauungen und insbesondere von dem sittlichen Geiste, der dieselben erfüllt, abhängig sein. Ethisch betrachtet wird das Eigentum nie als ein Gut anerkannt werden können, das um seiner selbst willen da ist, sondern sein Wert wird gerade in den sittlichen Pflichten bestehen, die es dem Berechtigten auferlegt. Es wird wahrscheinlich immer von Wert sein, diesen Pflichten, ähnlich etwa wie der politischen Wahlpflicht, den Charakter freier Pflichten soviel als möglich zu wahren; aber es kann dies doch hier wie dort nur insoweit geschehen, als vorausgesetzt werden darf, daß die freien Pflichtmotive hinreichend stark wirken, um auf sie allein vertrauen zu dürfen, und um die unzweifelhaft großen Nachteile, die hier auch in ethischer Beziehung der Zwang mit sich führen würde, als vermeidbar erscheinen zu lassen. Endlich wird auch in diesem Falle die Forderung erhoben werden müssen, daß nur da ein Rechtssubjekt existiert, wo gleichzeitig ein Pflichtsubjekt vorhanden ist, also wo ein Einzelwille oder ein Gesamtwille gleichzeitig Rechte üben und Pflichten auf sich nehmen kann.

Die beschränkteste Form eines Gesamtwillens, der Rechte und Pflichten in sich vereinigt, ruht schließlich in der Familie, die freilich unter den heute bei den Kulturvölkern bestehenden historischen Bedingungen tatsächlich nicht weiter reicht als über den Umkreis der unmittelbar Zusammenlebenden, der Ehegatten und Kinder. Ein Erbrecht, das gelegentlich Seitenverwandte umfaßt, die sich vielleicht nie im Leben gesehen haben, zwischen denen mindestens irgend eine Gemeinschaft sittlicher Pflichten absolut aufgehört hat zu existieren, und vollends ein testamentarisches Verfügungsrecht, das ferne Generationen unter den Willen eines längst Verstorbenen zwingt, dies sind Besonderheiten der heutigen Rechtsordnung, in denen die abstrakte Theorie über die Bedürfnisse des Lebens noch immer Triumphe feiert. Solche Einrichtungen widersprechen an sich dem für jede sittliche Rechtsordnung maßgebenden Gesetze, daß kein Recht sein sollte, wo keine Pflicht möglich ist.

Erst mit der Pflicht tritt zu der permissiven Regel des Rechts das imperative „Du sollst". Jeder darf sein Eigentum zu von ihm selbst festgestellten Zwecken verwenden, aber der andere soll ihn in dieser Verwendung nicht antasten. Der Verstoß gegen ein solches Pflichtgebot ist das Delikt. Nicht gegen das subjektive Recht selbst, sondern gegen die subjektive Rechtspflicht allein

ist daher ein Delikt möglich. Wo dem Recht keine Rechtspflicht, sondern nur eine moralische Pflicht gegenübersteht, da kann deshalb kein Delikt stattfinden: so beim Begnadigungsrecht des Monarchen, beim politischen Wahlrecht, welches letztere von andern, aber nicht von dem Berechtigten selbst verletzt werden kann. Ähnlich gehört die Eigentumspflicht, d. h. die Pflicht das Eigentum zu sittlichen Zwecken anzuwenden, unter die moralischen Pflichten. Eine allgemeingültige Grenze zwischen diesen und den Rechtspflichten kann aber überall da nicht gezogen werden, wo der Pflicht ein positives Recht gegenübersteht. Hier überall wird es Sache besonderer, von Zeit und Umständen abhängiger Erwägungen sein, ob die Rechtsordnung der Befugnis, die sie erteilt, auch eine Rechtspflicht gegenüberstellt, oder ob sie sich mit der bloß moralischen Verpflichtung begnügt.

d. Das objektive Recht.

Das subjektive Recht zusammengenommen mit den von ihm abhängigen sämtlichen Rechtspflichten, sowohl denjenigen, die dem Rechtssubjekte selbst, als jenen, die andern Subjekten durch dasselbe auferlegt werden, bildet das objektive Recht. Auch dieses kommt zunächst als einzelnes objektives Recht vor. So besteht mein objektives Eigentumsrecht an einer Sache darin, daß ich dieselbe zu meinen Zwecken verwenden darf, und jeder andere verpflichtet ist, dies mein Recht zu achten. Die Summe der in einer Gesamtheit gültigen objektiven Rechte aber ist das objektive Recht, im Sinne eines Kollektivbegriffs gefaßt, und die sämtlichen zur Aufrechterhaltung dieses objektiven Rechts getroffenen Anordnungen bilden die Rechtsordnung. Träger derselben kann nur der höchste Gesamtwille sein, der sich noch als Einheit zu betätigen vermag, der Staat. Das objektive Recht und die Rechtsordnung sind daher Willenshandlungen des Staates, die als solche für alle Einzelwillen und für alle beschränkteren Gesamtwillen, die dem Staatsverband angehören, verpflichtende Kraft besitzen. Das objektive Recht enthält die Zwecke, die sich der Staatswille setzt, die Rechtsordnung die Mittel, durch die er diese Zwecke zu erreichen sucht.

Für jedes einzelne Recht sind hienach drei Bedingungen erforderlich: 1) Es muß ein Rechtssubjekt vorhanden sein, das freier sittlicher Willensbestimmung fähig ist, und das ein Individualwille oder ein Gesamtwille sein kann. 2) Es müssen Pflichtsubjekte existieren, für welche die nämlichen Kriterien zutreffen, und die übrigens mit den Rechtssubjekten identisch oder von ihnen verschieden sein können. 3) Es muß ein Gesamtwille vorhanden sein, der alle subjektiven Rechte in seinen Schutz nimmt, den Vollzug aller subjektiven Rechtspflichten sichert und hiedurch der Träger des objektiven Rechts und der zu dessen Aufrechterhaltung erforderlichen Maßregeln, der Rechtsordnung, ist.

e. Allgemeine Begriffsbestimmung des Rechts.

Hiermit sind zunächst nur formale Bestimmungen für die Abgrenzung des Rechtsbegriffs gewonnen. Aber indem als Träger des Rechts ein freier sittlicher Wille gefordert wird, ist dies auch für den Inhalt des Begriffs maßgebend. Denn Zwecke eines solchen Willens können nur sittliche sein. Auch der Zweck des Rechts, sowohl des subjektiven wie des objektiven, kann daher nur als ein sittlicher gedacht werden. Wenn dies in den einzelnen Formulierungen der Rechte nicht direkt gesagt zu werden pflegt, so ist es doch indirekt darin ausgedrückt, daß für jede Interpretation von Rechtssatzungen die Voraussetzung als allgemeingültig anerkannt wird, der Wille des Rechts dürfe nie als ein mit den allgemeinen sittlichen Normen in Widerstreit liegender angesehen werden. Zugleich ist in dieser Beziehung zwischen dem Recht und der Rechtsordnung zu unterscheiden: in der letzteren kann manche einzelne Bestimmung getroffen sein, die einen unmittelbaren sittlichen Zweck nicht besitzt. Die Lebensordnung der Gesellschaft macht die Regelung auch solcher Bedürfnisse erforderlich, die an sich nicht von sittlichem Inhalte sind; und selbst die wirklichen sittlichen Zwecke lassen sich unter Umständen auf verschiedenen Wegen erreichen. Hier kommt auch im Recht der allgemeine ethische Gesichtspunkt zur Geltung, daß überall auf sittlichem Gebiet die Mittel unendlich mannigfaltiger sind als die Zwecke, obgleich immerhin die Verschiedenheit der ersteren auch die Realisierung der letzteren vielgestaltiger macht. Mag demnach eine gegebene Rechtsordnung noch so viel ethisch indifferente Bestandteile in sich schließen, das objektive Recht im ganzen kann nie einen andern Inhalt haben als einen sittlichen, und sogar jedes Einzelrecht verdient den Rechtsschutz eben nur insofern, als es einen sittlichen Wert besitzt.

Daß es einzelne Rechte und selbst ganze Rechtsinstitutionen gegeben hat und noch geben mag, die trotzdem als sittliche nicht

gelten können, verstößt natürlich nicht gegen den obigen Satz, so wenig wie die tatsächliche Unsittlichkeit vieler Menschen beweisen kann, daß der Mensch überhaupt keinen sittlichen Lebenszweck hat. Zudem ist man allzu sehr geneigt, namentlich bei Institutionen, die dereinst eine sittliche Bedeutung besaßen und sie jetzt verloren haben, den geschichtlichen Gesichtspunkt zu vergessen. Die Sklaverei z. B. würde bei uns sicherlich eine unsittliche Institution sein. Daß sie im Altertum wichtige sittliche Dienste geleistet hat, und daß hier vielfach sogar im einzelnen Fall, namentlich bei den Griechen, dieses Verhältnis einen ethischen Wert gewann, wird kein Unbefangener leugnen.

Dadurch nun, daß das Recht selbst stets einen sittlichen Zweck verfolgt oder doch verfolgen sollte, bemächtigt sich aber der sittliche Geist auch jener gleichgültigen Bestandteile der Rechtsordnung, die an sich keine sittliche Bedeutung besitzen würden: sie gewinnen diese Bedeutung, indem sie dem gesamten Gebäude der sittlichen Rechtsordnung als unentbehrliche Bindeglieder sich einfügen. Mit Rücksicht auf diesen letzten sittlichen Zweck alles Rechts können wir demnach das objektive Recht als den Inbegriff aller der subjektiven Einzelrechte und Pflichten bezeichnen, welche der das Recht erzeugende sittliche Gesamtwille sich selbst und den ihm untergeordneten Einzelwillen zum Zweck der Verfolgung sittlicher Lebenszwecke als Rechte gewährt, und zum Zweck des Schutzes dieser Rechte als Pflichten auferlegt.

Hiernach besteht das Wesen des Rechts nicht bloß in dem Schutz gewisser Güter oder, was damit zusammentreffen würde, in der Erhaltung der Lebensbedingungen der Gesellschaft. Neben den Schutzrechten und Schutzpflichten umfaßt vielmehr die Rechtsordnung zahlreiche Veranstaltungen, welche Förderungsrechte und Förderungspflichten genannt werden können. Dem Schutz des Eigentums und der Person, den die staatliche Gesetzgebung gewährt, stehen die Überwachung des Unterrichts, die positiven Maßregeln für den Fortschritt der materiellen Wohlfahrt und der wichtigsten Kulturinteressen als ebenso wichtige Pflichten gegenüber, die mindestens nur zum Teil auf den Schutz bestehender Lebensbedingungen, zu einem ebenso großen Teile aber auf die Verbesserung dieser Lebensbedingungen gerichtet sind. Denn alles Leben und so auch das Gesamtleben ist Veränderung, Entwicklung. Das Recht würde eine seiner wichtigsten Aufgaben verabsäumen, wenn es den

Forderungen, die diese unablässige Entwicklung an die Rechtsbildung stellt, nicht entsprechen wollte. Trifft doch eben deshalb das Verfassungsrecht umfassende Fürsorgen, daß das bestehende Recht neu entstandenen Bedürfnissen gemäß umgeändert werden könne. Abgesehen von solchen Bestimmungen über Entstehung und Untergang der Rechte kann aber auch in den bestehenden Rechten dieser progressive Faktor niemals ganz fehlen. Er wird nur, je nach den Anschauungen über die Aufgaben der öffentlichen Rechtsordnung, in verschiedener Weise sich gestalten. Eine Zeit, die auf die individuellen Rechte den größeren Wert legt, weist hier der allgemeinen Rechtsordnung vorzugsweise die Aufgabe zu, die Hindernisse zu beseitigen, die der freien Entfaltung der persönlichen Leistungen im Wege stehen; eine höhere Schätzung der Gesamtaufgaben des Staates muß dagegen von der öffentlichen Rechtsordnung eine größere Menge positiver Maßregeln fördernder Art verlangen.

Für die vorliegende Frage wird dadurch nichts geändert; denn es sind jedesmal nur die Rechtssubjekte andere geworden, denen man die fördernden Lebensaufgaben zuweist. Im einen Fall sind diese Subjekte die Individuen, die mit den ihnen eingeräumten Rechten eben auch die entsprechenden Pflichten auf sich nehmen. Im andern Fall ist es der Staat selber, oder sind es die von ihm dazu ausersehenen untergeordneten Verbände, denen jene Aufgaben zufallen. Im allgemeinen wird auch hier eine Teilung der Rechte und Pflichten, die nur in Bezug auf ihren Umfang wieder von den besonderen geschichtlichen Kulturbedingungen abhängt, am zweckmäßigsten sein. Was der Einzelne leisten kann und in der Regel auch leisten will, das bedarf nicht der Mithilfe des Staates. Was aber der Einzelne entweder nicht oder doch nicht so gut leistet, oder wozu ihm, auch wenn er allenfalls könnte, voraussichtlich die Neigung fehlt, das ist an und für sich Aufgabe des Staates oder sollte es doch sein.

f. Die Gerechtigkeit.

In der angemessenen, den jeweils bestehenden sozialen und humanen Bedingungen entsprechenden Verteilung der Rechte und Pflichten an die einzelnen Rechtssubjekte besteht diejenige Tugend, die schon die Sprache mit dem Rechte in die innigste Verbindung gebracht hat, die Gerechtigkeit. In dieser ihrer eigentlichsten

Bedeutung ist sie keine individuelle, sondern ganz und gar eine öffentliche Tugend, die aber freilich, da die öffentliche Gewalt der persönlichen Träger bedarf, schließlich von Einzelnen als den Mandataren eines Gesamtwillens geübt werden muß. Dennoch hat das Bewußtsein, daß der eigentliche Träger der Gerechtigkeit der Gesamtwille ist, allmählich dazu geführt, daß mindestens die wichtigeren Akte derselben nicht von Individuen, sondern von eigens zu diesem Zweck erkorenen Körperschaften vollzogen werden.

So entscheidet über wichtigere Fälle des Zivil- und Kriminalrechts nicht der Einzelrichter, sondern das richterliche Kollegium, und vielfach sucht ein noch hinzukommender Instanzenzug die etwa innerhalb eines Kollegiums bestehenden Einflüsse rein individueller Meinung zu eliminieren und durch die schließliche Vereinigung in *einer* obersten Instanz die Gleichmäßigkeit der Rechtsprechung und eben damit die Gerechtigkeit zu sichern. Verwaltungsgerichte, Kreis- und Gemeindeversammlungen, Ministerkollegien, unter Umständen ein die letzteren für wichtigere Fragen umgebender weiterer Staatsrat, schließlich für die Gesetzgebungs- und allgemeinen Finanzfragen Stände- und Volksvertretungen bringen diesen Gedanken, daß die Gerechtigkeit eine Funktion des Gesamtwillens sei, in den verschiedensten Gebieten der Staatsverwaltung und des öffentlichen Lebens zum Ausdruck. Denn das letzte Motiv, aus welchem man in allen diesen Fällen die Entscheidung einer Körperschaft dem individuellen Willensentschlusse vorzieht, besteht in der Überzeugung, daß die verschiedenen Interessen der Gesamtheit sowie aller Einzelnen *gerechter* abgewogen werden, wenn ein Austausch verschiedener Ansichten zuvor stattgefunden hat, und wenn schließlich zur Herbeiführung der Entscheidung eine Mehrheit von Willensentschlüssen erfordert wird. Diese Tatsache ist es zugleich, die solchen korporativen Willensentscheidungen höheres Ansehen und größeren Nachdruck verleiht: der *unpersönliche* Charakter, den sie an sich tragen, läßt die individuellen Einflüsse, die bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben, verschwinden.

Mit dem Umstande, daß die Ethiker die unpersönliche Natur der Gerechtigkeit übersahen, stehen die Schwierigkeiten, die gerade dieser Begriff von Aristoteles bis auf Hume denselben bereitet hat, in nahem Zusammenhang. Übersehen aber konnte man jene Eigenschaft deshalb so leicht, weil es in zahlreichen Fällen in der Tat eine Einzelpersönlichkeit ist, in deren Willensentschluß sich der Rechtswille verkörpert, so daß die Gerechtigkeit dieses letzteren von

den persönlichen Eigenschaften ihres Trägers abhängig bleibt. In diesem abgeleiteten Sinne besitzt dann natürlich auch die Gerechtigkeit einen individuellen Charakter und können wir z. B. den einen Richter gerechter nennen als den anderen, obgleich beide die Träger eines und desselben Gesamtwillens sind. Immer aber setzt die Ausübung der Gerechtigkeit die *Macht* voraus, bestimmten Rechtssubjekten das ihnen zukommende Maß von Rechten und Pflichten zuzuteilen. Wo dem Urteil diese Macht nicht zur Seite steht, wo es also rein theoretisch bleibt, oder wo es nur zu einer Handlung des subjektiven Ermessens führt, da wird in Wahrheit das Wort „Gerechtigkeit“ angewandt, um einen andern Begriff, den der *Billigkeit*, damit auszudrücken.

Wie die Gerechtigkeit eine öffentliche, so ist umgekehrt die Billigkeit eine Privattugend. Die *Gerechtigkeit* weist dem Einzelnen zu, was ihm von *Rechts* wegen, also nach sorgsamer Erwägung aller in Betracht kommenden Rechte und Pflichten, gebührt; die *Billigkeit* was er nach Lage der besonderen Umstände, ohne daß die Rechte Anderer verletzt werden, wünschen darf. Darum kann die Billigkeit mehr zugestehen als die Gerechtigkeit. Jene ist milde, diese streng. Nur das Ungerechte ist immer zugleich unbillig. Wir sollen unsere Mitmenschen *billig*, nicht bloß gerecht behandeln, weil es nicht Sache des Einzelnen ist, sich zum Richter des Andern aufzuwerfen. Umgekehrt dagegen ist es die Aufgabe des Rechtswillens, die ihm unterworfenen Rechtssubjekte *gerecht*, nicht billig zu behandeln. Denn jener soll ohne Ansehen der Person und des einzelnen Falls seine Urteile fällen. Die Billigkeit aber verfährt gerade *mit* Ansehen der Person und des einzelnen Falls. Wer Gerechtigkeit zu üben berufen ist, soll sich daher nicht von bloßer Billigkeit leiten lassen. Hier kann die Billigkeit zur Ungerechtigkeit führen, weil, sobald nicht mehr die sichern Grundsätze des Rechts entscheiden, nur zu leicht zufällig wechselnde und von wandelbarem subjektivem Ermessen abhängige Umstände maßgebend werden. Darum ist es eine völlige Verkennung der Aufgabe der Gerechtigkeit, wenn man gewisse Rechtsinstitutionen, wie z. B. die Geschworenengerichte, *deshalb* bevorzugt, weil man voraussetzt, daß sie geneigt seien, nicht bloß nach Gerechtigkeit, sondern nach Billigkeit zu entscheiden. Es ist dies eine Folge jener verkehrten Auffassung, die auf die öffentlichen Rechtshandlungen die Gesichtspunkte des privaten Verkehrs der Individuen anwendet. Billig ist es, denjenigen, der gegen ein Gesetz, das er nicht kennt, gefehlt hat, anders zu be-

urteilen, als den, der es wissentlich verletzt; billig würde es sein, den Verklagten, der aus einer Vergeßlichkeit, die ihm als verhängnisvolle Naturgabe anhaftet, die Frist zur Einsprache versäumt hat, nachträglich noch zuzulassen. Die Gerechtigkeit pflegt aber in beiden Fällen über solche Rücksichten der Billigkeit hinwegzuschreiten, gerade damit kein Unrecht geschehe. Nur unter besonderen Bedingungen, namentlich dann, wenn bestimmte Rechtspflichten gegen Andere und gegen die Gesamtheit nicht verletzt werden, oder wenn die Rechtsfrage selbst als eine zweifelhafte erscheint, treten Erwägungen der Billigkeit denen der Gerechtigkeit zur Seite, und nicht selten weist in diesen Fällen die Rechtssatzung selber den Richter auf solche hin. Sie überläßt dann aber auch immer, dem subjektiven Charakter der Billigkeit entsprechend, die Entscheidung ganz und gar seinem individuellen Ermessen.

g. Hauptnormen und Hilfsnormen des Rechts.

Alle Normen, welche die Ausübung der Gerechtigkeit regeln, indem sie die von dem Gesamtwillen den Einzelnen gewährten Rechte und Pflichten und die an die Verletzung dieser Pflichten gebundenen Folgen feststellen, bezeichnen wir mit dem Namen der Rechtsnormen. Da diese Normen direkt keine Rechtsgewährungen, sondern Pflichtgebote enthalten, so müßten dieselben, streng genommen, Rechtspflichtnormen genannt werden: als solche unterscheiden sie sich von den allgemeineren sittlichen Pflichtnormen teils durch ihren beschränkteren, von den besonderen Bedingungen des Rechtsbegriffs abhängigen Umfang, teils durch die, wie schon bemerkt, im Wesen des Rechts begründete Verbindung mit Sätzen, welche direkt keinen ethischen Inhalt besitzen. Da es ferner Rechte gibt, denen keine Rechtspflichten, sondern nur moralische Pflichten gegenüberstehen, so läßt sich den Rechtspflichtnormen oder, wie wir fortan der Kürze wegen sagen wollen, den Rechtsnormen eine zweite Klasse von Rechtssätzen, die der Rechtsgewährungen oder Rechtsbefugnisse gegenüberstellen. Ist auch die Zahl der letzteren formell eine beschränkte, so ist doch augenfällig, daß es vermöge der Korrelation der Rechte und Pflichten an sich ebenso viele Gewährungen geben muß, als es Normen gibt. In der Tat entspricht jeder Rechtsnorm eine Gewährung, die nur in der Regel unausgesprochen bleibt. Das Bedürfnis, dieses eigentliche Recht direkt zu formulieren, macht sich aber nur dann geltend,

wenn eine Pflichtnorm, in der jenes mitenthalten ist, nicht existiert. Darum empfindet zwar das Verfassungsrecht das Bedürfnis, das Wahlrecht ausdrücklich unter bestimmten Bedingungen zu verleihen, aber das Strafrecht promulgiert nicht direkt den Schutz der Person und des Eigentums, sondern es schließt ihn nur ein, indem es die Handlungen, die gegen die Sicherheit beider gerichtet sind, mit Strafe bedroht.

Diese Tatsache, daß die Rechtsordnung nicht alle Rechtssätze, die das bestehende objektive Recht enthält, ausdrücklich formuliert, beruht auf einer lex parsimoniae, deren sich ein zunächst nicht der Theorie, sondern der Praxis des Lebens dienendes Gebiet wie das Recht befleißigen muß. Die Rechtsordnung bringt zum Ausdruck das Unerläßliche, sie verschweigt das Selbstverständliche oder im Ausgesprochenen von selbst Mitenthaltene, und wo zwei Rechtssätze in diesem Verhältnis notwendiger gegenseitiger Ergänzung stehen, da kommt regelmäßig der praktisch wichtigere zum Ausspruch. Aus diesen Bedingungen ergeben sich folgende Erscheinungen, die jede Rechtsentwicklung darbietet, und die für die Auffassung des Wesens der Rechtsnormen von großer Bedeutung sind:

1) In den Anfängen der Rechtsbildung gelten alle Rechtssätze als selbstverständlich: sie liegen der ererbten Sitte zu Grunde, sie betätigen sich in den gewohnheitsmäßigen Handlungen ebenso wie in den Veranstaltungen, welche zur Remedur oder Sühne der den Normen widerstreitenden Handlungen getroffen sind. Allmählich erst entsteht das Bedürfnis, teils die vorhandene Rechtsübung in bestimmten Sätzen niederzulegen, teils aber auch neue, durch veränderte Bedingungen entstandene Satzungen ausdrücklich zu formulieren. So entwickelt sich ein Teil der Rechtsnormen zum Gesetzesrecht, neben dem aber fortwährend ein anderer Teil in der Form des ungesetzten oder Gewohnheitsrechtes zurückbleibt.

2) In dieser späteren Rechtsentwicklung ist das Bedürfnis nach einer gesetzlichen Formulierung der Pflichten, die das Recht auferlegt, das weitaus vorwaltende; die entsprechenden Rechte werden in der Regel nur da in ausdrücklichen Rechtssätzen niedergelegt, wo bestimmte Zwangspflichten nicht in ihnen mit eingeschlossen sind, und wo außerdem die Übung der Rechte im Interesse der allgemeinen Rechtsordnung erforderlich ist. Die Gesetze bestehen demnach zum weitaus größten Teil in Pflicht-

normen, die der Staat teils sich selbst, teils den ihm untergeordneten Verbänden, teils den Einzelnen auferlegt.

3) Auch die Pflichtnormen werden jedoch in den Gesetzen nicht vollständig ausgesprochen, sondern diese beschränken sich auf die Formulierung derjenigen Normen, die sich auf die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung beziehen. Unterscheiden wir demnach die von der Rechtsgemeinschaft und ihren Mitgliedern unmittelbar zu achtenden Regeln des Verhaltens als Hauptnormen, die zur Sicherung dieser Regeln und zur Beseitigung der aus ihrer Nichtachtung entspringenden Störungen aufgestellten Rechtssätze aber als Hilfsnormen, so bringt die Gesetzgebung vorzugsweise die letzteren zum Ausdruck, weil sie allein für die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung von praktischer Bedeutung sind, während die Hauptnormen häufig unausgesprochen bleiben. Doch verhalten sich hierin die verschiedenen Rechtsteile nicht ganz gleichförmig. Im allgemeinen beschränkt sich die Gesetzgebung in den Gebieten, die den Schutz der Rechte zu ihrem Zweck haben, auf die Promulgation der Hilfsnormen. Ganz besonders tut sie dies überall da, wo die zu schützenden Rechte auf allgemeingültigen sittlichen Normen beruhen oder in längst eingelebten Gewohnheiten ihre Quelle haben. Darum gehören alle Strafgesetze und ein sehr großer Teil der den Privatverkehr regelnden Zivilgesetze zu den Hilfsnormen. In den Gebieten dagegen, in denen der Staat seine Pflicht der Förderung bestimmter Kulturzwecke ausübt, also namentlich im Verwaltungs- und Verfassungsrechte, pflegen Hauptnormen und Hilfsnormen gleichzeitig zum Ausdruck zu gelangen. Hier handelt es sich dann aber zugleich überall um veränderlichere, den geschichtlichen Entwicklungsbedingungen in ungleich höherem Maße ausgesetzte Rechtsbildungen.

4) Jede Rechtsnorm enthält, insofern sie eine Pflichtnorm ist, entweder ein Gebot oder ein Verbot. Sehr häufig können sich Hauptnormen und Hilfsnormen in der Weise ergänzen, daß die einen gebietender, die andern verbietender Art sind: so sind die Hauptnormen des Strafrechts durchweg Verbote, die Hilfsnormen, die Strafgesetze, sind zumeist Gebote. Diese ergänzende Funktion beruht darauf, daß schon in der Hauptnorm, ähnlich wie in den allgemeinen sittlichen Normen, jedesmal in dem Verbot zugleich ein Gebot oder, wenn die Norm den gebietenden Charakter hat, in dem Gebot zugleich ein Verbot stillschweigend mit enthalten ist. Auch hier folgt die Formulierung der Rechtssätze der Regel, nur das Unerläßliche direkt auszusprechen. Das Strafgesetz redet von Mord, Tötung, Körperverletzung, aber nicht von der Unantastbarkeit der Person, obgleich es eben diese stillschweigend gebietet, indem es die ersteren verbietet.

Erst die neuere Rechtswissenschaft hat allen jenen außerhalb der Gesetzgebung gelegenen, sie teils vorbereitenden, teils ergänzenden Rechtssatzungen, die doch für die kontinuierliche Entwicklung des Rechtsbewußtseins von so großer Bedeutung sind, ihre Aufmerksamkeit zugewandt. Dies ist namentlich in doppelter Beziehung geschehen: einmal indem man das ungesetzte, aber durch seine tatsächliche Übung und Anerkennung eine nicht minder normative Geltung beanspruchende Recht von dem Gesetzesrecht unterschied, und sodann, indem man auf den Unterschied der oft unausgesprochenen Norm von dem Gesetze hinwies. Beide Punkte hängen innig miteinander zusammen, da eben die nicht ausgesprochenen Normen als Bestandteile des ungesetzten Rechtes betrachtet werden können*).

Weniger pflegt man zu betonen, daß das Gesetz ebenfalls die Natur der Norm hat**). Das eigentliche logische Verhältnis zwischen der gewöhnlich so genannten Norm und dem Gesetze liegt aber darin, daß das erstere Hauptnorm, das letztere nur Hilfsnorm ist, wobei es übrigens selbstverständlich je nach Bedürfnis auch die Hauptnorm ganz oder teilweise in sich aufnehmen kann. Während die Hauptnorm den Zweck einer Rechtssatzung in positiver oder negativer Form ausdrückt, enthält die Hilfsnorm die Mittel, durch die dieser Zweck erreicht werden soll. Da es für die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung nur auf die letzteren ankommt, so ergibt sich daraus von selbst, daß die Hauptnormen im allgemeinen ebensogut unausgesprochen bleiben können, wie dies regelmäßig in Bezug auf die Gründe und Motive derselben der Fall ist. Aus dem Gesetze selbst verschwinden die Motive, die dem Vorschlag eines solchen von seiten desjenigen, der ihn einbringt, beigegeben werden; und auch diese Motive pflegen sich auf diejenigen Momente zu beschränken, die sich auf Änderungen gegenüber dem bisherigen Rechte beziehen: die allgemeineren Rechts-

*) Vgl. Binding, Die Normen und ihre Übertretung, I, S. 1 ff. und Handbuch des Strafrechts, I, S. 155 ff.

**) Es ist dies sogar mehrfach, aber wie mir scheint mit Unrecht, ganz bestritten worden: so besonders von Zitelmann, Irrtum und Rechtsgeschäft, Kap. III, S. 200 ff.

gründe zu entwickeln, überlassen die gesetzgebenden Faktoren der Rechtswissenschaft, und überläßt schließlich diese wieder, insoweit es sich um die letzten sittlichen Fundamente des Rechts handelt, der Ethik.

h. Grundnormen des Rechts.

Wie die sittlichen Pflichten, so sind auch die rechtlichen, deren wichtigste nur besondere Anwendungen der ersteren sind, an Zahl unbegrenzt. Umsomehr kann hier wie dort die Forderung erhoben werden, die zahllosen Einzelnormen auf gewisse Grundnormen zurückzuführen. In dem wirklichen Leben kommen natürlich nur die speziellen Gestaltungen derselben, teils direkt in der Form gewisser Hauptnormen, teils indirekt in den zu ihrer Aufrechterhaltung bestehenden Hilfsnormen, zur Anwendung. Hier wie auf dem allgemeineren ethischen Gebiete können daher die Grundnormen nur die Bedeutung abstrakter Verallgemeinerungen aus der Mannigfaltigkeit konkreter Rechtssätze besitzen. Aber anderseits können sie doch als die aller Rechtsbildung stillschweigend zu Grunde liegenden Voraussetzungen betrachtet werden, so daß uns auch hier wieder ein Verhältnis entgegentritt, wie es dem der Axiome und ihrer Anwendungen auf theoretischem Gebiet verwandt ist. Im Bereich der Rechtsbegriffe scheint freilich eine solche Auffindung von Grundnormen zunächst größere Schwierigkeiten zu bieten als bei den allgemeinen sittlichen Begriffen. Hier ist das Bestreben der Ethik seit Jahrhunderten darauf gerichtet gewesen, jene abstrakten Sätze oder die ihnen entsprechenden Pflichtbegriffe, als deren besondere Gestaltungen die einzelnen Sittengebote und Tugenden betrachtet werden, festzustellen. Die Aufmerksamkeit der Rechtswissenschaft dagegen ist aus naheliegenden Ursachen völlig von der systematischen Bearbeitung der einzelnen Rechtsbegriffe in Anspruch genommen. Da nun innerhalb der letzteren wieder die Hilfsnormen die weitaus größere praktische Bedeutung besitzen, so wird auf diese Weise die eigentlich juristische Untersuchung von der Frage nach jenen letzten Grundlagen aller Rechtsordnung beinahe ganz abgelenkt. In der Tat ist diese auch keine Aufgabe der Rechtswissenschaft mehr, sondern eine solche der Rechtsphilosophie, oder der ersteren doch nur insofern, als sie zugleich Rechtsphilosophie ist. Diese muß aber gerade hier wiederum auf die Prinzipien der allgemeinen Ethik zurückgreifen.

Nun haben wir oben gesehen, daß jede Rechtsnorm zugleich ein Pflichtgebot ist. Grundnormen des Rechts werden daher diejenigen Pflichtgebote sein, die für jene äußere Seite des sittlichen Lebens, die das Recht zur Verwirklichung bringt, von einer ähnlich fundamentalen und allgemeingültigen Bedeutung sind, wie die sittlichen Normen für das sittliche Leben überhaupt. Hieraus erhellt, daß alle die Rechtsnormen, die einen unmittelbaren sittlichen Inhalt nicht besitzen, sondern diesen erst durch ihre Beteiligung an der gesamten sittlichen Rechtsordnung gewinnen, auf den Rang von Grundnormen keinen Anspruch erheben können. Die wirklichen Grundnormen aber werden zu den sittlichen Grundnormen genau das nämliche Verhältnis einnehmen, in welchem der Begriff des Rechtes selbst zu dem der Sittlichkeit steht. Nun sind, wie früher bemerkt, die Begriffe Pflicht und Recht nicht in dem Sinne einander korrelat, daß der Einzelne, was er als freie sittliche Pflicht erfüllt, auch als Recht von andern fordern könnte, sondern allein in dem Sinne, daß jeder auf die Ausübung seiner freien sittlichen Pflichten ein Recht besitzt, das nur an den Rechten anderer auf die Erfüllung ihrer Pflichten seine Schranken findet. Dabei ist jede Form des Willens, der Individualwille wie der Gesamtwille, als ein solches Subjekt von Pflichten und Rechten anzuerkennen. Eine wesentliche Aufgabe jeder konkreten Rechtsordnung besteht darum in der gerechten Verteilung der Rechte an die Einzelnen und an die Gemeinschaften, die ihr unterstellt sind, mit Einschluß der höchsten Gemeinschaft, welche die Trägerin der Rechtsordnung selbst ist, des Staates.

Hierdurch erscheint, da die besonderen Bedingungen, von denen diese Verteilung der Rechte abhängt, wechseln, das ganze Recht samt den Grundnormen, die in ihm zum Ausdruck gelangen, in den unaufhörlichen Fluß der historischen Entwicklung aufgenommen. Schließlich ist das aber doch gerade mit Bezug auf jene letzten Fundamente der Rechtsordnung keine andere Veränderlichkeit als diejenige, der auch die Verwirklichung der sittlichen Normen unterworfen ist. Das Sittliche ist ja ebenfalls nie ein vollendetes, sondern ein werdendes. Wie es sich daher bei der Aufsuchung der sittlichen Normen immer nur um die Feststellung derjenigen Grundsätze handeln kann, die für den einmal erreichten Zustand sittlicher Entwicklung als günstig anerkannt werden, so sind auch die etwa aufzufindenden Grundnormen des Rechts nur als die heute für uns erkennbaren anzusehen. Nicht als ob sie nun deshalb auch nur eine ephemere Bedeutung besäßen. Vielmehr bringt es die Stetigkeit und Gesetzmäßigkeit aller geistigen

Entwicklung mit sich, daß der heutige Zustand die reife Frucht aller vorangegangenen und hinwiederum der Keim aller nachfolgenden Bildungen ist. Die in den Fluß der Zeit gestellte einzelne Form legt aber in der subjektiven Auffassung verschiedene Stadien zurück. Zuerst erscheint sie dem befangenen Auge selbst als ein Unvergängliches; dann wird sie einer umfassenderen Betrachtung zu einem Vergänglichen, dem darum jeder bleibende Wert fehlt; zuletzt entdeckt der weiterschauende Blick in allem Vergänglichen ein Bleibendes, und selbst das Vorübergehende gewinnt als Moment künftiger Entwicklungen seinen dauernden Wert.

Vermöge der großen Zahl äußerer Hilfsmittel, deren die Rechtsordnung bedarf, und wegen der praktischen Bedeutung, die hier weit mehr den einzelnen Rechtssätzen als den letzten ethischen Grundlagen, auf denen jene beruhen, zukommt, verbergen sich häufig schon die Einzelnormen, und noch viel mehr entgehen natürlich die Grundnormen, auf die diese wieder zurückführen, der Aufmerksamkeit. Dadurch erscheint aber hier das historisch Bedingte und Wandelbare zunächst weit überwiegend. Und doch kann in Bezug auf die Grundnormen des Rechts schließlich keine größere Veränderlichkeit vorausgesetzt werden, als sie den sittlichen Normen zukommt. Denn da in dem oben festgestellten Sinne jeder sittlichen Pflicht ein Recht entspricht, so wird zwar das jeweils geltende positive Recht hinter denjenigen Rechtsnormen möglicherweise znrückbleiben können, welche durch die zum Bewußtsein gelangten Pflichten gefordert werden; aber ein dauernder Widerspruch dieser Art wird doch niemals zu statuieren sein, sondern das vermöge der sittlichen Normen geforderte Recht wird sich eben dem geltenden Rechte gegenüber als eine Rechtsforderung erheben, der sich die kommende Zeit umsomehr zu nähern sucht, je mehr die allgemeinen sittlichen Anschauungen zugleich in dem herrschenden Gesamtwillen, der die geschichtlichen Veränderungen des Rechts hervorbringt, zur Wirkung gelangen. Man darf diese Auffassung freilich nicht mit derjenigen der Naturrechtstheorien verwechseln, die ewig unveränderliche Urrechte in die wirkliche Rechtsordnung einzuführen verlangten, also die Entwicklungsfähigkeit der Rechtsanschauungen ebenso leugneten, wie die entsprechenden Richtungen der Ethik die sittlichen Vorstellungen als unveränderlich gegebene, entwicklungslose vorauszusetzen pflegen. Wer aber im Gegensatze hierzu das jeweils geltende positive Recht für die absolute Verwirklichung der erreichten Rechtsanschauung hielte, der

würde im wesentlichen nicht anders handeln als derjenige, der alle sittlichen Forderungen, die uns durch die zurückgelegte sittliche Entwicklung zum Bewußtsein gebracht sind, unmittelbar dem wirklichen Leben entnehmen wollte. Vielmehr besteht hauptsächlich darin die Triebkraft, die auch den geschichtlichen Werdeprozeß des Rechtes beherrscht, daß der tatsächliche Zustand nie alle Forderungen erfüllt, die erhoben werden müssen, und daß die teilweise Erfüllung immer wieder neue Forderungen entstehen läßt, nach deren Verwirklichung gestrebt wird.

Treten wir mit diesen Gesichtspunkten an die Frage nach dem Inhalt der Grundnormen des Rechtes heran, so kann die Antwort nicht zweifelhaft bleiben. Die letzten Zwecke des Rechts können keine anderen sein als die der Sittlichkeit selbst. Auch die Rechtsnormen müssen daher mit den sittlichen Normen in ihrem Inhalt schließlich übereinstimmen. Aber während die letzteren diesen unmittelbar anzugeben suchen, indem sie die Pflichtgebote enthalten, deren Befolgung zur Verwirklichung der sittlichen Aufgaben erforderlich ist, enthalten die Grundnormen des Rechts diejenigen Forderungen, welche die unter der Rechtsordnung stehende sittliche Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit erfüllen muß, damit alle ihre Glieder vom Staate bis herab zu den Einzelnen jenen freien sittlichen Pflichtgeboten nachkommen können. Auch die Rechtsnormen sind daher teils individueller teils sozialer teils allgemein humaner Art. Aber während auf sittlichem Gebiete das Individuum das zunächst verpflichtete Subjekt ist, ist das Subjekt der Rechtsgebote die soziale Gemeinschaft, und der Einzelne nur insofern, als er Vollbringer der von dem Gesamtwillen getragenen Rechtsordnung ist.

Dieses Verhältnis legt die Frage nahe, ob nicht noch eine dritte Form von Rechtsnormen denkbar sei, bei denen das dritte Glied in jener Stufenfolge sittlicher Ordnungen, die Menschheit, zum Subjekt der Pflicht wird. In der Tat kann man wohl in jenen völkerrechtlichen Regeln, zu deren allgemeiner Aufrechterhaltung sich die Kulturstaaten, denen die geschichtliche Führung der Menschheit obliegt, verpflichten, die Anfänge eines solchen Rechtsgebietes höherer Ordnung erblicken. Dasselbe bietet jedoch zugleich in Bezug auf seine Entstehung und Geltung bemerkenswerte Abweichungen von der gewöhnlichen, an die staatliche Einheit gebundenen Rechtsordnung. Hervorgegangen aus vereinzelten Verträgen, die teils die Erleichterung des Verkehrs, teils den Schutz der Einzelnen außerhalb ihres eigenen Staatsgebiets, teils die Verwirklichung

allgemein humaner Forderungen bezwecken, sind viele dieser Normen allmählich zu einer Art gewohnheitsrechtlicher Geltung erhoben worden. Es fehlt darum hier ganz jenes Stadium der gesetzlichen Normierung, das sonst die Rechtsbildung zum Abschlusse zu bringen pflegt. Hierdurch haben sich aber die Völkerrechtsnormen einen Charakter der Freiheit bewahrt, wie er, sonst keinem Rechtsgebiet eigen, hier in der Selbständigkeit der einzelnen Rechtssubjekte, der Staaten, begründet ist. Ein um so größerer Triumph des ethischen Geistes der Rechtsbildung ist es, daß gleichwohl gerade die allgemein humanen Grundsätze, die den Verkehr der Völker im Frieden wie im Kriege beherrschen, begonnen haben die Natur unverbrüchlicher Normen anzunehmen, die in dem sittlichen Bewußtsein der Kulturvölker ihre einzige, aber im allgemeinen auch ihre zureichende Schutzwehr besitzen.

6. Die Normen und die sittlichen Lebensgebiete.

Die sittlichen Normen sind die Ergebnisse einer Entwicklung, die in den Tatsachen der Sittengeschichte ihre überall erkennbaren Spuren zurückgelassen hat. Einmal entstanden suchen nun aber diese Normen selber wieder auf das wirkliche Leben, aus dem sie hervorgegangen sind, richtunggebend zurückzuwirken. Wo sie vor der nie rastenden Arbeit hemmender und widerstrebender Kräfte zurückweichen müssen, da erwecken sie um so unabweislicher die Frage, wie das menschliche Leben in Gegenwart und Zukunft zu gestalten sei, damit die Zwecke, auf welche die normativen Ideen so eindringlich hinweisen, dennoch erreicht werden. Mit dieser Frage betreten wir das Gebiet der praktischen Ethik. Wie die theoretische der Vergangenheit, so ist sie der Zukunft zugewandt. Nachdem jene aus der Entwicklungsgeschichte der sittlichen Vorstellungen die Normen abgeleitet, die der ferneren Entwicklung maßgebend gegenübertreten, sucht die praktische Ethik teils die Hilfsmittel aufzufinden, die jene Zwecke am meisten zu fördern versprechen, teils die Gestaltungen zu erschließen, die das sittliche Leben um der ihm immanenten sittlichen Gesetze willen im weiteren Verlaufe wahrscheinlich annehmen wird.

Die Aufgabe der gegenwärtigen Darstellung soll es nicht sein, diesen nach Inhalt und Umfang unerschöpflichen und in eine Reihe selbständiger Gebiete sich verzweigenden Gegenstand auch nur in

Bezug auf die wichtigsten Grundfragen ausführlich zu erörtern. Nur einige Ausblicke mögen hier im Anschlusse an den vorangegangenen Versuch einer Entwicklung der allgemeinen sittlichen Grundnormen gestattet sein. Der Weg, den wir hiebei zu verfolgen haben, ist in der Reihenfolge, in der die sittlichen Willenshandlungen in sich erweiternden Kreisen zur Äußerung gelangen, von selbst vorgezeichnet. Der Ursprung alles sittlichen Strebens liegt in der einzelnen Persönlichkeit. Mit den Anlagen, die sie dem gemeinsamen Schatz der Gesamtheit, der sie angehört, entnimmt, und mit den Kräften, die sie selbständig in sich erzeugt, sucht sie wieder auf jene zurückzuwirken. Obgleich das Individuum niemals zu trennen ist von diesem Boden, auf dem es entstanden, bildet es in gewissem Sinne doch eine Welt für sich. Es stellt sich selbständig sittliche Zwecke und verfügt über nur ihm eigentümliche Hilfsmittel zu deren Verwirklichung. Solche Hilfsmittel sind hauptsächlich der Besitz, der Beruf, die bürgerliche Stellung, endlich die diesen äußeren Lebensgestaltungen gegenüber mehr innerlich tätige, aber auf sie alle wieder zurückwirkende geistige Bildung.

Das nächste Lebensgebiet ist das der Gesellschaft. Obgleich sie aus lauter individuellen Willenskräften besteht, so erzeugen diese doch neue sittliche Zwecke, in deren Erfüllung sich ein gemeinsames Wollen betätigt. Alle die Einzelorganisationen, die in der Gesellschaft ungeordnet enthalten sind und sich darum nicht selten, ebenso wie die Individuen, in den Zwecken, die sie verfolgen, widerstreben, faßt dann die umfassendste und zugleich machtvollste Erscheinungsform eines Gesamtwillens, der Staat, abermals zu einer geordneten Einheit zusammen. Wie auf der vorangegangenen Stufe der Einzelne als geschlossene Einheit in der Gesellschaft, so fügt sich endlich nach oben hin der Staat wieder als einheitliches Gesamtwesen in den historischen Völkerverband der Menschheit mit ihren allgemeinsten, in der geschichtlichen Entwicklung zum Ausdruck kommenden sittlichen Zwecken ein.

Indem es vornehmlich Ausblicke in die Zukunft sind, Folgerungen, die sich von den erkannten sittlichen Normen aus auf deren vollkommenere Verwirklichung ziehen lassen, mit denen sich die Ethik hier zu beschäftigen hat, tritt dieser ihr letzter, praktischer Teil in einen bemerkenswerten Gegensatz zu den beiden ersten, vorbereitenden Teilen, die den Tatsachen des sittlichen Lebens und der Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen zugewandt waren. Handelte es sich hier um die werdende Sittlichkeit und um die

allmählich heranreifende Selbstbesinnung über ihr Wesen und ihre Ziele, so hat sich nun unser Blick über die gewordene hinaus, auf die weitere Entwicklung zu richten, denen sie von dem erreichten Zustande aus voraussichtlich entgegengeht. So vereinigt dieser praktische Teil in gewissem Sinn entgegengesetzte Aufgaben. Auf der einen Seite ist er durchaus den konkreten, überall an die äußeren Bedingungen und die sittlichen Schranken des wirklichen Lebens gebundenen Erscheinungen zugewandt. Auf der andern ist es wiederum nicht diese Wirklichkeit selbst, sondern das Ideal, dem sie zustrebt, das er sich zu erkennen bemüht. Dabei ist freilich nicht zu vergessen, daß es die Ethik überall nur mit praktischen Idealen zu tun hat. Der Begriff des Praktischen soll aber hier nicht bloß in dem Sinne genommen werden, daß er sich auf das Handeln des Menschen und dessen Bedingungen, sondern auch in dem andern, daß er sich auf das Erreichbare bezieht. Praktische Ideale sind niemals absolute Ideale, und sie sind am allerwenigsten Utopien. Absolute Ideale sind solche, die auf ein letztes, überhaupt nicht weiter zu überschreitendes Ziel sittlicher Entwicklung ausgehen. Wenn nun die immanente Entwicklung ein unveräußerliches Merkmal des sittlichen Lebens ist, so sind absolute Ideale an sich von fragwürdiger Bedeutung, weil sie mit eben diesem Merkmal im Widerspruch stehen; und eine praktische Bedeutung im Sinne solcher Zielpunkte, die zugleich Beweggründe des wirklichen Handelns sind, können sie vollends niemals besitzen. Die „Utopie" endlich verbindet mit dem Streben, ein absolutes Ideal zu zeichnen, noch eine andere Eigenschaft, die dieses in ein bloßes Scheinideal verwandelt. Diese Eigenschaft besteht darin, daß sie an die Stelle der wirklichen Menschen fingierte Menschen setzt, indem die idealen Zustände, die sie schildert, überhaupt nur unter sittlich vollkommenen Menschen möglich sein würden. Da das absolute Ideal ebenfalls auf eine solche sittliche Vollkommenheit der einzelnen Menschen ausgeht, so ist es übrigens selbstverständlich, daß sich absolute Ideale in der Regel in Utopien verwandeln, deren Widerstreit mit den wirklichen Eigenschaften des Menschen man nicht selten durch die merkwürdige Hypothese zu beseitigen sucht, daß vollkommene Zustände der menschlichen Gesellschaft auch von selbst vollkommene Menschen hervorbringen würden, während es doch ganz klar ist, daß umgekehrt vielmehr der Zustand einer Gesellschaft von den sittlichen Eigenschaften ihrer Mitglieder abhängt. Hat es die Ethik nur mit praktischen

Idealen in dem oben angedeuteten Sinne zu tun, so ist demnach darin von selbst eingeschlossen, daß sie den wirklichen Menschen, wie wir ihn aus unserer heutigen Beobachtung kennen, ihren Betrachtungen zu Grunde zu legen hat, umsomehr da sich, wie die Erfahrung annehmen läßt, der allgemeine Charakter des Menschen wahrscheinlich sehr viel langsamer verändert, als sich die gesellschaftlichen Zustände zu verändern pflegen. Praktische Ideale können aber außerdem nur relative sein: sie können versuchen, die Richtungen aufzuzeigen, in denen voraussichtlich die Zielpunkte liegen, denen die nächste Entwicklung zustrebt; und die Ethik kann hier zu ihrem Teil versuchen einer Zukunft vorzuarbeiten, die wir, insofern in ihr vollständiger erreicht sein wird, was sich heute erst im Stadium der Vorbereitung oder des begründeten Wunsches befindet, eine bessere Zukunft nennen. Und indem die praktische Ethik solche nähere, relative Ideale aufzuzeigen versucht, muß sie dabei auch noch in anderem Sinne ihre Aufgabe einschränken. Ihr Blick ist nur auf die sittlichen Ideale selbst gerichtet, nicht auf die äußeren Mittel und Wege ihrer Verwirklichung. Die Untersuchung dieser muß sie den praktischen Disziplinen überlassen, der Volkswirtschaft, der Verwaltungslehre, der Rechtswissenschaft, der Politik, Gebieten, die nicht bloß darin mit der praktischen Ethik übereinstimmen, daß sie überall neben der Gegenwart die nähere Zukunft im Auge haben, sondern vor allem auch darin, daß ihre eigenen Aufgaben im letzten Grunde ethische Aufgaben sind.

Vierter Abschnitt.

Die sittlichen Lebensgebiete.

Erstes Kapitel.

Die einzelne Persönlichkeit.

1. Der Besitz.

Der Besitz an materiellen Gütern hat in den zwei Zwecken, die er im allgemeinen erfüllen kann, in der Sicherung des Daseins und in der Gewährung der Mittel zu eigener Willensbetätigung zugleich sein sittliches Fundament.

Insofern aber die Willenstätigkeit des Menschen entweder eine äußere oder eine innere sein kann, kann auch der Besitz als deren Hilfsmittel wieder zwei Zwecken dienen: dem äußeren, für die Erfüllung des Berufs und die ihr entsprechende Lebensführung durch die Beschaffung der erforderlichen Arbeitsmittel die notwendige Grundlage zu schaffen; und dem inneren, die durch Beruf und freie Neigung bestimmte geistige Bildung zu fördern. Auf diese Weise steht der Besitz in enger Beziehung zu den beiden Hauptgebieten persönlicher Tätigkeit: zu Beruf und Bildung.

Ohne Fristung des Daseins gibt es kein sittliches Streben. Aber damit dieses nicht in dem Kampf um die materielle Not untergehe, ist es erforderlich, daß der Besitz einen Überschuß über die Fristung der notwendigen Lebensbedürfnisse gewähre. Wie groß dieser Überschuß sei, ist eine verhältnismäßig gleichgültigere Frage. Nur daß die zwei Grenzen des zu wenig und zu viel vermieden werden, ist im sittlichen Interesse wünschenswert: die des zu wenig, bei welcher sich der unter günstigen Verhältnissen vorhandene Überschuß durch jede zufällige, vom Einzelnen unverschuldete Störung in einen Mangel umwandelt, und die des zu viel, wo die Anhäufung der Güter so

groß wird, daß ihre möglichst zweckmäßige sittliche Verwendung im allgemeinen die begrenzte Macht des Einzelnen überschreitet. Dort ist die durch den Besitz auferlegte Pflicht an sittlichem Werte zu klein, hier ist sie zu groß, um, außer unter ganz ungewöhnlichen Umständen und bei einer höchst seltenen sittlichen Begabung, erfüllt zu werden.

Der Einzelne ist nur in beschränktem Maße im stande, sich die Lebenslage, in die er durch ererbten und erworbenen Besitz gelangt, selbst zu wählen: sie ist abhängig von äußeren Umständen, von Geburt und Lebensschicksalen, von sozialen und politischen Verhältnissen. Darüber, ob seine Lebenslage dem Minimum oder dem Maximum der Existenz näher gerückt ist, entscheidet eigene Schuld und eigenes Verdienst nur zu einem verhältnismäßig geringen Teile. Umsomehr tritt hier an die Gesellschaft als Ganzes die sittliche Forderung heran, daß sie Schutzmaßregeln schaffe, die den Eintritt jener beiden sittlich ungünstigen Grenzfälle der Besitzverteilung verhüten. Schon unsere heutige Gesellschaftsordnung kennt mannigfache Vorkehrungen, die auf diesen Zweck gerichtet sind. Sie bestehen teils in, freilich noch unzulänglichen, Einrichtungen, die womöglich jedem Erwerbsfähigen die nutzbringende Verwertung seiner Kräfte möglich machen sollen, teils in solchen, die ihn für den Fall der Arbeitsunfähigkeit sicherstellen, teils endlich in Gesetzesbestimmungen über Vermögens- und Erbschaftsbesteuerung, die der übermäßigen Anhäufung von Besitz in den Händen Einzelner bis zu einem gewissen Grade entgegenwirken. Dabei wiederholt sich nun auch hier jenes Verhältnis, das uns in so vielen Erscheinungen des sittlichen Lebens bereits entgegentrat. Gerade diese letzten, direkten Maßregeln hatten sich nicht nur ursprünglich ganz andere Zwecke gesetzt, sondern sie verfolgen solche ausgesprochenermaßen meist noch heute. Nicht einer Regulierung des Besitzes wollen sie zunächst dienen, sondern Staat und Gemeinde sehen sich genötigt, zur Fristung der allgemeinen Bedürfnisse dem Privateigentum Abgaben aufzuerlegen, bei deren Abmessung sich dann allmählich erst der Grundsatz Geltung verschafft, daß das größere Vermögen nicht bloß eine seiner Größe proportionale, sondern eine dem Überschuß über das wünschenswerte Mittelmaß des Besitzes entsprechende größere Last zu tragen habe. Zur vollen Durchführung ist aber dieser Grundsatz in der gegenwärtig herrschenden Eigentumsordnung noch keineswegs gelangt, wenn auch der Zug der Zeit unverkennbar nach diesem Ziele gerichtet ist.

daß das Eigentum nicht nur an sich unantastbar, sondern daß auch seine Verwendung ein unantastbares, beinahe sogar der sittlichen Beurteilung entrücktes Recht seines Besitzers sei.

2. Der Beruf.

Wie der Besitz materieller Güter ein notwendiges Erfordernis des sinnlichen und eben deshalb auch des an die Sinnlichkeit gebundenen sittlichen Lebens ist, so ist es nicht minder ein sittliches Postulat, daß jeder Mensch einen Beruf habe, das heißt, daß er in der regelmäßigen Erfüllung bestimmter sittlicher Zwecke seine Lebensaufgabe erblicke.

In der Regel stehen Besitz und Beruf auch insofern im Zusammenhang, als der Beruf die Hilfsmittel gewährt, um Besitz zu erwerben. Doch ist dieser Zusammenhang kein notwendiger. Der Beruf kann geübt werden, ohne daß er einen Besitzerwerb im Gefolge hat, und sogar so, daß er mit Opfern an Besitz verbunden ist: den größten sittlichen Wohltätern der Menschheit war ihr Beruf keine Quelle des Broterwerbs; und schon mancher materielle Wohltäter seiner notleidenden Mitmenschen hat in der mildtätigen Verwendung seines Besitzes seinen Beruf gesehen. Immerhin aber ist es für das Mittelmaß sittlicher Befähigung eine der günstigsten Einrichtungen der Gesellschaftsordnung, daß dieselbe die Wahl des Berufs nicht ganz der individuellen Willkür freigegeben, sondern sie, abgesehen von dem Einfluß des Beispiels und der Sitte, durch den Zwang des Erwerbs geregelt hat.

Die Sittlichkeit des Berufs ist, wie die des Besitzes, an die Zwecke gebunden, die er erfüllt. Jeder Beruf ist sittlich, der sittlichen Zwecken dient, mag dies nun direkt geschehen, durch die unmittelbare Beteiligung an den sittlichen Interessen der Menschheit, des Gesellschaftsverbandes, des Staates, dem der Einzelne angehört, oder indirekt, indem die Zwecke, die der Beruf erfüllt, materielle oder geistige Unterlagen schaffen helfen, die zur sittlichen Kultur unerläßlich sind. In diesem Sinne ist jeder in irgend einer Weise nützliche Beruf, auch der des um die Not des Lebens ringenden Arbeiters, sittlich: er ist eine Teilkraft in dem ungeheuren Triebwerk sittlicher Kräfte, welche die sittliche Ordnung zusammensetzen. Auch ist es selbstverständlich, daß man den Begriff der nützlichen Arbeit hier nicht allzu eng fassen darf: nicht bloß alles, was dem intellektuellen Interesse dient, gehört hierher als eines der wertvollsten Bildungsmittel sittlicher Fähigkeiten; auch die das Gemüt erhebende und läuternde Kunst oder selbst das durch zerstreuende Beschäftigung und Erholung zu strengerer Arbeit stählende Spiel können Gegenstände eines Berufs werden, der in dem Ganzen menschlicher Leistungen eine wertvolle Stellung einnimmt. Dieser praktische Gesichtspunkt ist es, den man wohl zuweilen im Auge hatte, wenn das Sittliche selbst dem Nützlichen gleichgesetzt wurde. Nach dem früher hierüber Gesagten bedarf es wohl kaum noch der Bemerkung, daß man dabei das Mittel mit dem Zweck verwechselt. Ein Beruf kann als mehr oder minder untergeordnetes Mittel sittlichen Zwecken dienen, ohne daß die Zwecke, die er selbst verfolgt, an sich sittliche sind*).

Die sittliche Wertschätzung des Berufs ist hiernach von zwei Momenten abhängig: erstlich von dem, was der Beruf objektiv, für die Zwecke der Allgemeinheit, leistet; und zweitens von dem, was er subjektiv, für den im Berufe Arbeitenden selbst leistet, infolge der sittlichen Wirkungen, die er auf ihn ausübt. Nach der ersten dieser Schätzungen bilden natürlich die Berufsformen eine unendliche Menge von Gradabstufungen, von den direkt auf die Herbeiführung sittlicher Zwecke gerichteten Berufsgattungen an bis zu den niedersten Beschäftigungen des täglichen Lebens, die nur als entferntere Hilfsmittel der Sittlichkeit gelten können. Ganz anders verhält es sich mit der zweiten, der subjektiven Schätzung. Sie richtet sich allein nach der in dem gewählten Beruf — gleichgültig wie dieser beschaffen sei, insofern er nur überhaupt ein sittlicher ist — an den Tag gelegten Berufstreue. Es gibt wenige Hilfsmittel der individuellen sittlichen Bildung und Selbsterziehung, die es mit diesem an Wichtigkeit aufnehmen könnten. Eben deshalb aber veranlaßt uns ein natürlicher sittlicher Takt, den sittlichen Wert eines Menschen nicht nach dem Wert des Berufs zu bemessen, den er ausübt, und in dem er vor allem durch äußere Glücksumstände gehoben oder gehemmt wird, sondern nach der Treue, die er in dem durch Schicksal oder freie Wahl ihm zugefallenen Beruf, welches auch dieser sein möge, betätigt.

In dieser subjektiven Hinsicht sind nun aber wieder die verschiedenen Berufsgattungen in sehr verschiedenem Maße dazu angetan, durch ihre Ausübung sittlich zu wirken. Gerade die ob-

*) Vgl. hierzu die Kritik des Utilitarismus, oben Abschn. III, S. 13 ff.

jektiv höher stehenden Formen ermangeln hier vielleicht am meisten jener mit einer Art mechanischer Sicherheit wirkenden ethischen Antriebe zur Verstärkung des Pflichtgefühls, mit denen die äußerlichste und materiellste aller Berufsgattungen, die mechanische Arbeit, vor andern gesegnet ist. Je mehr die Arbeit des Künstlers oder Gelehrten auch in der Art ihrer Ausübung der freien Gunst des Augenblicks überlassen bleibt, umso leichter geschieht es, daß hier mehr Willkür und Laune als wirkliche Pflichttreue die Tätigkeit regeln. Jene Zucht des Charakters, die der mechanische Arbeiter zu einem nicht geringen Teile schon der Natur seines Berufs verdankt, muß darum, wo ein freieres geistiges Schaffen die Lebensaufgabe ausmacht, oft erst durch einen mühsamen Kampf des Willens errungen werden — einen Kampf, in dem so manche Existenz untergeht, die, wenn sie die ebene Bahn eines einfacheren Lebensberufes gewandelt wäre, ihr Ziel nicht verfehlt hätte. Darum sind vor anderen Berufsarten die mechanische Arbeit und unter den geistigen Berufsformen das Beamtentum, das in einer mittleren oder selbst niedereren Lebenslage der täglichen Pflicht mit mechanischer Pünktlichkeit nachlebt, die Träger jener Berufsehre, von deren beglückender Wirkung der auf den Höhen des Lebens stehende Kavalier oder Künstler oft keine Ahnung besitzt. So übt die sittliche Weltordnung ihre Gerechtigkeit. Da, wo die objektiven sittlichen Werte, die sie den Einzelnen hervorbringen läßt, nur geringe sind, läßt sie die subjektiven Werte und die mit ihnen verbundene sittliche Zufriedenheit umso größer werden. Wie kurzsichtig beurteilt hier die große Menge, die nur auf den äußeren Erfolg sieht, Glück und Unglück des Daseins! Der große Künstler bezahlt die unvergänglichen Schöpfungen, die er in glücklichen Stunden seinem Genius abringt, vielleicht mit dem eigenen Seelenfrieden, und der Mann der strengen, aber einförmigen Berufsarbeit empfindet im Genuß des Kunstwerks das Glück wirklich, das jener nur für andere, nicht für sich selbst zu schaffen vermochte.

Es ist eine der schlimmsten sittlichen Seiten unseres heutigen Gesellschaftszustandes, die mit andern Schäden desselben zusammenhängt, daß er das alte Handwerk, dieses einstige Bollwerk der Berufsehre, vernichtet oder durch die Lockerung der Bande zwischen den Berufsgenossen, namentlich zwischen dem selbständigen Handwerker und seinen Gehilfen, und durch die Organisation aller Arbeit nach dem Muster der Fabrikarbeit sittlich schwer geschädigt hat. Daß aus diesen in der gegenwärtigen Form ethisch wie wirtschaftlich unhaltbaren Verhältnissen das Handwerk von ehedem jemals wieder entstehen könne, ist wohl ausgeschlossen. Es mag aber sein, daß hier ein Beamtentum, das mit dem wachsenden Umfang der Staatstätigkeit in neue Gebiete einrückt, mit der Zeit bestimmt ist, die leer gewordenen Stellen einzunehmen, um jene private Berufsehre des ehemaligen Handwerkers durch das Schwergewicht des öffentlichen Pflichtgefühls in vollkommenerer Form zu ersetzen.

Ein so gewaltiger Erzieher zur Sittlichkeit der Beruf ist, eine ebenso schlimme Quelle des Unsittlichen ist die Berufslosigkeit, umso schlimmer, weil sie die weitaus häufigste ist. Es ist aber auch in sittlicher Beziehung beachtenswert, daß sie an jene beiden Lebenslagen geknüpft zu sein pflegt, die schon mit Rücksicht auf die Besitzverhältnisse die gefährlichsten sind, an die des Minimums und des Maximums der Existenz. Den Dürftigen treibt die Verzweiflung oder die mit dem Mangel verbundene Verwilderung, den Reichen der Überfluß und die mit den Mitteln zu ihrer Befriedigung wachsende Genußsucht zur Berufslosigkeit. Doch selten bleibt es bei dieser, sondern der dem Menschen eingepflanzte Trieb zur Tätigkeit, außerdem bei dem Armen die Not, bei dem Reichen die durch den Genuß gesteigerte Erwerbssucht lassen nun unsittliche Berufsformen entspringen, die je nach der Lebenslage verschiedene Gestalten annehmen, in ihrer Endwirkung aber, in der Erzeugung von Schuld und Verbrechen, schließlich zusammentreffen. Daß der Arme dabei in der Regel zuerst mit der Rechtsordnung in Konflikt gerät, ist eine unvermeidliche Wirkung seiner Lebenslage. Dem Reichen stehen so mannigfache erlaubte oder wenigstens der strafrechtlichen Verfolgung sich entziehende Hilfsmittel zur Befriedigung unsittlicher Wünsche zu Gebote, daß ihn meist nur die unerbittliche Konsequenz der sittlichen Verschuldung dem wirklichen Verbrechen in die Arme führt. Auch hier kann aber unseren heutigen Gesellschaftszuständen ein ähnlicher Vorwurf ungleicher sittlicher Beurteilung nicht erspart werden, wie er uns bei dem Urteil über unsittlichen Erwerb und Verbrauch des Besitzes entgegentrat. Das Sprichwort ist vielleicht ungerecht, wenn es meint, daß man die kleinen Spitzbuben hängt und die großen laufen läßt. Das wirkliche Verbrechen wird — dank dem freieren Rechtsgefühl unserer Zeit — so ziemlich überall von der Gerechtigkeit verfolgt und, wo es entdeckt wird, von der Strafe ereilt. Aber unser Gewissen ist noch allzu stumpf solchen sittlichen Verschuldungen gegenüber, die von keiner Strafe getroffen

werden können, weil sie kein Rechtsgesetz verletzen. Hier besteht das wirksamste und freilich mit Rücksicht auf den Schutz der Freiheitsgüter nur mit Vorsicht anzuwendende Mittel zur Schärfung des öffentlichen Gewissens in Maßregeln der Gesetzgebung gegen den unsittlichen Gebrauch der Freiheit. Wo der Wucher, der unlautere Wettbewerb und das Glücksspiel mit Strafe bedroht sind, da hören auch die Wucherer und Spielunternehmer auf zu jener Gesellschaft zu gehören, die man manchmal mit einer merkwürdig weitherzigen Bedeutung des Wortes die „anständige“ nennt. Gerade in solchen Fällen ist es weniger die Strafe an sich, als das Moment der rechtlichen Verpönung, das eine sittlich reinigende Wirkung ausübt.

Eine andere wichtige Maßregel, die aber nicht sowohl einem unsittlichen Beruf als dem unsittlichen Betrieb an sich berechtigter Erwerbs- und Berufsarten steuern kann, ist der Übergang der letzteren aus den Händen privater Unternehmer in die öffentlicher Körperschaften, namentlich des Staates und der Gemeinde. Dieses Mittel wird namentlich überall da als ein letztes anzusehen sein, wo die Berufsform — wie dies vielfach bei der Fabrikarbeit der Fall ist — den Unternehmer zu übermäßiger und daher unsittlicher Ausbeutung fremder Arbeitskräfte anreizt, während zugleich eine öffentliche Überwachung und Sicherstellung nicht in zureichender Weise möglich ist. Berufsformen, die im individuellen Betrieb unsittliche Folgen nur schwer oder bei einer nicht als Regel vorauszusetzenden sittlichen Begabung der Unternehmer vermeiden lassen, sollten aufhören als individuelle Berufsarten zu existieren.

3. Die bürgerliche Stellung.

Jedes zum vollen Besitz seiner Freiheitsrechte gelangte Mitglied einer Gemeinschaft hat neben seinem persönlichen einen öffentlichen Beruf. Wir pflegen von einem solchen in der Regel allerdings nur dann zu reden, wenn der persönliche Beruf selbst den Zwecken des öffentlichen Lebens dient, also bei dem Staatsoberhaupt, den Staats- und Gemeindebeamten, den Volksvertretern u. s. w. Aber in gewissem Grade wird jedem selbständigen Mitglied eines Gemeinwesens in den bürgerlichen Rechten und Pflichten, die ihm zukommen, auch der Beruf zu teil, jene Rechte auszuüben und diese Pflichten auf sich zu nehmen.

Die auf solche Weise stets in bestimmten sozialen Rechten und Pflichten bestehende bürgerliche Stellung ist nun in ihren allgemeinsten Unterschieden von dem Besitz, in ihrer näheren Umgrenzung aber von dem persönlichen Beruf abhängig. Der Besitz ist in der heutigen Gesellschaftsordnung von maßgebendem Einflusse, indem dieselbe in zahlreichen Einrichtungen des öffentlichen Rechts und nicht minder in Sitte und Herkommen noch von dem Grundsatze beherrscht wird, daß die Pflichten, die dem Einzelnen auferlegt werden können, und demnach auch die Rechte, die er beanspruchen darf, von der materiellen Leistungsfähigkeit abhängen, die ihm neben der Erfüllung seiner persönlichen Berufspflichten gegenüber der Gesamtheit übrig bleibt. Wo alle Arbeit in der Befriedigung der täglichen Lebensbedürfnisse aufgeht, da bleibt für öffentliche Interessen nur ein spärlicher Raum. Darum scheiden sich überall mindestens für eine lange Zeit der politischen Entwicklung alle Staatsbürger nach Maßgabe der Besitzgröße in die beiden Klassen der politisch Einflußlosen und der Einflußhabenden, aus welchen letzteren sich dann wieder als eine besondere, aber nicht immer scharf abgegrenzte Klasse die der Regierenden trennt, die aus denen besteht, deren persönlicher Beruf ganz oder teilweise mit einem öffentlichen Beruf von maßgebender Bedeutung zusammenfällt.

Naturgemäß kann aber die reine Scheidung nach dem Besitz nicht dauernd vorhalten. Die Einflußlosen streben nach Einfluß. Solange dies ohne eine entsprechende Verbesserung ihrer Besitzlage geschieht, entspringen hieraus soziale Kämpfe von umso bedenklicherer Art, als den Fordernden eine dem Einfluß, den sie verlangen, entsprechende öffentliche Leistungsfähigkeit nicht zur Seite steht. Nur durch eine allgemeine Verbesserung der Besitzverhältnisse können daher die niederen Klassen allmählich in eine Lage gelangen, die solchen politischen Forderungen einen erhöhten Nachdruck verleiht. Indessen ist von einer andern Seite her jene ursprüngliche Abstufung der bürgerlichen Stellung, die sich nur nach den Besitzverhältnissen richtet, bereits hinfällig geworden. Indem gerade die Klasse der Regierenden heutzutage in vorwiegendem Maße aus Angehörigen einer mittleren Besitzlage hervorgeht, hat hier in dem Einfluß auf die bürgerliche Stellung überhaupt der Beruf über den Besitz den Sieg davongetragen; und sollte es dereinst, wie zu hoffen und nach dem allgemeinen Verlauf der sozialen Entwicklung zu erwarten ist, zu einer größeren Ausgleichung der Besitzverhältnisse wenigstens in dem Sinne kommen, daß jene sittlich gefährlichste Lebenslage,

die dem Existenzminimum naheliegt, zu bestehen aufhört, so wird voraussichtlich diejenige Fixierung der bürgerlichen Stellung, die nur vom Besitz abhängt, vollständig durch eine solche ersetzt sein, die nur noch vom Berufe bestimmt ist. Unser heutiges Gesellschaftssystem trägt deutlich die Spuren eines Übergangsstadiums, in welchem die Tendenz zu einer solchen reinen Berufsordnung bereits vorwaltet.

Daß der persönliche Beruf zugleich die bürgerliche Stellung bestimmt, und daß daher, wie in dem ersteren, so auch in der letzteren gewisse Unterschiede immer bleiben werden, dies ist aber ein ebenso unveräußerliches Naturgesetz der menschlichen Gesellschaft, wie es ein Gesetz des physischen Organismus ist, daß verschiedene Organe verschiedene Funktionen erfüllen und deshalb auf das Ganze einen verschiedenen Einfluß ausüben. Ist es doch der persönliche Beruf, der in ungleich höherem Maße als der Besitz die öffentliche Leistungsfähigkeit bestimmt, indem von ihm vorzugsweise jene Kenntnisse und Fähigkeiten abhängen, die ein Urteil über öffentliche Angelegenheiten und, soweit erforderlich, eine aktive Teilnahme an denselben gestatten.

Ist hiernach das Maß allgemeiner Rechte und Pflichten, das dem Einzelnen nach seiner bürgerlichen Stellung zukommt, ein verschiedenes und nie nach abstrakten Forderungen, sondern lediglich nach der politischen Leistungsfähigkeit einer Berufsklasse zu bemessen, so kann nun aber auch das politische Pflichtgefühl und die sittliche Wirkung, die es auf die Persönlichkeit ausübt, kein absolut gleiches sein. Naturgemäß wird dasselbe am meisten da sich entwickeln können, wo öffentlicher und persönlicher Beruf zusammenfallen. Darum sind Lebensstellungen dieser Art, und dies umsomehr, je größer der persönliche Einfluß und damit auch die persönliche Verantwortlichkeit ist, vor allem geeignet Pflichtgefühl und Gemeinsinn wach zu erhalten. Es wäre unbillig, jenes unausgesetzt rege Interesse für die Fragen des allgemeinen Wohls, das für den Beamten und Politiker zur schuldigen Pflicht wird, von dem Arbeiter oder auch dem in seiner Phantasiewelt lebenden Künstler zu erwarten.

Je mehr aber auf diese Weise durch den Zwang des Berufs die Entwicklung der politischen Fähigkeiten in gewissem Grade als ein Vorrecht Einzelner erscheint, umso wichtiger ist es, daß es bestimmte Pflichten und Rechte gibt, die Allen gemeinsam sind, und die Jedem wenigstens von Zeit zu Zeit seinen öffentlichen

Beruf vor die Seele führen. Auch hier gilt übrigens die Regel: je größer die auferlegte Pflicht ist, umso stärker werden die Bande der sittlichen Gefühle, die den Einzelnen an das Objekt seiner Pflicht fesseln. Augenfällig bestätigt sich dies an der ungeheuren Verschiedenheit des ethischen Einflusses, den die einzelnen staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten auf die Entwicklung der Eigenschaften des Gemeinsinns besitzen. Die Ausübung des Wahlrechts, die Steuerpflicht, die Pflicht zur Annahme gewisser Ehrenämter sind unter gewöhnlichen Verhältnissen — abgesehen davon, daß auch sie heute noch zum Teil auf gewisse Klassen beschränkt bleiben — schon deshalb von fragwürdigem Einflusse, weil viele von ihnen allzu vorübergehender Art sind, andere aber, wie die Steuerpflicht, für sich allein nur die persönlich lästige Seite der Pflichtleistung in den Vordergrund treten lassen, so daß sicherlich diejenigen falsch spekulieren, die von einer Heranziehung auch der ärmsten Klassen zur Steuerpflicht eine Erhöhung ihrer patriotischen Gefühle erwarten.

Nur eine allgemeine bürgerliche Pflicht gibt es, der in hohem Maße die Eigenschaft innewohnt, durch die Größe der Leistung, die sie verlangt, Gefühle der Hingabe wachzurufen, die stark genug sind, um entgegengesetzte Neigungen, die natürlich auch hier nicht fehlen, hintanzuhalten: die Pflicht des Waffendienstes für das Vaterland, eine Pflicht, die zugleich eines der größten politischen Rechte, das der Verteidigung des Staates und der Anwendung der dazu erforderlichen, dem friedlichen Bürger versagten Gewaltmittel in sich schließt. Darum kann aber freilich der Waffendienst diese Wirkung auch nur dann ausüben, wenn er eine allgemeine Pflicht ist, in deren Lasten und Gefahren alle Staatsbürger, welches sonst ihr Beruf sein möge, und sofern sie nur über die zu diesem Dienst erforderlichen körperlichen und geistigen Fähigkeiten verfügen, einander gleichstehen. Ob dereinst das Ideal eines „ewigen Friedens", der diese Pflicht hinfällig machen würde, Verwirklichung findet, mag hier dahingestellt bleiben*). Nur so viel ist gewiß, daß der Eintritt eines solchen Zustandes kaum wünschenswert wäre, solange wir uns nicht im Besitz anderer Hilfsmittel befinden, welche die Lücke patriotischer Pflichterziehung, die das Aufhören des Waffendienstes und der steten Kampfbereitschaft für das Vaterland lassen würden, ausfüllen könnten. Dringend zu wünschen ist es ja, daß

*) Vgl. hierüber unter Kap. IV, 2.

müssen; daher sie sich denn auch am meisten in dem Stande verkörpern, der diesen Kontrast am schärfsten zum Ausdruck bringt: in dem Stand der Unteroffiziere. Die Angehörigen dieses Standes, die nach Besitz und bürgerlicher Stellung im allgemeinen einer niedrigeren sozialen Schicht angehören, sehen sich nach relativ kurzer Vorbereitung zu Vorgesetzten von Jünglingen der allerverschiedensten Lebenskreise berufen, an deren militärischer Erziehung sie mitwirken sollen. Wie kann man erwarten, daß sie mit der leicht erworbenen Charge nun auch die moralischen Qualitäten des Vorgesetzten und des Erziehers sich aneignen werden? Daß der wohlhabende Einjährige seinen Feldwebel besticht, um sich da und dort eine Erleichterung zu verschaffen, pflegt man, weil es eben aus jenem Kontrast der militärischen und der sonstigen Lebensstellung so begreiflich ist, für harmlos genug anzusehen, daß hier auch der höhere militärische Vorgesetzte gelegentlich wohl ein Auge zudrückt. Und doch ist es gerade diese Seite des militärischen Dienstes, die vielleicht die schwersten und dauerndsten sittlichen Schäden in sich birgt. Nicht nur verwandelt sie jene ausgleichende Wirkung, die der gemeinsame Waffendienst ausüben sollte, in sein Gegenteil, sondern sie übt auch auf den Stand selbst, der aus diesem Verhältnis seine äußeren Vorteile zieht, einen moralisch schädigenden Einfluß aus, der sich weit über die Grenzen des militärischen Dienstes hinaus erstreckt. Indem aus dem Stand der niederen militärischen Chargen die Schar der Subalternbeamten im Staats- und Gemeindedienst, sowie ein nicht geringer Teil der Angestellten in privaten Unternehmungen hervorgeht, nehmen diese Angehörigen bürgerlicher Berufsformen mit der Gewandtheit und Präzision, die sie ihrer militärischen Erziehung verdanken, leider nicht selten auch die Neigung in das bürgerliche Leben mit, der Bestechung nicht unzugänglich zu sein. Mag sich diese Neigung selbst nur zu der anscheinend harmlosen Form der bereitwilligen Annahme von Trinkgeldern ermäßigen, so bleibt doch schon diese Form, wie Jhering mit vollem Recht bemerkt hat, an sich ein Akt moralischer Entwürdigung, da das Trinkgeld zwischen dem wohlverdienten Lohn des Arbeiters und dem Almosen, das wir dem Bettler schenken, eine bedenkliche Mitte hält, und zudem, wo es etwa als Entgelt für eine erwartete Gefälligkeit entrichtet wird, auch noch in das Gebiet der Bestechung hinüberspielt*). Die Herrschaft dieser angeblich harmlosen Bestechlichkeit in ihren verschiedenen Abstufungen bildet gerade deshalb, weil sie in ihren Wirkungen allzusehr unterschätzt wird, eine der unerfreulichsten Seiten unserer sozialen Sittlichkeit, und sie steht der wirklichen sittlichen Gleichheit vielleicht mehr im Wege als andere, anscheinend ernstere Hindernisse. Besteht doch die erste, allen andern übergeordnete Bedingung der sozialen Gleichheit in der gleichen Würde der Persönlichkeit. Wer sich selbst erniedrigt, hat diese Würde unwiederbringlich verscherzt. Sie kann niemanden von außen gegeben werden, sondern jeder muß sie sich selbst wahren; und keinerlei politische Rechte können für sie Ersatz bieten. Ebendeshalb können aber auch Bestechung und Bettel nicht dadurch beseitigt werden, daß man den Fordernden die Gabe verweigert, sondern gründlich nur dadurch, daß die Bestechlichen und die Bettler selber verschwinden.

*) Über das Trinkgeld als Beispiel degenerierter Sitte vergl. oben Bd. 1, S. 122 f.

Natürlich trägt der heutige Zustand der militärischen Erziehung und Disziplin nicht die einzige Schuld, aber er trägt doch einen nicht allzu klein anzuschlagenden Anteil an diesen sittlichen Schäden, die, in ihrer äußeren Form unscheinbar, in ihren Wirkungen umso einschneidender sind. Darum würde sicherlich eines der größten Verdienste um die moralische Volkserziehung der sich erwerben, dem es gelänge, die hier fließenden Quellen der Korruption zu verstopfen, indem er der sonst, wo es manchmal vielleicht weniger not tut, so energisch durchgreifenden militärischen Disziplin ihre bisher unbillig verabsäumte Aufgabe zum Bewußtsein brächte. Endgültig freilich wird auch dieses moralische Übel, wie jedes andere, wohl nicht durch äußere gewaltsame Eingriffe, sondern nur von innen heraus beseitigt werden können, durch jene Hebung der allgemeinen Volksbildung nämlich, die in den weitesten Kreisen das Ehrgefühl stärkt und die niemals ganz aufzuhebenden sozialen Unterschiede in die Grenzen einschränkt, in denen Jeder des gleichen Selbstgefühls und der gleichen persönlichen Würde teilhaftig sein kann. Darum ist nun aber auch die Erreichung dieses Ziels auf das engste an eine weitere Bedingung gebunden, deren Erfüllung zugleich die Beseitigung der bestehenden Ungleichheit in den Anforderungen an die militärische Dienstpflicht in Aussicht stellt. Diese Bedingung besteht in der allmählich eintretenden Verschiebung des Verhältnisses, in welchem heute noch militärische Erziehung und Volkserziehung zueinander stehen. Verleiht die letztere erst eine zureichende Vorübung der geistigen und körperlichen Kräfte, die eine entsprechende Abkürzung der Dienstpflicht gestattet, so wird

damit das Privilegium der Bildung und des Besitzes von selbst hinfällig werden, das mindestens eine mitwirkende Ursache jener moralischen Übel ist, die unserer militärischen Jugenderziehung heute noch anhaften.

4. Die geistige Bildung.

Wie für die bürgerliche Stellung, die der Einzelne einnimmt, so sind auch für seine Teilnahme an den allgemeinen geistigen Interessen Besitz und Beruf von maßgebendem Einflusse. Ein Überschuß des Erwerbs über das zur Fristung des Daseins erforderliche Maß ist unerläßlich, wenn geistige Interessen überhaupt sollen entstehen können. Der Beruf aber muß zu der Beschäftigung mit ihnen Zeit und Kraft übrig lassen, wenn trotz etwa vorhandenen Überflusses materieller Güter das geistige Leben nicht dennoch verkümmern soll. So tritt auch hier von seiten des Individuums an die Gesellschaftsordnung eine Forderung heran, die Befriedigung heischt, falls jener Ordnung der Charakter einer sittlichen zukommen soll: die Forderung, daß sie jedem, dem es nicht an dem eigenen Willen zu redlicher Arbeit fehlt, die Möglichkeit einer Existenz biete, die der geistigen Güter des Daseins nicht entbehre. Die Gesamtheit hat nicht nur darauf bedacht zu sein, daß denen, die in ihrem Dienste arbeiten, die zur Teilnahme an geistigen Interessen erforderliche Freiheit bleibe, sondern sie hat auch den privaten Arbeitsverkehr in diesem Sinne in ihre schützende Obhut zu nehmen.

Die geistige Bildung selbst aber kann nun so wenig wie Besitz und Beruf für alle Menschen gleich sein. Die Verschiedenheiten der Anlage, die Unterschiede der Besitz- und Berufsverhältnisse machen hier ihre Rechte geltend. Darum ist es überhaupt nicht der Umfang der geistigen Interessen, sondern die Energie, mit der sie zur eigenen Gemütsbildung verwendet werden, die ihren sittlichen Wert ausmacht. Die geistigen verhalten sich in dieser Beziehung nicht anders als die materiellen Güter. Wie der bescheidene Arbeiter im Genusse seines mäßigen Erwerbs oft zufriedener ist als der Millionen besitzende Kaufmann, dessen Sorgen und Pflichten mit der Größe der Summen, über die er verfügt, zunehmen, so kann die Hingabe an die einfachsten religiösen Ideen dem leiblich und geistig Armen mehr innere Erhebung gewähren, als dem auf der Höhe des Lebens stehenden Reichen die Beschäftigung mit den Schätzen der Kunst und Literatur. Nicht wo, in welchem Umfang und in welchen Gebieten, sondern wie, mit wie viel Ernst und innerem Erfolg, der Einzelne teilnimmt an dem geistigen Gesamtleben der Menschheit — das ist die Frage, die über den sittlichen Wert seiner Bildung entscheidet, weil hiervon allein die sittliche Gesinnung und damit das Glück abhängt, das von jener Teilnahme an den geistigen Gütern ausgeht.

Von diesem Gesichtspunkte aus sind nun zugleich die Stufen zu beurteilen, in denen sich, wie das geistige Leben selbst, so auch die Teilnahme an den allgemeinen geistigen Interessen entwickelt. Die erste und allgemeinste dieser Stufen ist die des religiösen Bedürfnisses. In der Form der Religion treten überall zuerst an den Menschen die Vorstellungen und die Fragen heran, die über den beschränkten Gesichtskreis seines täglichen Lebens hinausreichen; und sie bleibt fortan die Form, in der sich auch derjenige, dem die höheren Interessen der geistigen Kultur versagt bleiben, eins weiß mit seinen Mitmenschen. Die Religion beseitigt darum, wo sie nicht selbst verweltlicht und fremdartigen Zwecken dienstbar geworden ist, geflissentlich die Grenzen zwischen arm und reich, vornehm und gering, wissend und unwissend. Die Wahrheit, über die schließlich alle Wissenschaft nicht empordringen kann: daß der Einzelne nicht für sich selbst lebt, sondern daß er mit seinem Einzeldasein in einer allgemeinen geistigen Gemeinschaft aufgeht, mit den endlichen Zwecken, die er verfolgt, unendlichen Zwecken dient, deren letzte Erfüllung seinem Auge verborgen bleibt, — diese Wahrheit predigt die Religion jedem Gemüt. Sie bringt sie zumeist in verhüllten symbolischen Formen zum Ausdruck, die aber darum doch ihres Eindrucks nicht minder sicher sind, als wenn ihre Sprache die der vollbewußten Erkenntnis wäre. Wo immer daher die Religion ihre Mission als Erziehungsmittel zur Sittlichkeit vollendet haben sollte, als geistiges Bindemittel der Menschheit und als allgemeinste Verkünderin jener größten sittlichen und intellektuellen Wahrheit, ohne die kein Leben lebenswert und keine Erkenntnis erstrebenswert ist, kann sie niemals entbehrt werden.

Als nächste Stufe geistigen Lebens tritt zu der Religion die Kunst. Auch sie ist in ihren einfacheren Formen noch eines weit

sich erstreckenden, alle Berufsklassen umfassenden Einflusses fähig, obgleich hier schon Bedingungen spezifischer Vorbildung, die nicht jeder Berufsform in gleicher Weise zu Gebote stehen, einen größeren Raum gewinnen. Wenn es daher auch als eine öffentliche Aufgabe angesehen werden muß, der unsere Zeit leider noch wenig gerecht wird, daß die Kunst so viel als möglich zum Gemeingut gemacht werde, so bringt es doch die ungeheure Gradabstufung des künstlerischen Schaffens, die auch dem Verständnis und Genuß die verschiedensten Bedingungen stellt, mit sich, daß nicht jedes Kunstwerk für jeden da ist. Als allgemeingültige Formen werden hier vor allem diejenigen im Vordergrunde stehen, die teils an die gemeinsamen religiösen Anschauungen sowie an den gemeinsamen Schatz nationaler Erinnerungen anknüpfen, teils sittliche Probleme behandeln, die entweder von allgemein menschlicher Bedeutung sind oder in dem Leben der Gegenwart eine hervortretende Rolle spielen. Hier besitzen besonders die religiösen und die der Volksgeschichte entnommenen Darstellungen der Kunst die glückliche Eigenschaft, daß das wahre Kunstwerk allen geistigen Bildungsstufen Anregung bieten kann: jeder entnimmt ihm Gefühle, die in ihrer Richtung vermöge der Natur des dargestellten Gegenstandes übereinstimmen; aber jeder schöpft diese Gefühle in der seiner eigenen Bildung angemessenen Form. Die reichere Bildung bringt manches hinzu, was dem minder entwickelten Kunstsinn entgeht. Dafür gebietet dieser zumeist über eine Frische und Kraft der Gefühle, die ihn für jenen Verlust, von dem er nichts weiß, reichlich entschädigen können.

Nicht das gleiche gilt von jenen Darbietungen der Kunst, die sittliche Konflikte von allgemein menschlicher oder soziale Probleme von aktueller Bedeutung behandeln. Hier geschieht es nur in seltenen Fällen, die, wo es sich um tief in alle Schichten des gesellschaftlichen Lebens eingreifende Fragen handelt, gelegentlich einmal vorkommen können, daß jeder dem Kunstwerk die Anregungen entnimmt, die seiner Bildungsstufe gemäß sind; und nur zu leicht pflegt es sich gerade dann zu ereignen, daß solche Anregungen, wenn der Eindruck nur einem mangelhaften und einseitigen Verständnis begegnet, Wirkungen äußern, die der eigentlichen Absicht des Kunstwerkes durchaus nicht entsprechen. In allen diesen Fällen beginnen eben bereits jene Einflüsse, die der dritten Stufe geistiger Interessen, denen der Wissenschaft, vermöge der tieferen Durchdringung, welche die Beschäftigung mit ihr fordert, notwendig eigen sind, und die

hier in Anbetracht der beschränkten Natur der seelischen Kräfte niemals verschwinden werden. In der Tat berühren sich eben die Probleme der Kunst gerade auf diesen Gebieten des Lebens der Gegenwart überall auf das engste mit solchen der Wissenschaft. Das religiöse und das der nationalen Geschichte entlehnte Kunstwerk nehmen ihren Inhalt als einen gegebenen hin: sie wollen religiöse oder patriotische Gefühle erregen, aber keine religiösen oder historischen Fragen beantworten, und sie werden zu Zwitterformen von zweifelhaftem ästhetischem Wert, wenn sie damit etwa den Nebenzweck der religiösen oder geschichtlichen Belehrung verbinden. Der Künstler dagegen, der ein soziales Problem behandelt, sei es im Drama, sei es im Roman, oder sei es selbst in einem Werk der bildenden Kunst, er kann nicht umhin, selbst Stellung zu seinem Problem zu nehmen, wenn dies auch nur in der Form geschehen sollte, daß er es als ein noch ungelöstes dem Empfangenden vor Augen führt. Denn dies gerade ist ein Vorzug der Kunst, den sie besonders gegenüber der wissenschaftlichen Behandlung besitzt, daß sie sich selbst von dem Versuch, sittliche Probleme zu lösen, emanzipieren kann. Sie hat das ihrige getan, wenn sie diese klar, ja, wenn es not tut, grell beleuchtet ans Licht stellt. Nicht einmal der Künstler selbst braucht sich dabei über die Art, wie sie etwa gelöst werden können, Rechenschaft zu geben. Zahlreiche der ergreifendsten Schöpfungen, besonders der neueren Literatur, sind sicherlich von dieser Art. Dieser Umstand hat wohl zu der eigentümlichen Theorie Anlaß gegeben, es sei überhaupt nicht die Aufgabe der Kunst, irgend einen sittlichen Inhalt zur Darstellung zu bringen, oder irgendwie, sei es sittlich, sei es religiös, oder sei es auch nur intellektuell, wirken zu wollen. Ihre einzige Aufgabe sei vielmehr die treue Darstellung der Wirklichkeit, womöglich ohne von dieser irgend etwas abzuziehen oder ihr beizufügen. Diese Theorie widerlegt sich eigentlich selbst, weil eben jene Wirklichkeit, deren Schilderung sie verlangt, überall von sittlichen Problemen erfüllt ist. Man müßte sie also erst eines wesentlichen Teiles ihres Inhaltes berauben, um jene angeblich beziehungslose Wirklichkeit zu stande zu bringen. Wenn man sich speziell auf gewisse Formen der bildenden Kunst beruft, wie z. B. das Genrebild, das Stillleben, bei denen gelegentlich nur ein der trivialsten Wirklichkeit angehörender Gegenstand mit täuschender Treue geschildert wird, so übersieht man, wie sehr gerade bei den Objekten der bildenden Kunst jener Prozeß der „Einfühlung" wirksam wird, bei dem zu-

nächst der schaffende Künstler selbst und dann der Beschauer seine eigenen Gefühle in den Gegenstand projiziert und diesem dadurch erst jenes Leben verleiht, durch das er, in freilich unbestimmter und individuell mannigfaltig variierender Weise, Gefühle anregt, die in die verschiedensten Regionen des Seelenlebens hinüberreichen. Was als ästhetischer Genuß nach Abzug aller dieser Beziehungen, die eben zugleich der Wirklichkeit selbst angehören, übrig bleiben sollte, das ist in der Tat nicht einzusehen. Wenn man aber einmal die ästhetische Wirkung in diese Erregung der mannigfachsten seelischen Kräfte, und darunter vor allem auch der sittlichen, verlegt, dann versteht es sich wohl von selbst, daß der Wert des ästhetischen Eindrucks nur nach dem Maße zu messen ist, in welchem er diese Wirkung hervorbringt. Wenn trotzdem die treue Nachbildung der Wirklichkeit der verzeichneten oder durch einen übel beratenen Idealisierungstrieb gefälschten überlegen ist, so liegt daher der wahre Grund hiervon nicht darin, daß jene bloß die Wirklichkeit wiedergibt und nichts weiter, sondern daß sie in ungleich höherem Grade befähigt ist, alle die seelischen Wirkungen auszulösen, auf denen die Macht des ästhetischen Eindrucks beruht.

Die dritte Stufe geistiger Interessen ist die der Wissenschaft. Ihrer Natur nach ist sie unter allen Förderungsmitteln geistiger Bildung am meisten exklusiv. Ganze Gebiete fordern hier eine geistige Anspannung und eine Konzentration der Beschäftigung, die selbst die rein rezeptive Aneignung immer auf eine Minderzahl beschränken wird. Dieser Umstand wirkt nicht bloß dadurch nachteilig, daß er von gewissen Seiten des geistigen Interesses Viele ganz ausschließt: schlimmer ist es vielleicht, daß durch solche Anspannung der Leistungen leicht der berufsmäßige Betrieb der Wissenschaft zu einer mehr handwerksartigen als freien geistigen Tätigkeit wird. Gerade die Gegenstände des allgemeinen geistigen Interesses, Religion, Kunst und Wissenschaft, ertragen aber einen handwerksmäßigen Betrieb nicht, ohne ihren eigentlichen Wert einzubüßen. Die Religion wird auf diese Weise zu äußerem Formelkram, Kunst und Wissenschaft wandeln sich, die erstere offenkundig, die letztere heimlich, in wirkliches Handwerk um. In dieser Gestalt können sie beide für das tägliche Leben, das wissenschaftliche Handwerk außerdem noch durch die Hilfe, die es der eigentlichen Wissenschaft gewährt, für die Pflege der geistigen Interessen nützlich sein: an diesen Interessen selbst haben sie eigentlich keinen Anteil mehr. Für die Kunst ist das allerwärts anerkannt; nur die Schätzung der Wissenschaft leidet hier noch vielfach unter dem Einfluß der utilitarischen Lebensauffassung. Die verderblichsten Wirkungen bringt diese namentlich dann hervor, wenn sie, auf Erziehung und Unterricht übergreifend, die Aufgabe des letzteren nicht mehr darin sieht, daß er den Zögling vor allem zum Menschen und Bürger heranbilde, sondern darin, daß er ihn von frühe an so vollständig wie möglich mit den zu seinem künftigen Beruf erforderlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten ausrüste. Gewiß soll dies ein unerläßlicher Nebenerfolg, nimmermehr aber soll es der Hauptzweck der geistigen Bildung sein. Dieser besteht vielmehr darin, daß jedes Glied der Gemeinschaft auf der ihm erreichbaren Stufe der geistigen Güter teilhaftig werde, welche die geistige Arbeit der Menschheit im ganzen wie insbesondere innerhalb der Grenzen des eigenen Volkstums hervorgebracht und für die Fortentwicklung verfügbar gemacht hat. Nur indem er so als Grundlage der später an ihn anknüpfenden besonderen Berufsbildung eine allgemein humane und nationale Bildung vermittelt, ist der Unterricht im stande an der Erziehung der Einzelnen zu Gliedern einer sittlichen Gemeinschaft zu arbeiten. Und nur auf diesem Wege vermag er jene Übereinstimmung geistiger Zwecke zu fördern, die eine notwendige Bedingung sittlicher Gleichheit ist, und gegenüber der die Unterschiede von Besitz, Beruf und bürgerlicher Stellung verschwinden.

Freilich gibt es Wissensgebiete, die, wie die philosophische Erkenntnistheorie, die höhere Mathematik, die Sprachgeschichte, die systematische Rechtswissenschaft u. s. w., immer nur einem engeren Kreis sich erschließen werden. Doch bleiben andere, die, ähnlich der Kunst, als Träger und Hilfsmittel eines Allen gemeinsamen geistigen Interesses dienen können. Keine Ahnung zu besitzen von dem Lauf der Naturereignisse, in den er doch selbst überall verstrickt ist, unkundig zu sein der bürgerlichen Ordnung, der er angehört, und ihres Verhältnisses zu andern Ordnungen der menschlichen Gesellschaft, nichts zu wissen von der Vorgeschichte des eigenen Volkes und der gesamten vom Licht der Kultur beleuchteten Vergangenheit der Menschheit — dies sollte überall als unwürdig empfunden werden eines Menschen, der auf allgemeinere geistige Interessen Anspruch macht. Naturkunde, Staatslehre und Geschichte sind so die drei Gebiete, welche die Grundlage einer wahren allgemeinen Bildung abgeben sollten. Für die höhere Stufe der durch bürgerliche Stellung und Einfluß zu einer umfassenderen Beherrschung der geistigen Hilfsmittel Berufenen treten außerdem Philosophie,

Sprachkunde und Kulturgeschichte hinzu, selbstverständlich mit gleichzeitig tieferem Eindringen in die drei vorgenannten allgemeinsten Bildungsfächer, namentlich diejenigen unter ihnen, die dem eigenen Beruf oder dem durch ihn eröffneten Gesichtskreise näher liegen. Man wird nicht leugnen können, daß wir von einem Zustande, der in dieser Beziehung auch nur die mäßigsten Erwartungen befriedigt, selbst im Kreise der sogenannten Gebildeten noch ziemlich weit entfernt sind. Wie manchen gibt es unter den Gebildeten nicht nur, sondern unter den „Gelehrten", der von der Natur nicht viel mehr weiß als was ihm unmittelbar in die Sinne fällt, oder von dem Staat was ihn ein flüchtig gelesener Zeitungsartikel kennen lehrt, oder von der Geschichte was dürftige Schulerinnerungen in ihm zurückgelassen haben!

Dies ist um so bedauernswerter, da sich jene drei Fundamente allgemeiner Bildung in ihrer ethischen Wirkung nicht bloß wesentlich unterscheiden, sondern eben deshalb zugleich einander ergänzen. Die Naturkunde weckt in der Verfolgung der unverbrüchlichen Verkettungen der Naturkausalität den Sinn für strenge Gesetzmäßigkeit, und sie erhöht die ethische Seite der ästhetischen Natureinflüsse, indem sie den Eindruck des Ganzen durch die verständnisvolle Aufmerksamkeit auf das Einzelne hebt. Die Staatslehre verleiht den sonst mit gewohnheitsmäßiger Gedankenlosigkeit geübten bürgerlichen Pflichten einen höheren Wert, indem sie jede einzelne persönliche Leistung unter dem Gesichtspunkt des allgemeineren Zweckes, dem sie dient, auffassen läßt. Die Geschichte endlich erweitert diese Teilnahme an den Gesamtinteressen über den Umkreis der unmittelbaren Gegenwart hinaus, indem sie einen Blick auf die höchste geistige Gemeinschaft eröffnet, in der alles einzelne Leben und Streben aufgeht. So steht jedes dieser großen Wissensgebiete wieder zu einer der drei Hauptseiten des sittlichen Lebens in nächster Beziehung: die Beschäftigung mit der Natur dient, falls sie nur nicht bloß in einer äußeren mechanischen Übung von Gedächtnis und Verstand aufgeht, vor allem der subjektiven ethischen Ausbildung; die Staatslehre erzieht den Sinn für allgemeine soziale Pflichten; die Geschichte aber nimmt noch einmal alle sittlichen Kräfte in Anspruch, da sie an den wandelbaren Schicksalen der Einzelnen und der Völker die Idee einer allgemeinen ethischen Entwicklung der Menschheit zum Bewußtsein erweckt.

Zu diesen unentbehrlichen Grundlagen der geistigen Bildung bringen diejenigen Wissensgebiete, die wir als die Fundamente der

höheren allgemeinen Bildung bezeichneten, Philosophie, Sprachkunde und Kulturgeschichte, keine wesentlich neuen ethischen Momente hinzu. Aber indem sie Natur und geistiges Leben zu einem umfassenderen Bilde vereinigen und die Kenntnis dieses Bildes im einzelnen bereichern, verleihen sie den sittlichen Einwirkungen eine größere Macht, und erheben die mehr instinktive Form des Einflusses, die der vorigen Stufe eigen war, zu klarerem Bewußtsein. So besitzt die Sprachkunde teils durch sich selbst teils durch die Schätze des Denkens und künstlerischen Schaffens, die sie erschließt, die einzigartige Fähigkeit, in die Geisteswelt fremder Völker und ferner Zeiten unmittelbar einzuführen. Die Kulturgeschichte — dieses Wort in jenem weiteren und gleichzeitig erschöpfenderen Sinne genommen, in dem es besonders auch die Geschichte der Kunst und Wissenschaft umfaßt — gibt dem Gemälde der allgemeinen Geschichte erst jenen reicheren Hintergrund und jene lebensvollere Gestaltung, mittels deren sie einen tieferen Blick in das Walten der geschichtlichen Gesetze eröffnet. Die Philosophie endlich führt auf die letzte Höhe der Betrachtung, von der aus dem einzelnen Gegenstand sein Wert gewahrt bleibt, auf der er aber doch zugleich in seiner Sonderung verschwindet, um in einer allgemeinen ethischen Weltanschauung seine Stelle zu finden. Was die vorhergehende Stufe der Bildung in dem Ganzen der Natur und in dem Zusammenhang der Geschichte mehr ahnend erfaßt als wirklich erkannt hat, das bringt die Philosophie zu bewußter Gestaltung. Darum ist unter allen Wissenschaften am meisten die Philosophie ein Vorrecht, aber auch eine unerläßliche Ergänzung der höheren allgemeinen Bildung; und es gibt kein sprechenderes Symptom für eine Bildung, die auf Irrwegen wandelt, als die Erscheinung, daß der weitere Kreis der Gebildeten eine unverstandene oder allzu leicht verständliche Philosophie kultiviert*), während die sogenannten Gelehrten sich ohne alle Philosophie behelfen, natürlich um gelegentlich von dem kleinen Fenster aus, durch das sie die Welt betrachten, dennoch zu philosophieren.

Wenn Religion, Kunst und Wissenschaft in der allgemeinen

*) Eine solche Philosophie führt zuweilen den passenden Titel „Modephilosophie". Wem würde es beikommen, von einer Modephysik, Modeastronomie u. dgl. zu reden? Daß eine Wissenschaft unter dem Gesichtspunkte der Mode, dieser vergänglichsten und wertlosesten Abart der Sitte, betrachtet wird, ist das vernichtendste Urteil, das man über sie fällen kann.

Entwicklung des geistigen Lebens die drei Stufen bezeichnen, in denen der Einzelne sukzessiv mit den geistigen Interessen in Berührung tritt, ähnlich wie ja auch für die geschichtliche Entwicklung dieser Lebensgebiete im ganzen die nämliche Reihenfolge gilt, so ist nun aber selbstverständlich diese Aufeinanderfolge nicht in dem Sinne zu nehmen, daß die frühere Stufe verschwände, wenn die nächste zu ihr hinzukommt oder ihre vollkommenere Ausbildung erreicht. Lehrt doch schon die Geschichte der Kultur, daß hier nicht nur die folgende Stufe jedesmal reiche Anregung aus der vorangehenden schöpft, sondern daß sie auch ihrerseits meist wieder fördernd und lenkend auf dieselbe zurückwirkt. So ist die Kunst aus dem religiösen Kultus hervorgegangen, und fortan fließen ihr aus dieser Quelle neue Motive zu. Aber sie hat nicht minder veredelnd und läuternd auf die religiösen Gefühle zurückgewirkt. Wer möchte die Fülle von Anregungen und Stimmungen missen, welche die Religion aus bildender Kunst, Musik und Poesie geschöpft hat? Wenn nicht minder die Wissenschaft auf religiösem Boden ursprünglich wurzelt, so ist darum doch auch die intellektuelle Verarbeitung der religiösen Fragen nicht bloß, wie es einer oberflächlichen Betrachtung manchmal erscheint, eine der mächtigsten Waffen gegen die Gebundenheit religiöser Überlieferungen, sondern nicht weniger bedeutsam sind hier die ungeheuren Wechselwirkungen fördernder Art, die sich hinter jenem Kampf gegen überlebte religiöse Vorstellungen verbergen. Ist doch, um von dem größten religiösen und philosophischen Denker, von Plato, zu schweigen, die ganze Entwicklung der neueren Metaphysik von Descartes an von der vorangegangenen theologischen Spekulation beeinflußt. Und wie mächtig wirkt, für jeden sichtbar, dem hinter der äußeren Hülle nicht der tiefere Gehalt der Anschauungen verschwindet, der Geist religiöser Hingabe in einem so unabhängigen Geiste wie Spinoza! Daß dem religiösen Gefühl aus dieser Quelle wissenschaftlichen Denkens immer neue Anregungen gekommen sind, kann nur derjenige verkennen, der nichts davon wissen will, daß auch die Religion nicht ohne Entwicklung, ohne fortwährende Anpassung an die Bedingungen des geistigen Lebens bestehen kann. Die Wissenschaft, vor allem die Philosophie ist es, die diesen fortwährenden Prozeß der Umbildung der religiösen Ideen vermittelt, wie dies namentlich das größte Ereignis lehrt, in welchem sich jener Einfluß in der Neuzeit betätigt hat, die *Reformation*.

Die analogen Wechselbeziehungen zwischen *Kunst* und *Wissenschaft* bedürfen kaum der Hervorhebung. Sie sind allseitig anerkannt. Wie ungeheure Gebiete hat allein die Geschichte den höheren Formen der Kunst erschlossen! In dem Verständnis des inneren Zusammenhangs der Charaktere und Begebenheiten nimmt das künstlerische Auffassungsvermögen nicht selten mit sicherem Takt voraus, was die spätere Erforschung erst mühselig bestätigt. Die künstlerische Belebung der Wirklichkeit in Natur und Geschichte weckt so nicht nur das Interesse an den Gegenständen, sondern sie stellt auch einen überall greifbaren Zusammenhang her, während sich der Arbeit des Verstandes allzu sehr das Ganze in seine einzelnen Bestandteile auseinanderlegt. Darum ist für alle die Regionen der Wissenschaft, bei denen es nicht bloß auf eine peinliche Zergliederung von Anschauungen und Begriffen, sondern auf eine die Wirklichkeit geistig rekonstruierende Verbindung ankommt, die wissenschaftliche zugleich eine *künstlerische* Tätigkeit; und selbst auf den übrigen Gebieten bleibt derjenige, der nicht mindestens in der Darstellung des Gefundenen einen Hauch künstlerischer Phantasie verspürt, ewig ein Handwerker.

Es ist merkwürdig, daß trotz dieser unzweifelhaften Wechselwirkungen zuweilen *eine* jener drei Gestaltungen, die der *Religion*, als eine allmählich verschwindende angesehen wird, indem man jenes geistige Interesse, das in der religiösen Betätigung des Geistes seine Befriedigung sucht, für ein aussterbendes hält, wobei dann Kunst und Wissenschaft in die leer gewordene Stelle einrücken und nun selbstverständlich ihrerseits von den mannigfachen Beziehungen sich lösen sollen, die sie gegenwärtig noch zu dem religiösen Leben darbieten. Es mag hier ununtersucht bleiben, ob dabei nicht namentlich der *Kunst* viele ihrer wertvollsten Wirkungen abhanden kämen, ob z. B. kirchliche Musik in der Form einer bloßen Anempfindung an ein fremd gewordenes Gefühl einen mit der Stärke des unmittelbaren, wirklichen Gefühls irgend vergleichbaren Wert hätte. Auch die noch zweifelhaftere Frage soll nicht erörtert werden, ob eine *allgemeine* Kunst- und Wissenschaftsbildung, wie sie hier vorausgesetzt wird, möglich wäre, und ob der „ideale Zustand", den man dabei vor Augen hat, nicht im Enderfolg darauf hinausliefe, daß er dem geistig Reichen zu dem, was er schon besitzt, nichts hinzufügt, dem geistig Armen aber alles nimmt, was er überhaupt hat. Der entscheidende Punkt liegt nicht in diesen Folgen, die, wenn auch noch so bedauernswert, hingenommen werden müßten, wenn die Voraussetzung richtig wäre. Der Grundirrtum besteht in der

Meinung, daß die Religion eine primitive durch die Wissenschaft zu verdrängende Anschauungsform sei, — eine Meinung, die nur für die nichtreligiösen Bestandteile des Mythus, für die Religion selbst aber durchaus nicht zutrifft. Daß vielmehr die aus ihren mythischen Umhüllungen zwar langsamer als die Wissenschaft, aber im allgemeinen doch in übereinstimmender Weise sich lösenden religiösen Ideen ein geistiges Gebiet von selbständigem und bleibendem Werte sind, das zeigt gerade die ethische Selbstbesinnung. Denn die Ethik, will sie den letzten und dauernden Quellen des Sittlichen nachgehen, muß als die unvergängliche, allen individuellen und sozialen Strebungen wieder die Richtung gebende Triebkraft derselben den Trieb nach einem Ideal anerkennen, auf welches die durch das sittliche Handeln geschaffene Wirklichkeit hinweist. Indem dieses Ideal ein Gegenstand unaufhörlichen Strebens, aber niemals ein vollendeter Besitz ist, wird es zu einem transzendenten und doch in den sittlichen Trieben selbst überall dem menschlichen Geiste immanenten, in der Entwicklung des sittlichen Geistes seiner Erfüllung in unbegrenztem Fortschritte sich annähernden.

Jenes transzendente Ideal stellt nun die Religion jeweils in der einer gegebenen Stufe der Sittlichkeit und der geistigen Bildung entsprechenden Form dar. Da die Religion der Gefühls- und Vorstellungswelt des Menschen angehört, so ist es unvermeidlich, daß auch sie von den Mängeln nicht frei ist, die der Wirklichkeit des sittlichen Lebens anhaften. Aber ihr Ideal ist doch jederzeit vollkommener als die Wirklichkeit, und so bleibt ihr die Idee, daß es ein Ideal und einen in ihm begründeten letzten Zweck alles menschlichen Denkens und Strebens geben müsse, als eine allen Entwicklungen gemeinsame und unverlierbare. Wenn nun gleichwohl unter allen geistigen Interessen das religiöse am meisten in Gefahr steht, unter der Zunahme der sonstigen Hilfsmittel der geistigen Bildung notzuleiden, so liegt der Hauptgrund einer solchen Entfremdung zwischen der Religion und den beiden andern Gebieten des geistigen Interesses jedenfalls in einer weitverbreiteten Auffassung der Religion selbst, die, so begreiflich sie im Hinblick auf die geschichtliche Entwicklung des religiösen Lebens sein mag, doch dem Anspruch des heutigen Menschen auf die Freiheit seiner persönlichen Überzeugung widerstreitet. Alle Religionen, und so vornehmlich auch die christliche, sind in der Form gemeinsamer Kulte entstanden. Die religiöse Gemeinschaft stellte die Normen fest, die den Glauben ihrer einzelnen Mitglieder bestimmten. Der Mensch der Gegenwart aber strebt — das ist für ihn der Ertrag der religiösen Kämpfe der Vergangenheit — dahin, die religiöse Überzeugung als die persönlichste Angelegenheit des Einzelnen zu betrachten. Wenn irgendwo, so ist uns auf religiösem Gebiet der äußere Zwang unerträglich. Zum Wissen kann man jemanden zwingen, indem man ihn durch Tatsachen oder bindende Beweise überführt. Zum Glauben nicht, weil es hier weder direkte Tatsachen der Beobachtung noch objektive Beweise gibt. Dennoch widerstrebt man unter dem fortwirkenden Einflusse jenes Ursprungs der Glaubensvorstellungen innerhalb der religiösen Gemeinschaft gerade auf religiösem Gebiet einer Ausgleichung, die uns anderwärts beinahe als selbstverständlich gilt. Wenn es Kunstwerke gibt, die jedem, welcher Bildungsstufe er auch angehöre, Genuß und Erhebung gewähren, so verlangt doch niemand, daß nun auch jeder einem solchen Werke gegenüber genau das nämliche denke und fühle. Wenn wir die Geschichte als ein Wissensgebiet vom höchsten Bildungswert für alle Lebensstufen anerkennen, so verlangen wir doch nicht, daß der Mann der Wissenschaft, der ihr ein eingehendes kritisches Studium widmet, und der Arbeiter, der sich an ihr über das Alltagsleben erheben will, die geschichtlichen Tatsachen überall unter denselben Gesichtspunkten betrachten. Was uns bei Kunst und Wissenschaft selbstverständlich ist, die Anpassung der Auffassung an die Bildungsstufe des Einzelnen, das gilt aber für Viele auf dem Boden der Religion immer noch als ausgeschlossen. Sie soll nicht bloß in den allgemeinen Ideen, von denen sie getragen ist, sondern auch in der besonderen Gestaltung, die sie diesen Ideen gegeben hat, für Alle die nämliche, ja sie soll für den heutigen Menschen die nämliche sein, die sie vor Jahrhunderten für unsere Voreltern gewesen. Und doch zeigen auch hier Wissenschaft und Kunst den Weg, der eine Erhaltung der bleibenden Werte der religiösen Anschauungen gestattet, ohne daß er nötigt, gleichzeitig das Denken und Fühlen mit Vorstellungen zu belasten, die für die Sache selbst gleichgültig sind. Denn die Wissenschaft lehrt das Dogma als einen unter bestimmten historischen Bedingungen entwickelten Lehrbegriff kennen, der vielfach nicht bloß in den religiösen, sondern auch in den mythologischen Vorstellungen der Zeit wurzelt, in der er entstanden ist. Die Kunst aber führt zu dem Gedanken, daß die religiöse Vorstellung ein von ästhetischen und von anderen religiös gleichgültigen Motiven abhängiges Symbol sei, das der religiösen Idee eine äußere, sinnliche Form gibt. So

ist es denn auch dieser für eine naivere Auffassung als Wirklichkeit geltende, für eine höhere in seiner symbolischen Natur erfaßte Charakter der religiösen Vorstellungen, der die Vereinigung der verschiedenen Bildungsstufen zu einer Religion erreichbar erscheinen läßt, ohne daß dabei von dem Einzelnen ein „sacrificium intellectus“ verlangt wird. Denn die Entwicklung der religiösen Ideen bringt es mit sich, daß ihre Symbole einer Vergangenheit angehören, deren Fühlen und Denken nicht mehr das unserer eigenen Zeit ist, während doch diese Zeitbedingungen selbst in dem individuellen Bewußtsein sich in unendlich mannigfaltiger Weise spiegeln können. Eben deshalb kann nun aber auch das Verhältnis des Einzelnen zu dem überlieferten Symbol ein individuell verschiedenes sein. Dem Einen, dem die religiösen Ideen nur in den mythologischen Bildern ihrer ursprünglichen Entstehung verständlich sind, mag das Symbol als unmittelbare, sinnliche Wirklichkeit, das Dogma als eine von allem Wandel der Geschichte unabhängige Wahrheit gelten. Der Andere darf nicht minder das Recht für sich in Anspruch nehmen, in dem Symbol die für ihn aus der mythologischen Form hervorgegangene poetische Einkleidung einer religiösen Idee, in dem Dogma den wissenschaftlichen Ausdruck zu sehen, den auf einer bestimmten Entwicklungsstufe christlicher Theologie jene religiös-mythologische Vorstellungsform annahm. Damit muß dann aber auch dem Einzelnen das Recht eingeräumt werden, solche Symbole, in denen er keine seinem eigenen religiösen Bedürfnis entsprechende Versinnlichung religiöser Ideen mehr sehen, und solche Dogmen, denen er nur die Bedeutung einer Festlegung mythologischer Vorstellungen ohne einen noch heute wirksamen religiösen Inhalt zugestehen kann, abzulehnen. Sicherlich ist eine „Vernunftreligion“, wie sie das Zeitalter der Aufklärung verlangte, nicht nur ein unerfüllbares, sondern ein falsches Ideal, weil eine solche Vernunftreligion immer wieder eine Religion mit allgemein gültigen, wenn auch noch so rationalisierten und durch diese Rationalisierung der geschichtlichen Wurzeln der wirklichen Religion entfremdeten Dogmen ist, und weil sie daher abermals die persönliche Überzeugung einem Zwang unterwirft. Das aber, wonach unsere Zeit auch auf religiösem Gebiet verlangt, ist die Freiheit der persönlichen Überzeugung.

Es gibt wohl keine Religion, die durch die geschichtlichen Wandlungen, die sie erlebt, und durch die Anpassungsfähigkeit an die Weltanschauungen der verschiedenen Zeitalter, die sie bekundet hat, so günstige Vorbedingungen wie die christliche bietet, sich der-

einst noch einmal zu einer Religion der freien persönlichen Überzeugung zu entwickeln. Heute freilich ist sie davon noch weit entfernt, auf protestantischer wie auf katholischer Seite. Hier wie dort sind aber die geltenden kirchlichen Anschauungen offenbar zugleich schwerwiegende Zeugnisse für weit verbreitete religiöse Bedürfnisse. Der Katholizismus ist, wie dies vor allem der Gegensatz zur Reformation ihm selbst erst zum klaren Bewußtsein gebracht hat, die Religion der Gebundenheit. Ihm ist die von der Kirche festgestellte Glaubensnorm maßgebend für jeden Einzelnen; und besonders der moderne Katholizismus hat dieser unbedingten Glaubensautorität der Kirche noch einen verschärften Ausdruck dadurch gegeben, daß er das Recht der Kirche, fortan neue Dogmen zu schaffen, nachdrücklich zur Geltung brachte. Die Macht des Katholizismus kann darum als ein Maßstab gelten für jenen Drang nach religiöser Gebundenheit, der noch in der heutigen Kulturwelt herrscht. Dieser Drang setzt sich aber wieder aus zwei nicht überall streng geschiedenen, jedoch im allgemeinen in verschiedenen Lebenskreisen verbreiteten Motiven zusammen. Das eine dieser Motive ist der Aberglaube, worunter wir in diesem Zusammenhang den Glauben an Wunder und Zauberwirkungen, besonders an solche, die in das eigene Schicksal des Gläubigen günstig oder ungünstig eingreifen können, verstehen wollen. Diesen aus uraltheidnischer Zeit überkommenen Aberglauben hat die Kirche vom frühen Mittelalter an bekämpft, um doch zugleich die Bestandteile desselben, die sich als unausrottbar erwiesen, in den Strom der christlichen Glaubensvorstellungen überzuführen. In dem Maße, als sie den alten Dämonen- und Aberglauben sich dienstbar machte, hat sie ihn dann zugleich als Machtmittel verwertet. Sie hat das im allgemeinen durchaus nicht getan in schlauer Berechnung der Ziele oder mit der Absicht zu täuschen, sondern sie ist in natürlicher Rückwirkung der geistigen Strömungen, deren Ausdruck sie war, selbst dem Aberglauben verfallen. Das zweite Motiv, das nebst diesem ersten namentlich in der heutigen Welt eine stillere, doch umso nachdrücklichere Macht ausübt, ist das Bedürfnis nach seelischer Ruhe allen den Fragen und Zweifeln gegenüber, die den Menschen täglich umdrängen, und die mit den Bedürfnissen und Sorgen, die das Leben mit sich bringt, mit Erwerb und Gewinn, mit Beruf und sozialer Stellung, gar nichts zu tun haben. Vor diesen drängenden und, an den Alltagsbedürfnissen gemessen, überflüssigen Fragen nach dem letzten Sinn und Zweck dieses Lebens oder, wenn er sie konkreter und materieller

faßt, nach einem zukünftigen Leben und nach den Hilfsmitteln sich darauf vorzubereiten, vor diesen Fragen wünscht der moderne Mensch Ruhe zu haben, sei es, weil er keine Zeit hat, über sie nachzudenken, sei es, weil er der Meinung ist, dieses Nachdenken werde ergebnislos sein. So entschließt er sich denn, mehr instinktiv als in bewußter Absicht, zwischen seinem Denken und Tun in Leben und Beruf, in Handel und Wandel, in Wissenschaft und Kunst und allen jenen für dieses Leben gänzlich fruchtlosen und ihn dennoch bedrängenden Fragen eine undurchdringliche Scheidewand aufzurichten. Im Leben ist er ein entschlossener, vernünftig denkender und handelnder, überall seiner eigenen Überzeugung folgender Mensch. Im Glauben gibt er sich seiner Kirche gefangen. Er hat keine eigene Überlegung, sondern folgt blindlings der Autorität und der Macht der Gewohnheit.

Mit diesem Prinzip der Gebundenheit hat nun auch die Reformation nicht gebrochen. Das Dogma blieb auch ihr eine Glaubensnorm für den Einzelnen; und insofern es vielfach noch heute in der evangelischen Kirche als eine solche angesehen wird, bleiben daher, wenn auch in etwas vermindertem Maße, hier die gleichen Motive wirksam. Namentlich von dem zweiten, dem Beruhigungsmotiv, wird man wohl sagen dürfen, daß es unter den Gebildeten beider Konfessionen beinahe zu einer Signatur des religiösen Charakters der Zeit geworden ist, und daß weit mehr in seiner Verbreitung, als in einer grundsätzlichen Irreligiosität die vielfach beklagte religiöse Indifferenz des Zeitgeistes ihre Wurzel hat. Gleichwohl hat der Protestantismus von seinen Anfängen an zu dem Autoritätsprinzip noch einen andern Gedanken hinzugebracht, der eigentlich mit jenem in Widerspruch steht. Das ist der Gedanke, daß die religiöse Überzeugung die persönlichste Angelegenheit des Menschen und als solche jedem äußeren Zwang unzugänglich sei. Die seitherige Geschichte des Protestantismus ist ein unausgesetzter Kampf dieses Freiheitsprinzips gegen das Autoritätsprinzip, das er zwar gegenüber dem Katholizismus beschränkt, aber nicht beseitigt hat. Gewiß war dieser innere Widerspruch der leitenden Ideen unvermeidlich für die Stufe der religiösen Entwicklung, auf welcher der Protestantismus seinen Kampf gegen den Katholizismus und das in diesem verkörperte Prinzip unbedingter Gebundenheit aufnahm. Aber ebenso zweifellos scheint es, daß jener Kampf einen endlichen Erfolg nur dann haben kann, wenn sich die Gegensätze voll und ganz zur Klarheit herausarbeiten. Vertritt der Katholizismus in der christlichen Welt mit unerschütterlicher Konsequenz die religiöse Gebundenheit, so ist der Protestantismus berufen, dem die freie persönliche Überzeugung gegenüberzustellen. Diese Freiheit der Glaubensüberzeugung schließt aber die in ihr selbst mit einbegriffene historische Gebundenheit nicht aus, da sich die religiösen Ideen, wie alles geistige Leben, entwickeln, und eben in dieser Entwicklung das Christentum die Religion bleibt, die nach ihrer ganzen Vergangenheit auf diese letzte Entwicklungsphase hindrängt. Der Protestantismus trägt bekanntlich von einer einzelnen historischen Begebenheit seinen Namen: von dem Protest, den dereinst die evangelischen Stände des deutschen Reichs gegen den Versuch einer Wiedereinführung der Ketzerverfolgung erhoben. Für uns hat der Name, nachdem diese erste Bedeutung hinfällig geworden ist, einen erweiterten Sinn gewonnen. Er hat die Bedeutung eines Protestes gegen jede Art von Bekenntniszwang angenommen. In dem Bekenntniszwang wirkt heute noch das katholische Prinzip der Gebundenheit auch in der evangelischen Kirche fort, eine Folge jenes Widerspruchs, in den sich von Anfang an die Reformation mit sich selber verwickelte, indem sie das religiöse Gewissen zu befreien strebte, und es doch gleichzeitig an eine überlieferte Glaubensnorm band*). Aber wo immer in der Geschichte Weltanschauungen miteinander kämpfen, da sind es nicht die Kompromisse und halben Zugeständnisse, denen die Zukunft gehört, sondern die klare Ausbildung der Gegensätze. Und die Gegensätze, die auf religiösem Gebiet unsere Zeit bewegen, sind die religiöse Gebundenheit auf der einen Seite, in unnachahmlicher und darum mit ihren eigenen Waffen unbesiegbarer Weise repräsentiert durch die katholische Kirche, und die freie religiöse Überzeugung auf der andern, die der Protestantismus zu wahren berufen ist. Wohl wird der Kampf zwischen diesen Gegnern in absehbarer Zeit nicht aufhören. Denn der Trieb nach Gebundenheit ist vielleicht noch ebenso mächtig, wenn nicht mächtiger in der heutigen Kultur, wie der Trieb nach Freiheit, und die Motive des Wunderglaubens und des Ruhebedürfnisses gegenüber den letzten Fragen des Daseins wirken heute wie ehedem. Umsomehr ist zu hoffen, daß, wenn erst der Protestantismus das Prinzip der freien religiösen Überzeugung rückhaltlos zu dem seinen gemacht hat, vielleicht dereinst wieder einmal die alten Gegensätze innerhalb der gleichen christlichen Kultur friedlich nebeneinander bestehen können.

*) Vgl. Bd. 1, S. 365.

Auch hier sind es aber zum Teil die innerhalb beider Konfessionen noch heute fortwirkenden Überlebnisse des Aufklärungszeitalters, die einer Klärung der Prinzipien im Wege stehen. Neben dem rationalistischen Deismus, der nur eine Gebundenheit in anderer Form war, hat nämlich jenes Zeitalter noch eine andere Denkweise entwickelt, die noch heute in weiten Kreisen der Gebildeten, bald ausgesprochen, bald im stillen, neben dem oben erwähnten Beruhigungsmotiv ihre Wirkungen äußert. Die Religion — auf diese Formel läßt sich wohl der hier leitende Gedanke zurückführen — die Religion ist für das Volk und namentlich für die Armen und Notleidenden unentbehrlich. Die Gebildeten sind ihr aber entwachsen: zum Ersatz dient ihnen die Wissenschaft, deren Ergebnisse mit den religiösen Anschauungen nicht mehr vereinbar sind. Es ist, wie man sieht, im wesentlichen eine Erneuerung der ciceronianischen Lehre von der doppelten Religion, der philosophischen, die jeder Gebildete für sich habe, und der öffentlichen, deren Kulte er als guter Staatsbürger mitmache, — nur daß sich unter dem Einfluß der modernen naturwissenschaftlichen Weltanschauung in diesem Fall jene philosophische Religion selbst mehr oder weniger verflüchtigt hat. Aber mag die Unterscheidung zwischen einer populären und einer philosophischen Religion in dem Sinne auch für uns zutreffen, daß die religiösen Symbole nicht für jede Bildungsstufe die gleiche Bedeutung besitzen, so ist doch das Verhältnis zwischen den verschiedenen Stufen religiösen Denkens hier ein wesentlich anderes geworden. Den alten Götterkulten stand der philosophisch gebildete Römer innerlich fremd gegenüber. Die überlieferten heimischen wie die von außen zugeführten Religionsvorstellungen hatten sich ausgelebt. Sie waren bei der Menge zu einem Aber- und Zauberglauben geworden, dem der Stoizismus und späterhin der Neuplatonismus vergeblich einen tieferen religiösen Sinn zu geben suchten. Vor allem an ethischem Gehalt vermochte diese Religion nichts mehr zu bieten. Wie anders steht hier das Christentum unserem heutigen sittlichen Bewußtsein gegenüber! Mag man sich zu dem Dogma stellen wie man wolle, das sittliche Ideal, wie es uns in den Aussprüchen und, soweit wir es aus dem rein menschlichen, von seinen mythologischen Trübungen befreiten Bild dieser Persönlichkeit zu erkennen vermögen, in dem Leben Jesu entgegentritt, ist in allem wesentlichen, wenn wir von der besonderen Färbung der Zeit absehen, noch immer das unsere; und dieses Ideal ist schließlich beim Lichte besehen seinem Ursprunge nach nicht einmal ein spezifisch christliches,

sondern in dem Sinne ein allgemein menschliches, daß die christliche Lebensanschauung, wie sie von ihren ersten Anfängen an sich entwickelt hat, den letzten Ertrag sittlicher und religiöser Gedanken enthält, den die griechisch-römische Bildung und die von heterogenen Beimengungen freieste Religionsanschauung der orientalischen Welt in ihrer Vereinigung hervorgebracht hatten. Ob das Christentum für alle Zeit die letzte Religion ist, das mag hier dahingestellt bleiben. Denn wenn man das Wesen der Religion nicht in einer äußeren Offenbarung, die der Zeichen und Wunder bedarf, sondern in einer Selbstoffenbarung des menschlichen Geistes erblickt, dann gibt es eine absolute Religion überhaupt nicht. Genug, daß für uns und, soweit sich erkennen läßt, voraussichtlich noch für lange Zeit das Christentum die Form sein wird, die dem religiösen Bewußtsein seinen Ausdruck gibt, und in der sich in dieser Beziehung der Ertrag der geistigen Errungenschaften der Menschheit umso vollkommener zusammenfaßt, je mehr sich das Christentum fähig erwiesen hat, dem Wandel der Kultur und Gesittung, der wissenschaftlichen Erkenntnisse und der menschlichen Lebensbedürfnisse sich anzupassen. Denn für uns ist das Christentum noch immer das reifste Erzeugnis des religiösen Lebens der Vergangenheit, und der Versuch, statt seiner eine neue Religion zu gründen, erscheint vorläufig ebenso unmöglich, wie der andere, die Religion überhaupt zu beseitigen, oder irgend ein anderes Lebensinteresse an ihre Stelle zu setzen. Gewiß ist nicht zu bestreiten, daß der *einzelne* Mensch gelegentlich der religiösen Bedürfnisse entraten kann oder sich mindestens ihrer nicht bewußt zu werden braucht. Der eine kann in Arbeit und Genuß, der andere in Kunst oder Wissenschaft seine volle Befriedigung finden. Der Naturforscher kann der Ansicht sein, daß das Weltbild, das ihm seine Wissenschaft bietet, keiner transzendenten Ergänzung bedürfe; der Philosoph, daß die Wirklichkeit allein alle Werte enthalte, die für den Menschen erstrebenswert sind. Doch die Bedürfnisse, die der Mensch als Gattung heute wie immer in sich trägt, können nicht an solchen individuellen Maßstäben gemessen werden; und wenn es das treibende Motiv aller Religion ist, daß der Mensch nach einem Ideal strebt, das über jede erreichte oder erreichbare Wirklichkeit hinausgeht, so existiert der religionslose Mensch höchstens *vor* dem Anfang der Kultur, etwa in der primitiven Horde, nicht im Verlauf oder gar am Ende der religiösen Entwicklung. Denn jenes Hinausstreben über das Erreichte, in welchem das Ideal der Religion wurzelt, es ist zugleich die treibende Kraft aller Kultur.

Darum ist auch die selbstzufriedene Resignation des übersättigten Kulturmenschen, der von Idealen nichts wissen will, doch nur auf der Grundlage eben der Kulturgüter möglich, die neben dem Kampf um die sinnlichen Bedürfnisse des Daseins immer auch den Trieb nach dem Ideal schon voraussetzen. Der Kulturmensch kann sich also im Grunde nur deshalb bisweilen erlauben, religionslos zu sein, weil sein Leben überall von den Gütern erfüllt ist, die unter der unentbehrlichen Mitwirkung der religiösen Motive entstanden sind. Die Religion hat aufgehört, ihm inneres Gemütsbedürfnis zu sein, weil sie in ihren Wirkungen zu einem festen Bestand seines äußeren Lebens geworden ist. Darum hebt nun aber auch die tiefere Selbstbesinnung jenen Standpunkt der Resignation wieder auf, indem sie erkennt, daß der Mensch der Ideale benötigt war, um zu werden, was er ist, und daß er ihrer fortan bedarf, um weiter leben zu können. Ist die Religion das Streben nach dem absoluten Ideal, so schließt übrigens dieses zwar notwendig das sittliche Ideal mit ein, doch ist es nicht mit ihm identisch. Denn neben den sittlichen gibt es vor allem auch ästhetische und intellektuelle Ideale, deren Verbindung mit jenen eben auch die engen Beziehungen zwischen diesen verschiedenen Geistesgebieten erklärt, die schon in der Entwicklung der Religion, und dann fortan in den Symbolen und Lehrbegriffen hervortreten, welche die positive Gestaltung der religiösen Ideen umgeben.

Besitz, Beruf, bürgerliche Stellung und geistige Bildung lösen einander ab in der Bedeutung, die sie für das Verhältnis des Einzelnen zu der Gesellschaft gewinnen. Zuerst bestimmt der Besitz alles übrige: er ist ein ererbter, mit ihm zugleich der Beruf und die bürgerliche Stellung. Sie entscheiden in dem Maße über den Erwerb geistiger Bildung, daß diese ausschließlich ein Vorrecht der Begüterten und Einflußreichen bleibt. Allmählich hat sich dann dieses Verhältnis in dem Sinne verschoben, daß das Schwergewicht von dem Besitz auf den Beruf, und in beiden wieder von dem ererbten auf den erworbenen übergegangen ist, wobei jedoch infolge der Besitzvererbung, der Einflüsse der Familie und der Erziehung die früheren Verhältnisse immer noch in gewissem Grade fortwirken. Schon aber beginnt sich eine zweite Verschiebung vorzubereiten: der Übergang von der Wertschätzung nach dem Beruf zu der nach der geistigen Bildung. In der Sitte kündet er vernehmlich sich an in den Regeln, von denen sie den geselligen Verkehr abhängig macht.

Freilich spielen hier auch heute noch Besitz und bürgerliche Stellung eine nicht geringe Rolle. Wie mancher sonst vernünftige Mann rechnet es sich zur Ehre, mit Reichen und Vornehmen zu verkehren, auch wenn der Reiche ein Taugenichts und der Vornehme ein Dummkopf ist. Doch nicht nach solchen Schwächen, sondern nach den Handlungen, die wir alle billigen, darf die Richtung beurteilt werden, in der sich die Schätzung unserer Mitmenschen entwickelt. Und hier ist unverkennbar der Grad der geistigen Bildung der Maßstab geworden, der unsere Ansprüche an denjenigen bestimmt, mit dem wir auf dem Fuße der geselligen Gleichheit verkehren. Wenn der Gelehrte gelegentlich ohne Bedenken einen subalternen Beamten oder Handlungsgehilfen, schwerlich jemals einen Tagelöhner oder Fabrikarbeiter an seinen Tisch lädt, so liegt heute schon der entscheidende Grund kaum mehr darin, daß wir den Beruf des einen für wertvoller oder auch nur für geistig höher stehend halten als den des andern — dies dürfte in der Tat in vielen Fällen kaum zutreffen — sondern allein darin, daß dort die gewohnheitsmäßig mit dem Beruf verbundene geistige Bildung eine höhere ist als hier, und daß daher in jenem Fall eine Gemeinschaft der Interessen existiert, die wir in diesem vermissen.

Wenn gewisse Pläne einer sozialen Reform die gesellschaftliche Gleichheit der Einzelnen dadurch herbeiführen möchten, daß sie die zum Leben notwendige Arbeit auf die Stufe einer von Allen zu fordernden Fabrikarbeit herabdrücken, so sind daher solche Reformpläne selbst noch in jener Schätzung der Persönlichkeit nach Besitz und Beruf befangen, auf deren Überwindung die Entwicklung der sozialen Kultur ausgeht. Besser als in diesen utopistischen Träumen spiegelt sich das wahre Ziel der sittlichen Kultur in dem Verlangen aller einsichtigeren und strebsameren Arbeiter nach Erhöhung ihrer Bildungsstufe. In der Tat, nicht die völlige Gleichheit der geistigen Bildung, die weder möglich ist noch wünschenswert oder beglückend wäre, wohl aber die Gleichheit der vornehmsten geistigen Lebensinteressen ist die einzige Art menschlicher Gleichheit, deren Erreichung denkbar ist, und sie ist es zugleich, der Sitte und Kultur trotz hemmender Kräfte entgegenstreben.

Zweites Kapitel.

Die Gesellschaft.

1. Die Familie.

In unserer heutigen sittlichen Kultur hat die Familie nur noch in jener engeren Bedeutung der Einzelfamilie einen ethischen Wert, in der sie ein Elternpaar und seine Kinder umfaßt. Auf die sittliche Vertiefung, die hierdurch das Familienverhältnis gewonnen, wurde früher schon hingewiesen*). Gleichwohl erhebt sich hier eine Frage, welche durch die bis dahin zurückgelegte Entwicklung der Familie nahegelegt ist. Wird die Einzelfamilie wirklich das letzte Glied in der Reihe jener Bildungen bleiben, aus denen sie allmählich hervorging? Oder drängt nicht vielmehr diese ganze Entwicklung, drängt nicht insbesondere der wachsende persönliche Selbständigkeitstrieb, der auch die Frau erfaßt hat, noch zu einem weiteren Schritt? Dieser könnte dann aber möglicherweise zwei Erfolge herbeiführen: entweder die Auflösung der Familie, also die völlige Autonomie des Individuums, angewandt auch auf das Verhältnis von Mann und Frau in ihren geschlechtlichen Beziehungen; oder eine Neugestaltung der Einzelehe auf Grund der gleichen Selbständigkeit beider Ehegatten, an Stelle der bisher in Sitte und Recht geltenden Überordnung des Mannes.

Das erste dieser Zukunftsprogramme, das der „freien Liebe“, wird von den meisten Anhängern des Anarchismus und von manchen des kommunistischen Sozialismus vertreten. Es repräsentiert die äußerste Konsequenz eines Individualismus, der für den Willen des Einzelnen überhaupt keine bindende Schranke mehr anerkennt. Im Sinne des Anarchismus ist es daher folgerichtig gedacht. Nicht so in dem des Sozialismus, der die Notwendigkeit einer bestimmten Gesellschaftsordnung zugesteht. Hier ist es vielmehr nur ein Zeugnis der Unklarheit sowohl über die theoretischen Voraussetzungen eines jeden sozialistischen Systems, wie über die praktischen Folgen, die eine solche Anwendung des Prinzips der absoluten persönlichen Freiheit unvermeidlich mit sich führen würde. Der Sozialismus verlangt eine die Freiheit der Einzelnen gleichmäßig schützende und die Lebens-

*) Vgl. Bd. 1, S. 203 ff.

bedürfnisse Aller gleichmäßig befriedigende Organisation der Gesellschaft. Es ist aber klar, daß diese beiden Zwecke nur miteinander vereinbar sind, wenn diese Organisation nicht in der unterschiedslosen Verbindung aller Individuen zu einem einzigen, von einem verwaltenden Ausschuß oder einer Zentralregierung geleiteten Ganzen besteht, sondern sich, wie jedes organische Ganze, nach den wesentlichsten Lebenszwecken in eine Reihe relativ selbständiger Bildungen gliedert. Nun entspricht die Einzelfamilie augenscheinlich allen den Zwecken, die, wie die Geschlechtsgemeinschaft, die dauernde Hilfsbereitschaft, die erste Pflege des Kindes, ein enges Zusammenleben erfordern. Der Übergang aller dieser Funktionen auf eine unbegrenzte Anzahl unbekannter Personen würde daher einer völligen Desorganisation der Gesellschaft selbst gleichkommen, und er würde die Freiheit des Einzelnen in der Sphäre seiner nächsten Lebensinteressen aufheben. Daß zudem die praktische Durchführung des Programms der „freien Liebe“ eine sittliche Verwilderung ohnegleichen bedeuten würde, dafür liefern die Erscheinungen, die das ausnahmsweise Vorkommen solcher Sitten innerhalb primitiver Kulturzustände begleiten, einen zureichenden Beleg. So würde denn überhaupt der Eintritt eines solchen Zustandes kulturhistorisch betrachtet nichts anderes als ein Rückschlag in eine primitive Kultur sein*).

Anders verhält es sich mit dem zweiten Programm, das, selbst wieder in den mannigfachsten Schattierungen vertreten, besonders in dem Streben nach einem erweiterten Recht der Frauen sich äußert, und das entweder auf völlige Gleichstellung in der Ehe wie in allen andern Lebensverhältnissen, oder mindestens auf eine größere Selbständigkeit der Frau gerichtet ist. Schon die Verbreitung dieser Bestrebungen spricht dafür, daß es sich hier wirklich um soziale Bedürfnisse handelt, die, insofern sie unausbleiblich mit der Zeit auf Ehe und Familie Einfluß gewinnen werden, auch ethisch von hoher Bedeutung sind. Um diese Bedeutung zu würdigen, bedarf es aber vor allem einer näheren Betrachtung eben jener sozialen Funktionen, die der Familie in dem Ganzen der Gesellschaft zufallen. Hier ist nun zwar die Geschlechtsgemeinschaft der Ehegatten die nächste, doch sie ist, wie schon die vorübergehende Natur dieses Verhältnisses und dann noch mehr seine enge Zugehörigkeit zu jener Leistung beweist, welche die Familie als die Erzeugerin

*) Vgl. Bd. 1, S. 196 f.

und erste Erhalterin der zukünftigen Generation übernimmt, weder die einzige noch auch die wichtigste. Vielmehr lassen sich die Hauptfunktionen der Familie, ebenso wie die jedes der folgenden, über ihr sich aufbauenden Glieder der sozialen Organisation, nach den gleichen Gebieten scheiden, in die sich das Leben des Einzelnen in seinen Beziehungen zur sittlichen Gemeinschaft zerlegen läßt. Die Familie ist Besitz- und Erwerbsgemeinschaft, sie ist sodann in einer im allgemeinen etwas beschränkteren Bedeutung Berufsgemeinschaft, und sie ist endlich — darin besteht ihre größte, aber leider am häufigsten verabsäumte Aufgabe — Bildungs- und Erziehungsgemeinschaft.

Zunächst ist die Familie Besitz- und Erwerbsgemeinschaft. Den ererbten oder selbständig erworbenen Besitz bringen die Gatten zusammen, um ihn zu gemeinsamen Zwecken zu verwerten und dann entweder noch während des Lebens oder wenn sie selbst aus dem Leben scheiden an ihre Kinder abzugeben. Das Recht nimmt diese Gütergemeinschaft der Ehegatten, die sich bei der Bildung der Einzelfamilie aus mannigfach fluktuierenden Verhältnissen allmählich herausgebildet hat, in seinen Schutz, und stellt sie als das normale Verhältnis hin, während es zugleich den mannigfachen Ausnahmebedingungen Rechnung trägt, die eine partielle Gütertrennung rechtfertigen. Es macht endlich in weitgehendem Maße diese Gütertrennung von dem vertragsmäßig festgestellten Willen der Ehegatten abhängig. Dabei läßt sich jedoch in der Entwicklung der Rechtsordnung eine doppelte Tendenz nicht verkennen. Die erste ist dahin gerichtet, der Eheschließung vor allem in Bezug auf das Besitzrecht den Charakter eines Vertrags zu geben, welcher das Maß der durch die Ehe eintretenden Besitzgemeinschaft nach dem Willen der Einzelnen feststellt. Die andere geht dahin, der Frau ein Zustimmungsrecht bei der Verwendung des gemeinsamen Gutes zu sichern. Damit trägt das Gesetz einerseits der Stellung der Frau als selbständiger Persönlichkeit Rechnung; anderseits bringt es ebenso entschieden das Prinzip zur Geltung, daß in der Einzelfamilie ein Wille, und zwar der des Mannes, der herrschende sei. Dieses Prinzip der Überordnung des Mannes ist ebenso augenfällig aus der geschichtlichen Entwicklung der Einzelfamilie hervorgegangen, wie es psychologisch in den in der Regel bestehenden Unterschieden des männlichen und weiblichen Charakters und ethisch in der Notwendigkeit begründet ist, daß in

jeder Gemeinschaft, die einheitliche Zwecke verfolgt, ein Wille der entscheidende sein muß, wenn auch in jeder wohlgeordneten Gemeinschaft, in der Familie so gut wie im Staate, eine Mitwirkung der untergeordneten Willen in dem Sinne wünschenswert ist, daß jede wichtige Entscheidung auf Grund einer Übereinstimmung der Willen zu stande kommt. Natürlich erfährt aber dieses Prinzip eine wesentliche Einschränkung, wenn, infolge jener aus dem Vertragsverhältnis hervorgehenden Ausnahmebestimmungen, die Ehe keine wirkliche Besitzgemeinschaft mehr ist. Insofern dadurch die Gütertrennung notwendig auch auf die wesentlichen Funktionen, die in dem gemeinsamen Besitz ihr Substrat haben, auf die Familie als Berufs-, Bildungs- und Erziehungsgemeinschaft, zurückwirkt, liegt darin schon ausgesprochen, daß die Besitzgemeinschaft, wie rechtlich das normale, so sittlich das wünschenswerte Verhältnis ist. Hiermit stimmt denn auch überein, daß dasselbe gerade unter jener sittlich günstigsten Bedingung einer mäßigen, zwischen den Grenzen des Zuviel und Zuwenig die richtige Mitte haltenden Besitzlage als selbstverständlich zu gelten pflegt, während der übermäßige ebenso wie der unzulängliche Besitz zur Gütertrennung tendiert: der erstere, weil der Kapitalismus, wie er aus dem Individualismus entsprungen ist, so auch in die Ehe überhaupt und besonders in die mit ihr verbundene Regelung des Besitzes leicht das freie Vertragsverhältnis hinüberträgt; der letztere, weil die Not die Ehegatten zwingt, unabhängig voneinander dem Erwerb nachzugehen, wodurch dann von vornherein eine Lockerung der Familienbande entsteht, bei der unter Umständen die Ehe zur bloßen Geschlechtsgemeinschaft entarten kann, und nicht selten die Gütertrennung zu einer Schutzmaßregel des einen Ehegatten gegen den andern wird. Wo diese zwingenden Gründe, die selbst schon aus der sittlichen Zerrüttung des Familienlebens hervorgehen, nicht existieren, da ist aber unter allen Umständen die Trennung des Besitzes ein erster Schritt zu einer Trennung der Interessen, die leicht auch die übrigen Lebensgebiete ergreift und auf diese Weise den sittlichen Wert der Familie beeinträchtigt. Fällt, wie es bei vielen Berufsformen stattfindet, der Erwerb allein oder doch in erster Linie dem Manne zu, so bleibt zudem gerade in der Sorge für die Erhaltung des Besitzes und in seiner Verwertung für die Lebensbedürfnisse der Familie der Frau ein wichtiges Gebiet der Tätigkeit, von dem das Gedeihen der gemeinsamen Wirtschaft und mit ihm alles, was mit Hilfe derselben die Familie leisten soll, abhängt. Diese Tätigkeit hat

aber die Gemeinschaft des Besitzes wieder zu ihrer natürlichen Voraussetzung.

Nur in beschränkterer Weise verfolgt die Familie in Bezug auf die zweite der allgemeinen Richtungen des Lebens, den Beruf, unmittelbar gemeinsame Zwecke. Wirkliche Berufsgemeinschaft kann sie allein unter verhältnismäßig einfachen Bedingungen und bei Berufsformen sein, die dem Mann und der Frau eine gleiche oder ähnliche Beteiligung an der Berufsarbeit ermöglichen. Fast nur noch in dem Leben des kleinen Landmanns und in einzelnen Kleingewerben oder bei dem kleinen Kaufmann sind diese Bedingungen nahezu erfüllt. Eine günstige sittliche Wirkung läßt sich einer derartigen Gemeinschaft der Arbeit im allgemeinen umsoweniger zuschreiben, je mehr dabei die den physischen Unterschieden angemessene Arbeitsteilung verschwindet und dadurch namentlich das Weib zu Leistungen genötigt wird, die sein Naturell in entsprechendem Sinne zu verändern streben. Ergänzung, nicht völlige Übereinstimmung der Arbeit ist der Boden, auf dem ein sittliches Familienverhältnis erblüht. Das in seinen Beschäftigungen zum Manne gewordene Weib hat für diesen auch die Gemütseigenschaften verloren, die es ihm wertvoll machen; seine Arbeit aber wird nicht mehr als eine qualitative Ergänzung zur Arbeit des Mannes geschätzt, sondern als eine quantitative Beihilfe, ebenso wie von dem in Dienst genommenen Arbeiter, gefordert.

Den vollen Gegensatz zu diesem Zustande, wo die Berufsteilung zwischen Mann und Frau eine gleichmäßige Teilnahme an Arbeit und Erwerb herbeiführt, bildet der andere Fall, wo Mann und Frau völlig verschiedene Berufe verfolgen. Bei niederen Berufsformen wird dieses Verhältnis unter dem Druck erschwerter Erwerbsbedingungen nicht selten zur Notwendigkeit. Es stellt namentlich überall da sich ein, wo der Beruf des Mannes nur seine eigene Kraft beschäftigt, zugleich aber für den Unterhalt der Familie nicht ausreicht. Daß unter solchen Umständen die Frau durch ihrer Hände Arbeit oder auch durch besondere ihren Kräften und Fähigkeiten entsprechende Berufsübung für die Existenz der Familie mit eintritt, wird man als ein in der Lebenslage begründetes und durch die Sicherung des äußeren Lebens für die sittlichen Zwecke förderliches, an sich aber immerhin unerwünschtes und, wie oben schon angedeutet, durch die Folgen, die sich daran knüpfen, nicht selten sittlich gefährliches Auskunftsmittel betrachten müssen. Übrigens hat das Streben nach größerer Selbständigkeit vielfach dazu geführt, daß selbst da, wo eine Erwerbsnotwendigkeit nicht besteht, die Frau nach einem Beruf verlangt, den sie ebenso frei und selbständig ausüben möchte wie der Mann, sei es nun, daß dies in der Familie, neben dem Beruf als Gattin und Mutter, geschieht, sei es, daß sich wenigstens die Unverheiratete einer gewissen Berufsfreiheit erfreuen will, die es ihr möglich macht, ihre Arbeitsfähigkeit für sich und Andere nutzbringend anzuwenden. Mag auch in manchen Fällen, namentlich wenn es sich um die Verwertung bloß manueller Fertigkeiten handelt, hinter diesen Forderungen nur der Wunsch stehen, durch einen Nebenerwerb die Annehmlichkeiten des Lebens zu erhöhen, so ist es doch zumeist der Trieb begabterer Frauen nach einem an äußerer Betätigung und mannigfachem Interesse reicheren Leben, der hier das treibende Motiv abgibt, und der, wie er ein notwendiges Produkt des geistigen Lebens der Zeit ist, so auch in diesem sein gutes Recht hat. Demnach hat die Frage, gerade im Hinblick auf die großen und mit der wachsenden geistigen Regsamkeit immer größer werdenden Aufgaben der Familie, für die verheiratete Frau offenbar eine wesentlich andere Bedeutung als für die unverheiratete. Dort bezieht sie sich auf die Möglichkeit einer Hinzunahme weiterer, freier Berufspflichten zu jenen näheren Pflichten, die dem Weibe durch Natur und Kultur in der Familie angewiesen sind. Hier geht sie auf die Schaffung einer für sie selbst und die Gemeinschaft nützlichen Berufsarbeit für solche Mitglieder der Gesellschaft, die bis dahin durch das Recht zumeist von ihr ausgeschlossen und durch die Sitte nicht selten zur Berufslosigkeit verurteilt waren.

Daß der wichtigste Beruf der verheirateten Frau in der Familie liegt, und daß dieser Beruf bei dem gewöhnlichen Mittelmaß der Begabungen oder selbst über dieses hinaus ein Menschenleben vollständig ausfüllen kann, daran wird nicht zu zweifeln sein. Denn auch hier wird der allgemeine Grundsatz der praktischen Moral seine Geltung bewahren, daß der größeren Leistungsfähigkeit die intensivere Leistung auf dem zunächst zugewiesenen Berufsgebiet entsprechen sollte, ehe an eine extensive Ergänzung durch andere, freiwillig übernommene Pflichten gedacht wird. Auch ist es augenfällig, daß der Erfolg eines solchen Nebenberufs, der die Frau aus dem Kreis ihrer häuslichen Pflichten hinausführt, in manchen Beziehungen kein anderer sein kann, als bei jener völlig übereinstimmenden Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau, wie sie unter

dem Gebot der Not und niemals ohne Schädigung des Familienlebens sich einstellt. Wie die beste Hilfe, welche die Frau dem Manne sein soll, leicht notleidet, wenn sie einfach eine Genossin aller seiner Arbeiten wird, so droht die Familie zu einer bloß äußeren Wirtschaftsgemeinschaft zu werden, wenn Mann und Frau jedes seinem besonderen Erwerb und seinen eigenen Interessen nachgehen. Nur kann im letzteren Falle auch das Interesse eines jeden an der Arbeit des andern verloren gehen, da der eigene Beruf vollauf Beschäftigung und Befriedigung bietet. Dies sind Nachteile, unter denen die wichtigsten Familienpflichten, die der Erziehung und der wechselseitigen sittlichen Förderung, notleiden. Daß Fälle vorkommen, für welche dies nicht gilt, wo insbesondere eine eminente Begabung der Frau nach der Seite künstlerischer Betätigung ihre selbständigere Berufsstellung rechtfertigt, und wo ein solches geistigen Interessen verschiedener Art zugewandtes, aber zugleich mit wechselseitigem Verständnis gepaartes Zusammenleben der Gatten ein auch in ethischer Beziehung über dem Mittelmaß stehendes Verhältnis herbeiführen kann, soll darum nicht geleugnet werden. Aber nach seltenen Ausnahmen lassen sich nicht die Regeln des sittlichen Lebens gestalten. Darum spricht sich ein gesundes und vor allem für die Sicherung der sittlichen Grundlagen des Familienlebens erfreuliches Streben darin aus, daß auch der Fabrik- und der Lohnarbeiter, dessen Erwerb nur eben zureicht, um davon mehr als das eigene Leben zu fristen, wenn überhaupt der Sinn für eine sittliche Lebensführung nicht in ihm erloschen ist, zuallererst darauf zu achten pflegt, daß seine Frau der Tätigkeit am eigenen Herde erhalten bleibe, und, wenn er noch um eine Stufe höher steht, daß auch seine Kinder nicht vorzeitig zur Lohnarbeit gezwungen werden. Das sind Bestrebungen, denen die Gesetzgebung bis jetzt nur langsam durch palliative Maßregeln gegen die Kinder- und Frauenarbeit in Fabriken zu steuern sucht, denen aber selbstverständlich nur durch eine günstigere Gestaltung der Erwerbs- und Wirtschaftsbedingungen gründlich abgeholfen werden kann.

Eine wesentlich andere Bedeutung hat natürlich das Streben der Frau nach größerer Selbständigkeit für die Unverheiratete, welcher der Beruf der Gattin und Mutter versagt ist. Ihr muß es unbenommen bleiben, in den Wettbewerb um Arbeit überall da einzutreten, wo nicht die Natur der Tätigkeit selbst die Teilnahme der Frau verbietet. Insbesondere bildet hier das Vorurteil, daß die intellektuelle Befähigung sie zu gewissen höheren

Berufsformen untauglich mache, keinen begründeten Einwand. Sollte sich auch nur in einzelnen Fällen dieses Vorurteil als nicht stichhaltig erweisen, so ist das Grund genug, die Entscheidung der Frage dem jedesmaligen Wettbewerb zu überlassen; es würde aber ungerecht sein, unter einer Regel, die für viele zutreffen mag, auch alle die notleiden zu lassen, denen man damit eine ihren Kräften angemessene, für sie und andere nützliche Beschäftigung versagte.

Es gibt nur zwei Ausnahmen, die hier als allgemeingültige angesehen werden können. Das Weib soll keinen Beruf üben, der ihre physische Kraft übersteigt; und es soll den Beschäftigungen fern bleiben, die seinem Charakter zuwiderlaufen. Arbeiten, die größere Muskelkraft, ungewöhnliche Ausdauer, Unterdrückung von Gefühlsregungen und große Willensenergie verlangen, sind nicht für die Frau geschaffen, deren physische Organisation die Weichheit und den Wechsel der Stimmungen zu einer unvermeidlichen Beigabe ihrer Natur macht, wenn sie nicht aufhören soll ein Weib zu sein. So wenig aber die bestehenden sozialen Einrichtungen denen, die das Mittelmaß normaler Begabung überschreiten, das Betreten eigentümlicher Wege verschließen sollen, ebensowenig kann es ihre Aufgabe sein, für außergewöhnliche Naturen Gesetze zu machen. Seltene Feigheit ist für den Mann kein Grund, aus dem er sich dem Kriegsdienst entziehen kann: denn sie ist eine Eigenschaft, die bei ihm nicht vorausgesetzt werden darf. Ebensowenig kann aber ungewöhnlicher Mut und exzessive physische Stärke für einzelne Frauen die Erlaubnis begründen, am Kriegshandwerk teilzunehmen: diese sind hier ebensogut nicht vorauszusetzende Eigenschaften. Die begeisterte Jungfrau, die in Momenten höchster Not für ihr Vaterland kämpft, ist, obgleich sie aus den Grenzen ihres Geschlechts heraustritt, eine erhabene Erscheinung, — ein Regiment weiblicher Soldaten würde ein abstoßendes Bild sein. Aus ähnlichen Gründen wird der Beruf des Politikers schwerlich jemals ein Frauenberuf sein. Denn er verlangt eine Energie des Charakters, die, unter Männern nicht allzu häufig, beim Weibe als eine ihrer Natur widerstreitende Männlichkeit erscheint.

Damit hängt nun zugleich die weitere Frage nach der bürgerlichen Stellung der Frau zusammen. Nicht selten ist es gerade das Verlangen nach politischer Gleichberechtigung, in welchem die Bestrebungen der sogenannten Frauenemanzipation gipfeln. Unter den vielen Versuchen der Nivellierung der Unterschiede persönlicher Lebensführung gibt es aber wohl keinen, der

mehr den Stempel des Widernatürlichen an der Stirn trüge wie dieser. Daß die Frau aktiv an den politischen Kämpfen teilnehme, die Staat und Gesellschaft bewegen, widerspricht ebenso ihrer Charakter- und Gemütsanlage, wie die Eigenschaft Waffen zu tragen und Kriegsdienste zu tun ihrer physischen Natur. Selbst für die hochgebildete Frau, die in intellektueller Beziehung das Mittelmaß männlicher Begabung weit überragt, bleibt es immer Bedürfnis, in den Fragen, die auf gemeinnütziges Wirken und öffentliche Tätigkeit gehen, an den stärkeren männlichen Charakter sich anzuschließen, um von ihm ihre Richtung zu empfangen und günstigenfalls ihn in der Übernahme und Ausführung seiner Pflichten zu unterstützen, indem sie die Gedanken und Gesinnungen, die er im Leben zu betätigen strebt, nachempfindet und so durch Mitgefühl ihm die Schwere der Pflicht erleichtert und die Freude des Berufs und der Erfolge erhöht. Nicht fremd soll also die Frau dem bürgerlichen Leben gegenüberstehen; aber sie soll es mit jener zurückhaltenden Teilnahme verfolgen, welche die Vermeidung der eigenen Beteiligung an öffentlichen Kämpfen und das Gebot einer harmonischen Mäßigung der Affekte ihr auferlegen. Nirgends, und am allerwenigsten hier, wo die Natur selbst den Einzelnen ihr Wirkungsgebiet angewiesen hat, kann es eine Forderung der Freiheit sein, daß Jeder Alles könne. Jeder soll das sein, wozu die Natur ihn gemacht hat. Wenn diese der Frau manche Lebensgebiete versagte, so hat sie ihr andere eröffnet, die vor dem Manne ihr Vorrecht sind. Dazu gehört als eines der schönsten der Beruf, die künftige Generation zu tüchtigen Menschen zu erziehen. Wenigen nur ist es vergönnt, an dem öffentlichen Leben unmittelbar einen maßgebenden Anteil zu nehmen. Unter den vielen mittelbaren Einflüssen, in denen sich auch die bürgerliche Stellung der meisten Männer erschöpft, gibt es aber keinen größeren als jenen Einfluß auf die lebendigen Träger der Zukunft, den die Familie und in ihr wieder zuvörderst die Frau zu üben berufen ist.

Bleibt die bürgerliche Stellung ein Lebensgebiet, an dem die Frau nur indirekt teilzunehmen hat, so ist dagegen das der geistigen Bildung ihr zwar in anderer Weise, aber im ganzen doch nicht weniger als dem Manne erschlossen. Vor allem in jenen einfachsten Lebensverhältnissen, wo die Arbeit des Mannes fast ganz in dem Kampf des Lebens aufgeht, und wo zugleich die religiösen Anregungen die hauptsächlichsten sind, die den Einzelnen mit dem geistigen Leben der Gesamtheit verbinden, da pflegt es unter günstigen Verhältnissen vorzugsweise die Frau zu sein, von welcher die geistige Seite des Lebens gepflegt und in der Erziehung an die kommende Generation als wertvollstes Erbe mitgeteilt wird. Darum bildet das selbst von einem Hauch religiöser Verehrung getragene Pietätsgefühl gegen die Mutter in den durch die Not am meisten gefährdeten Lebenslagen oft die sicherste Schutzwehr der Sittlichkeit.

Auf den höheren Bildungsstufen treten andere geistige Interessen hinzu, und insbesondere werden diese nun ein Gegenstand, dem auch der Mann, sei es in den Mußestunden seiner Berufsarbeit, sei es zu deren Unterstützung oder sogar in der Form des eigenen Berufs, nachgeht. Umsomehr kann aber jetzt eine der Verschiedenheit der Anlagen entsprechende Teilung der Interessen eintreten, die jedem Anregungen zuführt, die ihm sonst fremd bleiben würden. Entspricht der aktiven Charakteranlage und dem mannigfaltigeren praktischen Interessenkreis des Mannes mehr die Wissenschaft, oder, wo er sich, sei es empfangend, sei es selbsttätig, der Kunst zuwendet, ein mit wissenschaftlichem Studium verbundener Betrieb der letzteren, so wird für die Frau die Kunst zumeist deshalb das Hauptgebiet ihres geistigen Interesses, weil sie hier ganz empfangend sich verhalten und für ihr reicher entwickeltes Gemütsleben die mannigfaltigsten Anregungen gewinnen kann. Daher Frauen, wenn sie selbst geistig schöpferisch sind, in überwiegender Zahl der Kunst und nicht der Wissenschaft sich zuwenden, in der Kunst aber wieder mehr diejenigen Formen und Gattungen pflegen, in denen das unmittelbare Gefühl ausströmen kann, oder wo die Schilderung der Wirklichkeit ohne eine durch das Studium vermittelte Anempfindung möglich ist. So haben, um nur das Gebiet der Poesie zu berühren, Frauen im religiösen und lyrischen Gedicht und im psychologischen Zeitroman Vorzügliches geleistet, aber im Epos, Drama oder im historischen Roman haben sie nur Mittelmäßiges hervorgebracht. Von der Wissenschaft wird man angesichts jahrhundertelanger Erfahrung sagen dürfen, daß sie bloß ausnahmsweise das Lebensgebiet des weiblichen Geistes sei. Am ehesten ist hier die Frau noch solchen Beschäftigungen zugewandt, die sich mit dem künstlerischen Empfinden in irgend einer Weise berühren, wie der Naturbeobachtung oder der Geschichte, dabei aber doch einer mehr individuellen und biographischen als universellen Behandlung der letzteren. Am wenigsten homogen sind ihr in der Regel die reinen Verstandeswissenschaften, wie Logik, Mathematik und Jurisprudenz. Große

Mathematiker und Juristen sind bis dahin unter den Frauen nur höchst selten entstanden. Auch bei Shakespeares Porzia erregt weniger der juristische Scharfsinn ihres Urteils, als die herrliche und zugleich in echt weiblichem Geiste gedachte Rede von der Gnade unsere Bewunderung.

Besitz, Beruf, bürgerliche Stellung und gemeinsame geistige Interessen bilden ein Band, das die Angehörigen einer Familie zu einer festen Einheit zusammenschließt. Sie begründen eine Lebensgemeinschaft, mit der sich keine andere an Festigkeit messen kann, und die darum die wirksamste Schule der Selbstlosigkeit und der Aufopferung ist. Diese letztere Seite des Familienverbandes ist es, die sich ganz besonders in dem Verhältnis der Eltern zu den Kindern betätigt. Zwischen den Ehegatten steht das sonst so wertvolle Moment der wechselseitigen Hilfe doch der Ausbildung völlig selbstloser Triebe im Wege. Aber das zuerst hilflose, dann wenigstens lange Zeit noch in seinen Hauptlebensbedürfnissen und in seiner geistigen Ausbildung auf die Eltern angewiesene Kind, das für alles, was es empfängt, selber nichts zu bieten vermag als den Anblick seines Gedeihens, hat in der Bekämpfung von Roheit und egoistischer Genußsucht wahrscheinlich mehr geleistet als alle äußere Kultur. Wird doch sogar die sittlich völlig verwilderte Mutter durch ihr Kind auf Augenblicke zu Regungen einer selbstlosen Hingabe fortgerissen. Und hierin ist wieder die Frau darin vor dem Manne bevorzugt, daß bei ihr alle diese Motive stärker wirken, und daß dementsprechend die aus solchen Gefühlen erwachsenden Glücksgefühle größere und dauerndere sind. Kein dunklerer Schatten aber fällt auf den sittlichen Zustand, als wo jenes Verhältnis des reinen Gebens und Nehmens zwischen Eltern und Kind sich umkehrt, indem das letztere von frühe an als Erwerbsmittel mißbraucht, oder durch das eigene Beispiel in das kindliche Gemüt der Keim roher Selbstsucht gepflanzt wird. Im Vergleich mit diesen Elenden, mögen sie auch manchmal den Konflikt mit der Rechtsordnung vorsichtig zu vermeiden wissen, ist das nicht ganz seltene Beispiel jener schweren Gewohnheitsverbrecher immer noch rühmenswert, die ihr unheilvolles Gewerbe vor ihren Kindern verborgen halten.

Keine Staatsordnung wird es in absehbarer Zeit erreichen, daß Berufslosigkeit, Not und Genußsucht nicht den Einzelnen auf Abwege bringen, die unvermeidlich zu dem physischen und moralischen

Ruin der Familie führen. Darin liegt aber gerade eine der schwersten Seiten der Schuld, daß sie nicht auf den Fehlenden beschränkt bleibt, sondern auf Generationen hinaus das sittliche Leben durch fortwirkendes Beispiel und Mangel sittlicher Erziehung verkümmern läßt. Ganz ist natürlich solchen Übeln, solange überhaupt die individuellen Ursachen, die sie hervorbringen, wirksam sind, nicht abzuhelfen. Aber wie die Gesamtheit damit, daß sie den Verbrecher bestraft, noch nicht ihrer sittlichen Pflicht genügt hat, sondern jedem, der den Willen besitzt, auch die Möglichkeit bieten sollte, mit seiner Arbeit auf redliche Weise sein Dasein zu fristen: so müßte es in ungleich höherem Maße, als es in den heute üblichen Formen humaner Abhilfe geschieht, für eine Pflicht angesehen werden, welche die Gesellschaft gegen sich selbst und gegen die Zukunft erfüllt, daß sie jene still fortwuchernden Keime des Unsittlichen durch die Fürsorge für eine aushilfsweise eintretende öffentliche Erziehung zu zerstören sucht. In erster Linie hat freilich die Gesellschaft die Pflicht, soweit es in ihrer Macht steht, die wirtschaftliche Lage ihrer Mitglieder so zu heben, daß die Zahl der Familien, die nicht mindestens der ersten Erziehungspflicht zu genügen vermögen, sich fortschreitend vermindere. Wo aber diese Hilfe nicht ausreicht, da wird es nun zu einer umso dringenderen öffentlichen Pflicht, wenigstens die kommende Generation dadurch, daß sie dem verderblichen Einfluß der verwahrlosten Eltern entzogen und in allgemeinen Erziehungsanstalten untergebracht wird, so viel als möglich vor Schuld und Verkommenheit zu bewahren. Dürftige Anfänge hierzu existieren ja schon in unsern Waisenhäusern, sowie in der allgemeinen Schulpflicht, Einrichtungen, die immerhin auch insofern von Wert sind, als in ihnen das Recht auf Erziehung, das jedem Mitglied einer Kulturgemeinschaft zukommt, zur Anerkennung gelangt ist. Allerdings wird aber dieses Recht wiederum nicht ohne ein entsprechendes Maß gesteigerter Pflichtansprüche sich durchsetzen können. Diese Ansprüche treten, wie schon der Anfang jener Einrichtungen zeigt, den wir in der allgemeinen Schulpflicht besitzen, sowohl an die Gemeinschaft selbst wie an den Einzelnen heran, und sie haben den Zwang und mit diesem den Staat, als höchste, der Familie übergeordnete Erziehungsgemeinschaft, zu ihrer Voraussetzung.

2. Die Gesellschaftsklassen.

Der Ursprung der Gliederung der Gesellschaft aus der Verschiedenheit der Besitzverhältnisse und der allmähliche Übergang dieses Zustandes in einen solchen, in welchem die Berufsklassen die überwiegende Bedeutung gewannen, ist schon oben, bei der bürgerlichen Stellung der Einzelnen, erörtert worden (S. 233). Mit diesen Unterschieden von Besitz und Beruf gehen aber solche der geistigen Interessen Hand in Hand, und aus der Gesamtheit dieser Bedingungen entspringen so diejenigen Gliederungen, die wir als Gesellschaftsklassen bezeichnen. Erst in der neueren Gesellschaft sind jene drei Faktoren zu solcher Vorherrschaft gelangt, daß die in der älteren Gesellschaftsordnung eine vorherrschende Rolle spielende Scheidung nach der Geburt dagegen völlig zurücktritt und wohl in absehbarer Zeit gänzlich verschwinden wird. Nachdem zuerst der bürgerliche mit dem adeligen Grundbesitz in einen Wettkampf eingetreten war, der die einstigen Besitzunterschiede vielfach zu Ungunsten der früheren Inhaber beseitigte, nachdem sodann die Rechtsordnung die Privilegien der Geburtsaristokratie im wesentlichen aufgehoben, und der ausgleichende Einfluß, den Naturanlage und geistige Bildung durch ihre zunehmende Wertschätzung ausübten, auch die letzte Schutzwehr ererbter Vorrechte, den Vorzug zu bestimmten Berufsstellungen, fast völlig zerstört hat, sind die Einflüsse der Geburt mehr und mehr auf jene Wirkungen eingeschränkt, die der Beruf der Eltern und die Erziehung ausüben, und die sie bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich immer ausüben werden. Zugleich bringen es aber diese Verhältnisse mit sich, daß jene Merkmale, nach denen dereinst die Gesellschaft in bestimmte Klassen sich gliederte, fließender geworden sind. Nicht nur kann der Einzelne leichter aus der einen in die andere Klasse übergehen, auch die sozialen Unterschiede selbst sind vielfach schwankender geworden. Als eine ziemlich durchgreifende Sonderung ist auf diese Weise nur noch die in eine höhere und eine niedere Gesellschaftsklasse übrig geblieben. Beide unterscheiden sich im allgemeinen wieder nach Besitz, Beruf und geistiger Bildung. Die Wirkungen, die diese Faktoren auf die soziale Stellung ausüben, und die Veränderungen, die sich allmählich in der Schätzung des relativen Wertes derselben vollziehen, sind aber sowohl an sich

wie im Hinblick auf die Aussichten, die sie für die zukünftige Entwicklung der Gesellschaftsordnung eröffnen, von großer ethischer Bedeutung.

Einen tief greifenden Einfluß übt hier zunächst in der gegenwärtigen Gesellschaft der Faktor des Besitzes aus. Die höhere Klasse ist die der Besitzenden oder, wie es wohl zutreffender auszudrücken ist: sie umfaßt diejenigen, die über einen größeren und durch seine Größe stetigeren, ihre Träger in höherem Grad gegen den Wandel des Geschicks sichernden Besitz verfügen. Die niedere ist die des fluktuierenden Besitzes: ihre Mitglieder sind dadurch weit mehr sowohl von äußeren Bedingungen wie von den Veränderungen eigener Leistungsfähigkeit abhängig. Hieraus ergibt sich dann zugleich die Möglichkeit, daß sie sich auf der einen Seite der Klasse der Besitzenden mehr oder minder nähern oder sogar in sie übergehen können, und daß sie auf der andern leichter zum Zustand der völlig Besitzlosen herabsinken.

Diesen Gegensätzen und Unterschieden des Besitzes gehen die des Berufs und der bürgerlichen Stellung schon um deswillen parallel, weil es in der Mehrzahl der Fälle der Besitz ist, der die Art der Vorbildung zum Beruf, dadurch den Beruf selbst, und mit diesem die bürgerliche Stellung bestimmt. Demnach ist die erste oder besitzende Klasse im allgemeinen zugleich die der sogenannten höheren Berufe, deren in der heutigen Gesellschaft wieder drei Gruppen zu unterscheiden sind. Die erste umfaßt diejenigen Berufe, welche sich in größeren Wirtschaftsunternehmungen betätigen, wobei diese ihre natürliche Grundlage in einem großen, eine höhere wirtschaftliche Macht repräsentierenden Besitz finden, während zur Ausübung derselben außerdem ein höherer Grad technisch-geistiger Ausbildung erforderlich ist. Dahin gehören die Industriellen, die Großkaufleute, die auf eigenes Risiko arbeitenden Architekten, Ingenieure u. s. w., kurz die Klasse der in der heutigen Gesellschaft in vieler Beziehung dominierenden Unternehmer. Die zweite Gruppe umfaßt solche Berufe, die unter Mithilfe eines größeren Besitzes entstanden sind, aber vornehmlich in der geistig-technischen Ausbildung selbst die Hilfsmittel finden, die ihnen einen dem der Unternehmer in der Regel bei weitem nicht gleichkommenden Erwerb, aber doch eine annähernd ähnliche individuelle Selbständigkeit sichern. Hierher gehören die Regierenden in Staat und Gemeinde, die Verwaltungsbeamten, die Richter, die Lehrer und Geistlichen, eine Gruppe, der in weiterem Umkreis auch die An-

gestellten in den Geschäften großer Unternehmer oder in Erwerbs- und Wirtschaftsgesellschaften sich anschließen. Die dritte Gruppe endlich ist die der rein geistigen, freien Berufe in Kunst und Wissenschaft, soweit deren Vertreter nicht nebenbei auch der zweiten Gruppe, etwa als Beamte und Lehrer, Architekten, Ingenieure u. s. w., angehören. Dazu kommt endlich als vierte und letzte die der berufslosen Reichen, die von ihrem ererbten oder früher erworbenen Besitze ein gesichertes, aber im allgemeinen rein genießendes Leben führen.

Stimmen diese mannigfachen Abstufungen innerhalb der höheren Gesellschaftsklasse, abgesehen von der letzten, der berufslosen, darin überein, daß sie nach ihrer Berufsform die geistig-technischen Berufe genannt werden können, so lassen sich nun ihnen gegenüber die Berufsformen der niederen Klasse als die rein technischen bezeichnen, natürlich unter demselben Vorbehalt, der bei den höheren in der dort gebrauchten Doppelbezeichnung schon angedeutet ist. Wie nämlich das Verhältnis des geistigen Anteils zu dem technischen der Berufsarbeit in der mannigfachsten Weise variieren kann, so bildet überhaupt das Technische zu dem Geistigen keinen Gegensatz, da es selbst immer eine nach außen gerichtete geistige Tätigkeit irgendwelchen Grades ist, die aber zugleich eine bestimmte Übung körperlicher Fähigkeiten voraussetzt. In dem „rein Technischen“ kann daher nur ausgedrückt sein, daß in diesem Fall das Schwergewicht der Tätigkeit auf die körperliche Leistung fällt, wobei aber natürlich keine scharfe Grenze gegenüber den geistig-technischen Berufen zu ziehen ist. Diesem Verhältnis entspricht auch die in den Eigenschaften dieser verschiedenen Arbeitsformen wie in den Erscheinungen des Arbeitsverkehrs klar sich ausprägende Scheidung der rein technischen Berufsarten in die qualifizierten und in die unqualifizierten. Der qualifizierte Beruf setzt ein Maß spezieller technischer Ausbildung in einer fest bestimmten Richtung voraus, so daß dadurch ein plötzlicher Berufswechsel entweder ausgeschlossen oder doch nur innerhalb enger Grenzen verwandter Berufe möglich ist. Der unqualifizierte Beruf dagegen erfordert nur dasjenige Maß technischer Fähigkeit, das jeder entweder von Hause aus schon besitzt oder doch mittels einer kurzen Übung leicht sich aneignen kann. Nebenbei verlangt er allerdings nicht selten auch ein Maß körperlicher Kraft, über das nicht jeder verfügt. Aber da diese ebenfalls zu den natürlichen Fähigkeiten des Menschen gehört, so kann sie zwar eine gewisse Auswahl unter diesen Berufszweigen veranlassen, ohne eine solche jedoch jemals von den Bedingungen einer längeren technischen Einübung und Vorbildung abhängig zu machen. Praktisch bildet hier überall die Möglichkeit des beliebigen Berufswechsels ein leicht erkennbares Merkmal beider Berufsgruppen. Nicht minder hebt sich der qualifizierte Beruf der Handwerker, Buchdrucker, der technisch ausgebildeteren Fabrikarbeiter u. a. von dem unqualifizierten der Lastträger, Straßenreiniger, der Hilfsarbeiter im Baugewerbe u. dergl. durch die günstigeren Erwerbs- und Besitzverhältnisse ab. Regelt sich in unseren heutigen Wirtschaftszuständen bei dieser Klasse der technischen Berufe der Erwerb teils nach den allgemeinen Bedingungen von Angebot und Nachfrage, teils nach den Chancen, welche die korporative Vereinigung zu Gewerkschaften und die durch freie Vereinbarung veranstalteten Ausstände der Arbeiter, die Kartelle und das größere verfügbare Kapital der Unternehmer bieten, in einer im ganzen für die qualifizierte Berufsarbeit fortschreitend günstigeren Weise, so nimmt die unqualifizierte natürlich in viel geringerem Maße an diesen Fortschritten teil. Aus dem Lebensstand der unqualifizierten Berufe erneuert sich daher vor allem die Masse der völlig Besitzlosen und die der beruflosen Armen, aus der dann hauptsächlich jene Schar der Vagabunden und der berufsmäßigen Bettler hervorgeht, die wieder ein Hauptkontingent zum Stand der Gelegenheits- wie der Gewohnheitsverbrecher abgeben. Sie und ihr Seitenstück innerhalb der höheren Gesellschaftsklasse, die arbeitsfähigen, aber berufslosen Reichen, bilden die dunkelsten Punkte in dem Bild unserer gesellschaftlichen Zustände.

Mit dieser Sonderung der Gesellschaftsklassen nach Besitz und Beruf hängen endlich die Unterschiede der geistigen Bildung in doppelter Weise zusammen: einmal dadurch, daß die höheren Berufsformen überall auch ein höheres Maß der Bildung verlangen, und diese durch die Übung der geistigen Leistungsfähigkeit, die nicht bloß die rein geistigen, sondern auch die geistig-technischen Berufe mit sich führen, ihrerseits wieder fördern helfen; dann aber auch — und dies ist im allgemeinen die wichtigere Seite — dadurch, daß sie Hilfsmittel zur Befriedigung solcher geistiger Bedürfnisse schaffen, die, über den Umfang dessen hinausreichend, was Erwerb und Beruf erheischen, von allgemein menschlichem Interesse sind. Hier erwecken dann in der natürlichen Wechselwirkung, in der diese Faktoren miteinander stehen, die Hilfsmittel zur Befriedigung der Bedürfnisse vielfach erst die Bedürfnisse selbst, namentlich wo die Er-

ziehung zu geregelter Arbeit, die der Beruf mit sich führt, auch das Leben außerhalb des Berufs mehr und mehr in eine der freien geistigen Ausbildung gewidmete Aufgabe umwandelt. Eben wegen dieser außerhalb der eigentlichen Berufsarbeit liegenden freien Betätigung, in welcher der wertvollste Teil der erworbenen Bildung besteht, ist nun aber auch die Abgrenzung der Gesellschaftsklassen nach dem Maß ihrer geistigen Bildung die allerunsicherste. Insbesondere fallen, da das Vorhandensein der Hilfsmittel deren wirkliche Verwertung noch keineswegs mit sich führt, Besitz und geistige Bildung nicht im entferntesten zusammen. Die Reichsten sind bekanntlich nicht immer gebildet, und die Gebildetsten sind in der Regel nicht reich. Aber auch mit der Bedeutung des Berufs und sogar mit der geistigen Energie, die er voraussetzt, hält die geistige Bildung durchaus nicht gleichen Schritt. Es gibt, abgesehen von den durch ungewöhnliche Tüchtigkeit hervorragenden Unternehmern auf geistig-technischen Gebieten, die gelegentlich an allgemeiner geistiger Bildung auf dem Niveau eines ihrer Fabrikarbeiter stehen geblieben sind, vorzügliche Regenten, ausgezeichnete Generäle und Staatsmänner, und sogar Vertreter spezieller Gebiete der Wissenschaft und der Kunst, die man alles in allem genommen kaum zu den Trägern einer höheren geistigen Bildung rechnen kann. Auf der andern Seite ist es doch ein nicht allzu seltenes Vorkommnis, daß etwa der Handwerker oder der subalterne Beamte aus freiem Interesse eine allgemeine Bildung sich aneignet, um die ihn mancher Spezialgelehrte beneiden könnte. Keine Scheidung ist daher unzuverlässiger und teilweise ungerechter als die in die Klassen der Gebildeten und der Ungebildeten, namentlich wenn man diese Scheidung, wie es zumeist geschieht, mit der in die höheren und die niederen Berufe oder gar mit der in die Klasse der Besitzenden und der relativ Besitzlosen zusammenfallen läßt, wobei dann zugleich die Schätzung der Bildung mit gewissen direkt oder indirekt vom Besitz abhängigen äußeren Merkmalen, wie von der Art zu wohnen, sich zu kleiden oder sich in Gesellschaft zu benehmen, zusammenhängt.

In die bunte Mannigfaltigkeit der so nach Besitz, Beruf und geistiger Bildung sich sondernden Gesellschaftsschichten spielen endlich noch als mehr nebensächliche Momente manche Nachwirkungen früherer Ständescheidungen hinein: so namentlich in der Monarchie der Adel, dessen Funktion einem gewissen repräsentativen Bedürfnis der höfischen Gesellschaft entgegenkommt, oder in einzelnen Landesteilen der Bauernstand. Aber die allmähliche Einschmelzung dieser Reste früherer Gesellschaftsklassen in die neue Gesellschaftsordnung ist innerlich an ihrer Einfügung in das moderne Wirtschaftsleben, äußerlich an dem Verlust spezifischer Lebensgewohnheiten deutlich genug zu erkennen. Der adlige Großgrundbesitzer wird so gut wie der große Bauer zum Unternehmer, und der kleine Landmann scheidet sich in der Benützung der Hilfsmittel des Verkehrs und der Arbeitsteilung nicht mehr von dem städtischen Gewerbetreibenden. In gleichem Maße beginnen die Kleidung, die Art des Benehmens uniform zu werden oder doch höchstens noch in den für die heutigen Gesellschaftsschichten gültigen Grenzen zu wechseln. Unverkennbar ist jedoch die Tendenz der gesellschaftlichen Entwicklung dahin gerichtet, auch diese Unterschiede mehr und mehr zu nivellieren. Das Streben nach Gleichheit, das in der französischen Revolution das Bürgertum emporhob und im Gefolge derselben die alten bevorrechteten Stände mehr und mehr mit demselben zu einer Gesellschaftsklasse verschmolz, hat in Laufe des 19. Jahrhunderts auch den „vierten Stand“ ergriffen, der, ein im ganzen wenig scharf begrenzter Begriff, im wesentlichen eben jene Schichten der Gesellschaft umfaßt, die durch ihren fluktuierenden Besitz den Wechselfällen des Glücks am meisten ausgesetzt und der Vorteile, die der Besitz gewährt, zu einem großen Teile beraubt sind. Dieser Kampf um eine günstigere Lebenslage hat aber seine besondere Schärfe dadurch empfangen, daß jene Vorteile nicht bloß in den natürlichen, durch den größeren Besitz zur Verfügung gestellten Hilfsmitteln, sondern daß er vielfach auch in Vorrechten besteht, die durch Sitte und Gesetzgebung der höheren Klasse gewährt sind. Wenn darum dieser Kampf des „vierten Standes“ um gleiches Recht nur als eine Fortsetzung und Vollendung des Kampfes erscheint, den dereinst das Bürgertum gegen die privilegierten Stände siegreich durchführte, so kommt doch noch ein wesentlich neues Moment hinzu. Der dritte Stand hatte sich mit der Beseitigung der Vorrechte begnügt. „Gebt uns gleiches Recht“ — das war der ihn beherrschende Gedanke gewesen — „und wir werden euch bald auch in allem andern, in Besitz, sozialer Stellung und Bildung, gleich, wenn nicht überlegen sein.“ Der Erfolg hat diese Rechnung in vollem Maße bestätigt. Der dritte Stand ist in der neueren Gesellschaft der herrschende geworden. Er stellt nicht nur die weit überwiegende Zahl der freien Unternehmer, der Beamten und der

Gelehrten, sondern er hat auch seine Lebens- und Wirtschaftsformen den alten Ständen aufgenötigt und sie dadurch allmählich in sich aufgesogen. Er hat das aber vollbracht, indem er an die Stelle der alten Privilegien der Geburt oder eines besonders geheiligten Berufes, denen Adel und Klerus ihre Herrschaft verdankt hatten, das Privilegium des Besitzes setzte. Die größere Machtbetätigung, die der Besitz mit sich führt, ließ den natürlichen Vorteilen, die er gewährt, auch entsprechende Vorrechte nachfolgen, die dem mittleren Bürgertum in der Gesetzgebung und Verwaltung des Staates die herrschende Rolle sicherten. Da aber die Machtmittel des Besitzes nicht, wie die der Geburt oder der Heiligkeit des Berufs, von einer durch wandelbare Gefühle bestimmbaren Schätzung abhängen, sondern da sie reale, an den Besitz als solchen gebundene Werte sind, so war es begreiflich, ja naturnotwendig, daß der vierte Stand, als er von dem Streben nach sozialer Gleichheit erfaßt wurde, nun nicht bloß die Beseitigung der Vorrechte der herrschenden Gesellschaftsklasse, sondern daß er auch die Beseitigung der Vorteile verlangte, die der größere Besitz gewährt.

Daß die so entstandene soziale Bewegung eine naturnotwendige Reaktion auf die vorangegangene Entwicklung, und daß sie in vieler Beziehung eine berechtigte ist, wird kein Unbefangener leugnen können, wenn er sich nur die oben in flüchtigen Umrissen angedeuteten Beziehungen vergegenwärtigt, in denen in der heutigen Gesellschaft Besitz, Beruf, soziale Stellung und geistige Bildung zueinander stehen. Erscheint doch hier überall der Besitz als der Träger aller übrigen Faktoren, und zwar keineswegs immer der erworbene, sondern vielfach der ererbte, und gelegentlich der durch einen wunderbaren Erbgang dem Zufall eines Lotteriegewinns mehr als einer vernünftigen Ordnung gleichende Besitz. Eine solche Vorherrschaft der Besitzverhältnisse über alle andern ist aber offenbar ein ungesunder und sittlich bedenklicher Zustand. Wenn dem entgegengehalten wird, die wirtschaftliche Entwicklung der verflossenen Jahrhunderte habe mit Notwendigkeit zu diesem Ergebnisse geführt, und wenn demzufolge die Einen dasselbe als ein durch den Kulturfortschritt gefordertes betrachten, dessen Übel man um der an sie gebundenen großen Kulturgüter willen als unvermeidliche hinnehmen müsse, und dagegen die Andern von dem weiteren Fortgang der wirtschaftlichen Bewegung eine Beseitigung dieses Zustandes erwarten, die aus rein ökonomischen Gründen ebenso notwendig wie seine Entstehung sei, so pflegt

hier von beiden Seiten der Zusammenhang dieser gesellschaftlichen Erscheinungen mit den allgemeinen geistigen Strömungen übersehen zu werden. Oder man betrachtet wohl auch die letzteren als bloße Wirkungen der wirtschaftlichen Zustände, während sie mindestens in gleichem, wenn nicht in höherem Grade deren Ursachen sind. Dies lehrt in der Tat schon die äußere Geschichte der sozialen Bewegungen auf der einen, und der großen geistigen Bewegungen der Zeit auf der andern Seite. Sie zeigt auch hier jenes Ineinandergreifen von Ursachen und Wirkungen, nach welchem die Keime gewisser Neuordnungen stets in zahlreichen allgemeinen Kulturbedingungen enthalten sind, die entscheidenden Schritte aber immer erst unter dem beherrschenden Einfluß gewisser geistiger Richtungen geschehen, deren Träger zunächst selbst von den letzten Wirkungen nichts ahnen, die eben unter dem Einfluß der äußeren Bedingungen mit Notwendigkeit aus ihren Anschauungen entspringen. So ist denn auch der Kapitalismus — wenn wir unter diesem Namen alle die Momente zusammenfassen, in denen die Vorherrschaft des Besitzes in der heutigen Gesellschaft sich ausprägt — im letzten Grunde die Wirkung jenes Individualismus, der von den Ausgängen der Renaissance an das moderne Denken erfüllt hat, bis er endlich in dem Zeitalter der Verstandesaufklärung zur herrschenden Weltanschauung geworden ist. Die freie menschliche Persönlichkeit war das Ideal der Renaissance. Gleichheit vor dem Gesetz, gleiche Bedingungen für Alle und Wegfall aller politischen Schranken, die dem Wettbewerb um die Güter des Daseins entgegenstehen, forderte dann die Aufklärung als ein natürliches Recht der freien Persönlichkeit. Darum waren die Wirtschaftstheorien eines Adam Smith und Ricardo durchaus folgerichtig gedacht im Geiste des schon von Hobbes verkündeten Satzes, daß die Gesellschaft nur aus den Einzelnen bestehe, für deren Bedürfnisse und Wünsche überall das egoistische Interesse maßgebend sei, und zugleich im Sinne der von Spinoza wie Locke geteilten Ueberzeugung, die Aufgabe des Staates sei es, Leben und Eigentum seiner Bürger zu schützen, im übrigen aber in deren Handel und Wandel sich nicht einzumischen. Als die Philosophen der Aufklärung diese Forderungen erhoben, da waren sie aber weit davon entfernt zu ahnen, daß deren Erfüllung die persönliche Freiheit Vieler zu Gunsten Weniger schädigen müsse; und noch als Adam Smith die Ideen des politischen Individualismus auf das ökonomische Gebiet übertrug, da würde es einer mehr als menschlichen Voraussicht bedurft haben, um die ungeheuren Folgen zu ermessen, die

das von ihm durchgeführte Prinzip des freien Wirtschaftsverkehrs in dem nach ihm kommenden Zeitalter eines unaufhaltsam anwachsenden Kapitalismus nach sich ziehen werde. Denn die Gesellschaft, die jene klassischen Nationalökonomen bei ihren Spekulationen im Auge hatten, war im wesentlichen eine bürgerliche, innerhalb deren sich Erwerb und Besitz vermöge der beschränkenden Bedingungen der natürlichen Hilfsquellen in der Regel innerhalb mäßiger Grenzen bewegten. Und es war die gleiche bürgerliche Gesellschaft, die noch die Gesetzgebungen des 19. Jahrhunderts im Auge hatten, als sie unter dem gleichzeitigen Einflusse der scharf ausgeprägten Begriffe des römischen Privatrechts die Ideen der Aufklärung in das praktische Leben einführten. Wer konnte damals ahnen, wie sehr die Fortschritte der Naturwissenschaften und der Technik die Hilfsmittel vervielfältigen würden, welche die Macht des Besitzenden über die Natur und über andere, von Leistungsfähigkeit oder Glück minder begünstigte Menschen befestigten! Dennoch ist es nicht dieser Fortschritt an sich, der den Kapitalismus geschaffen hat, sondern der Individualismus der Aufklärungszeit war es, der zuerst die Ideen über die Freiheit von Erwerb, Besitz und Verkehr und nach ihnen allmählich die allgemeine Rechtsordnung umwandelte, worauf dann erst der technische Fortschritt, an sich ein von diesen Ideen ganz unabhängiges Erzeugnis des gleichen Zeitalters, dem neuen Geist die von ihm geschaffenen Hilfsmittel zur Verfügung stellte. Das geschah aber vor allem von dem Augenblick an, da Naturwissenschaft und Technik selbst hinwiederum von dem Geiste des aus dem Kapitalismus erwachsenen Unternehmertums ergriffen und so durch die äußere Hilfe, die sie hier erfuhren, in nie gesehenem Maße gefördert wurden. Hatte sich doch niemals zuvor innerhalb einer so kurzen Spanne Zeit ein gleicher Umschwung in den äußeren Hilfsmitteln der wissenschaftlichen Forschung vollzogen, wie der zwischen den bescheiden ausgestatteten Arbeitsräumen der Physiker und Chemiker noch aus der Mitte und den imposanten Laboratoriumspalästen vom Ende des 19. Jahrhunderts. Das freie wissenschaftliche Interesse ist zum geringsten Teil an diesem Wandel beteiligt gewesen. Wo es ihm zu Hilfe kam, da ist es den treibenden Kräften, die von Technik und Industrie ausgingen, erst in beträchtlichem Abstande gefolgt. So ist der Kapitalismus gleichzeitig ein Kind des Individualismus, der die Geisteswissenschaften der Aufklärungszeit beherrschte, und des Naturalismus, der in dem Aufschwung der Naturwissenschaften und in der naturwissenschaftlichen

Weltanschauung des gleichen Zeitalters seinen Ausdruck fand. So rasch sich die letzten Evolutionen dieser Entwicklung vollzogen, ein so langer Abstand liegt zwischen der Entstehung und Ausbreitung jener Denkweise und diesen ihren äußeren sozialen Erfolgen. Hier bedurfte es eben einer Fülle hinzutretender wirtschaftlicher und wissenschaftlich-technischer Bedingungen, um schließlich jene Wirkungen zu erzeugen, die voraussichtlich mit der gleichen inneren Notwendigkeit wieder neue Weltanschauungen und ihnen folgend mit der Zeit auch wieder neue soziale Bedingungen hervorbringen werden.

Wie nun aber der Individualismus selbst in der Befreiung der individuellen Persönlichkeit aus der Gebundenheit des Denkens und Glaubens und in der schließlichen Durchsetzung der Forderung der Rechtsgleichheit seine großen, unwiederbringlichen Verdienste hat, so ist auch der aus dem Individualismus geborene Kapitalismus für seine Zeit ohne Frage ein mächtiges, ja unentbehrliches Förderungsmittel der Kultur gewesen, und er ist es natürlich, da wir uns noch inmitten dieser seiner Herrschaft befinden, in einem gewissen Grade noch heute. Nie würden Technik und Industrie, Handel und Weltverkehr und durch sie wieder alle die materiellen und geistigen Güter, die an diese äußeren Mittel geknüpft sind, den gewaltigen Aufschwung genommen haben, den unsere Zeit gesehen, hätte hier nicht überall die Energie und Tatkraft und, wo es not tat, auch der Wagemut einzelner Menschen von spezifischer Begabung der Bewegung, die da kommen mußte, die Wege gewiesen oder mächtig fördernd in den Gang derselben eingegriffen. Wo wären Dampfschiffe und Eisenbahnen, Maschinentechnik und Fabrikindustrie, Welthandel und koloniale Gründungen ohne jene einzelnen Unternehmer, denen dann später zum Teil genossenschaftliche Vereinigungen und endlich unter Einsetzung der ihm zu Gebote stehenden Machtmittel der Staat folgte! Pioniere können auch im wirtschaftlichen Leben immer nur Einzelne sein. Aber die Aufgabe der Pioniere ist es doch nur, Wege zu bahnen und Brücken zu schlagen, nicht Länder zu erobern. Indem sich jedoch der Unternehmer nicht hierauf beschränkte, sondern, seinem eigensten, auf Erwerb, Besitz und Macht gerichteten Streben folgend, zum Beherrscher der wirtschaftlichen und durch diese bis zu einem nicht ganz geringen Grade auch der übrigen Welt zu machen suchte, gewann das vom Kapitalismus getragene Unternehmertum, ebenso wie der persönliche Charakter des Unternehmers selbst, sein zwiespältiges, von Anfang

an gute und schlimme Seiten zeigendes Gepräge. Von beiden mußten aber notwendig mit der Zeit mehr und mehr die schlimmen überwiegen. Der Unternehmer, der aus eigenem technischem Können einen großartigen Fabrikationsbetrieb ins Leben ruft, der, Erfinder, Industrieller und Kaufmann zugleich, seiner Schöpfung mannigfache Hilfsbetriebe angliedert und Verkehrswege schafft, und schließlich, ein König unter seinen Beamten und Arbeitern, einen guten Teil seines Erwerbs der Förderung allgemeiner Kulturzwecke zur Verfügung stellt, dieser Unternehmer gehört durchweg der ersten Blütezeit des Kapitalismus an. Aber sehr bald tritt diesem Typus ein zweiter zur Seite. Jetzt beruhen Macht und Erfolg nicht mehr auf eigener technischer Leistungsfähigkeit, sondern auf dem Geschick, mit dem sich der Unternehmer die Arbeit Anderer durch seinen Kapitalbesitz dienstbar zu machen, und auf dem Handelsgeist, mit dem er günstige Konjunkturen zu benutzen weiß. Je weniger hier der erzielte Erfolg zu dem eigenen Können in einem vernünftigen Verhältnisse steht, umso ungünstiger pflegen sich auch die sonstigen moralischen Bedingungen und Wirkungen zu gestalten. Der Unternehmer, der nicht mehr einen einzelnen, von ihm mit Liebe erfaßten nützlichen Zweck, sondern bloß noch Erwerb und Besitz, durch welche Erzeugnisse und auf welchen Wegen ihm diese auch zufließen mögen, zu seinem Lebensinhalt hat, er ist leicht auch skrupellos in der Wahl der Mittel, seinen Erwerb zu steigern, und geneigt, in andern Menschen nur noch Objekte der Ausbeutung im eigenen Interesse zu sehen. Wo er für öffentliche Zwecke Mittel übrig hat, da geschieht es nun nicht mehr, um der Sache selbst zu dienen, sondern entweder um den Ansprüchen der sozialen Stellung zu genügen, oder wohl auch um seinen öffentlichen Einfluß zu erhöhen, wenn nicht gar bloß um die Eitelkeit zu befriedigen.

Diesem Bild des Unternehmers steht ein anderes Charakterbild zur Seite, das, gleich jenem ein Erzeugnis des Kapitalismus, äußerlich das Gegenstück zu ihm bildet, innerlich aber mit ihm in engster Wechselwirkung steht. Das ist das Bild des Rentners, des Besitzers, der von dem Ertrag lebt, den ihm ohne nennenswerte Arbeit sein Kapital bringt. Die alten Formen der Darlehensgeschäfte sind hier durch das moderne Unternehmertum in unendlich mannigfaltiger Weise vervielfältigt und gesteigert worden. In dem Maße, als er umfassendere Mittel in Bewegung setzt, bedarf der Unternehmer fremden Kapitals zu seinem Betrieb, und mehr und mehr treten auch hier wieder Gesellschaften, und schließlich der Staat in die Reihe dieser kapitalbedürftigen Unternehmer mit ein. So ist der Rentner die notwendige Ergänzung des Unternehmers. Jener hält die in der Gesellschaft zumeist durch die Arbeit früherer Geschlechter gesammelten Mittel bereit, mit Hilfe deren dieser nun neue Arbeitserträge hervorbringt. Beide, Unternehmer und Rentner, können natürlich in einer und derselben Person vereinigt sein. Aber nach ihrer Tätigkeit und meist auch nach ihrer geistigen Anlage scheiden sie sich doch so sehr, daß diese Verbindung nur eine beschränkte und bedingte zu sein pflegt. Jede Periode in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft hat ja ihre Lebensstellungen und Berufe, die dem individuellen Charakter sein Gepräge verleihen, und die wiederum nach dem natürlichen Gesetz der Anziehung zwischen Beruf und Geistesanlage, wo irgend die Wahl frei steht, von dem Einzelnen gesucht werden. Wie im ausgehenden Mittelalter das friedliche Bürgertum der Städte und das abenteuernde Rittertum, so stehen sich im Zeitalter des Kapitalismus, in dem sich die soziale Stellung nur noch nach Besitz und Erwerb regelt, und wo namentlich für den Besitzenden die Wahl freier ist als jemals zuvor, Rentner und Unternehmer gegenüber. Der Unternehmer ist der energische, tätige Charakter, der, ohne Aufhören Pläne schmiedend oder ausführend, ein rastloses, aufreibendes Leben führt, und bei dem, besonders in dem betäubenden Verkehr der modernen Großstadt, selbst Genuß und Erholung leicht von dem gleichen Taumel leidenschaftlicher Erregung erfaßt worden. Wie überhaupt im menschlichen Seelenleben der fortwährende Wechsel zwischen der gespannten Erwartung und ihrer Lösung die heftigsten Affekte mit sich führt, so disponiert aber eine Tätigkeit, mit der ein solcher Wechsel unvermeidlich verbunden ist, im höchsten Maße zu jener Überreizung, die sich dann leicht auch auf das Unternehmen selbst überträgt und in dieser natürlichen Wirkung und Gegenwirkung in einzelnen Momenten die Leistungsfähigkeit und den Erfolg auf das äußerste steigern kann, um dann ebenso plötzlich, wenn die Stimmung umschlägt oder die Konjunkturen ungünstig werden, zur völligen Entmutigung oder zu einer unglücklichen Katastrophe zu führen. Dem gegenüber ist der Rentner der ruhige, dem Genuß des Lebens hingegebene Charakter. Wenn der Unternehmer nicht selten den Erwerb höher als den Besitz selbst schätzt, so freut sich jener an diesem und wird höchstens durch den allzu dringenden Wunsch ihn zu mehren in das aufregende Getreibe des Unternehmertums mit verwickelt. Auch das Bild des Rentners hat dann aber

wieder in zwei Formen sich ausgeprägt, die jenen des Unternehmers ziemlich genau entsprechen und zugleich verschiedene Stadien in der Entwicklung des Kapitalismus bezeichnen. Der eine Typus ist der eines während seiner tätigen Lebenszeit in irgend einer Berufsstellung oder als Unternehmer wirkenden Mannes, der sich ein Kapital gesammelt oder das ererbte so lange vermehrt hat, bis ihm seine Rente gestattet, von seiner Arbeit zu ruhen: er gibt Unternehmen, Geschäft oder Amt auf und wird Rentner. Das ist die Form des Rentnertums, bei der das Kapital noch am meisten seine ursprüngliche, für den Einzelnen wie die Gesellschaft segensreiche Bedeutung bewahrt hat. In der Zeit der Arbeitsfähigkeit soll der Mensch sich, wo immer es ihm Beruf und Lebensstellung erlauben, so viel erübrigen, daß er in der Zeit der Not oder der Arbeitsunfähigkeit, die Alter und Krankheit bringen, wo möglich von dem Ertrag seiner Arbeit selbständig, ohne auf fremde Hilfe angewiesen zu sein, das Leben fristen kann. Aber sobald das Zeitalter des Kapitalismus anbricht, tritt schon in dieser wohltätigen Kapitalverwendung allmählich ein Wandel ein. Nun entsteht vielfach die Neigung, nur möglichst rasch möglichst viel zu verdienen, um dann von dem Ertrag des erworbenen Kapitals in Ruhe das Leben genießen zu können. Daran schließt sich dann leicht der Übergang zum zweiten Typus des Rentners: der Reiche, der einen sein Leben sicher stellenden oder selbst einen ihm allen erwünschten Luxus erlaubenden Kapitalbesitz ererbt hat, ergibt sich einem müßigen Leben, dem Sport, den geselligen Zerstreuungen, oder, wenn es hoch kommt, einem dilettantischen Kunst- oder Wissenschaftsbetrieb. Er lebt berufslos, weil ihm das seine Mittel erlauben. Das ist der zweite Typus des Rentners, der des arbeitsfähigen, aber berufs- und arbeitslosen Besitzers. Er ist im eigentlichsten Sinne der Schmarotzer der Gesellschaft. Gleichwohl lebt er nicht selten im Überflusse und nimmt sogar, namentlich wenn er die Erfüllung der oberflächlichsten bürgerlichen Pflichten nicht allzu sehr verabsäumt, eine geachtete soziale Stellung ein. Hier hängt nun aber dieser zweite Typus mit dem Unternehmertum auf das engste zusammen. Die Hast und Aufregung, die das Leben des Unternehmers mit sich führt, bringt nicht selten schon in der nächsten Generation einen Nachlaß der zu solch tätigem und übertätigem Leben erforderlichen Spannkräfte mit sich: der Sohn des Unternehmers wird zum reichen oder wohlhabenden Müßiggänger, mag sich auch da und dort dieses berufslose Leben hinter einem Scheinberuf verbergen, etwa hinter dem des Rittergutsbesitzers, der sein Gut durch Verwalter bewirtschaften läßt, des Fabrikbesitzers, der vom Ertrag des Unternehmens seinen Gewinn bezieht, indes seine Beamten oder Geschäftsteilhaber für ihn arbeiten u. s. w.

Je mehr die beiden Existenzformen des Unternehmers, der die Gesellschaft zu egoistischen Zwecken ausbeutet, und des Rentners, der arbeitsfähig aber berufslos von dem Ertrag seines Kapitals lebt, zunehmen, umso augenfälliger treten natürlich die schlimmen Seiten des Kapitalismus in den Vordergrund. Denn der Ausbeutung und dem Müßiggang des Reichen stehen notwendig die Bedrückung und der Mangel des Besitzlosen als die zugehörigen Schattenseiten dieses gesellschaftlichen Zustandes gegenüber. Je gewagter der Unternehmer spekuliert, je üppiger der berufslose Müßiggänger vergeudet, und je mehr die kapitalistischen Wirtschaftsformen aufblühen und dadurch, außer von der Energie und dem Unternehmungsgeist der Einzelnen, von einer unabsehbaren Fülle äußerer Bedingungen abhängen, umso leichter kann es nun aber auch geschehen, daß die Rollen vertauscht werden: der besitzlose, doch begabte und unternehmende Arbeiter wird zum Geldkönig, und der unglückliche Unternehmer und berufslose Reiche sinken zur Stufe des kümmerlich um einen dürftigen Erwerb kämpfenden Beamten in abhängiger Stellung oder des gänzlich berufslosen Armen herab.

So treffen die Übel des Kapitalismus nicht bloß die „Enterbten“ der Gesellschaft, sondern in ihren letzten Folgewirkungen selbst die Günstlinge des Geschicks. Die Behauptung, die Güter der Kultur müßten nun einmal durch solche Übel erkauft werden, ist aber ein leeres Gerede, es sei denn, daß man die Größe der Kulturgüter nach der Quantität der Agrarprodukte und der Fabrikationsartikel oder nach den Zentern Kohle bemißt, die jährlich verbraucht werden. Hat der Kapitalismus in seinen Endwirkungen einen Zustand geschaffen, unter dem mindestens die Mehrzahl der Menschen notleidet, so beweist dies, daß unter ihm auch die Kultur selber notleidet. Nicht minder kann über die letzte Quelle dieser Übel kein Zweifel bestehen. Sie entspringt daraus, daß in der Reihe jener drei Faktoren, von denen die Lebensstellung des Einzelnen und demnach das, was er für die Gesellschaft, und was die Gesellschaft für ihn leistet, abhängt, von den Faktoren Besitz, Beruf und geistiger Bildung, der Besitz der dominierende ist, so daß er, wo irgend möglich, auch die beiden andern bestimmt. Der Besitz gibt dem Einzelnen von vornherein seine Stellung in der bürgerlichen Gesell-

schaft, und er entscheidet damit, falls nicht zwingende Gründe der individuellen Begabung im Wege stehen, über seinen Beruf, seinen Erwerb an geistiger Bildung, und beide sichern ihm wieder den Einfluß, den er auf seine Umgebung ausübt. Diese Vorherrschaft des Besitzes ist eine notwendige Frucht des Individualismus der Aufklärung mit seinem Prinzip des freien Wettkampfes der egoistischen Interessen und des aus diesem Prinzip geborenen Kapitalismus. Hätte der radikalste Ethiker jener Zeit, Helvetius, recht mit seiner Behauptung, daß die geistige Begabung aller Menschen von Hause aus die gleiche sei, so würde diese Herrschaft des Besitzes eine schrankenlose und absolute sein. Denn Beruf und Bildung würden dann der Größe des Besitzes durchgängig proportional bleiben. Glücklicherweise ist aber die Theorie des Helvetius falsch, und so fehlt es auch in der kapitalistischen Gesellschaft nicht an mannigfachen Verschiebungen, indem die geistige Begabung trotz aller Hindernisse da und dort sich Bahn bricht, und die Unfähigkeit ihren Träger herabzieht. Doch im ganzen sind diese Ausgleichungen immerhin unerheblich gegenüber den ungeheuren Vorteilen, die der Besitz gewährt. Anderseits kann nicht der geringste Zweifel obwalten, daß, wenn man jene drei Faktoren in eine naturgemäße Wertordnung bringen will, nicht der Besitz den Beruf und der Beruf die Bildung und die ihr entsprechende Begabung bestimmen sollte, sondern daß umgekehrt der erste und entscheidende Faktor die teils angeborene teils durch energische Übung der Kräfte erworbene Begabung und dann, von ihr getragen, die Bildung ist, an die sich nun naturgemäß erst der Beruf und endlich auch der Besitz anschließen muß. Denn die Begabung, sowohl die allgemeine wie die nach gewissen Richtungen hin besonders entwickelte, ist entscheidend für die Tüchtigkeit im Beruf; sie sollte daher auch in erster Linie entscheidend sein für die Wahl des Berufs. Der Beruf aber ist es wieder, der je nach seiner Beschaffenheit eine verschiedene Lebenshaltung verlangt, und daher das richtige Maß abgibt für Besitz und Erwerb. Der sittliche Fehler der kapitalistischen Gesellschaftsordnung besteht also darin, daß sie das natürliche ethische Kausalverhältnis der drei Faktoren der gesellschaftlichen Stellung vollständig umkehrt. Den Besitz, der, als äußeres Mittel der Betätigung der Persönlichkeit in Bildung und Beruf, das letzte sein sollte, macht sie zum ersten, und indem sie so das ethische Mittel zum Selbstzweck erhebt, wirkt sie entsittlichend auf die Gesellschaft. Daß die Hilfe gegen diese Übel

nicht von den Einzelnen kommen kann, ist einleuchtend. Am allerwenigsten aber kann, worauf im Grunde die Maxime der meisten sozialreformatorischen Theorien hinausläuft, die Übel, die der Individualismus erzeugt hat, ein noch weiter gesteigerter Individualismus und Egoismus wieder beseitigen. Vielmehr, die Leiden, an denen das Ganze krankt, können auch nur durch das Ganze geheilt werden, und die Verirrungen eines extremen Individualismus finden daher in einer kollektivistischen Denkweise ihr psychologisches und ethisches Korrektiv.

Welche Veränderungen nun aber auch in dem Zustand der Gesellschaft dadurch eintreten mögen, daß der Besitz seine vorherrschende Bedeutung an die andern, inhaltlich wertvolleren Faktoren des sittlichen Lebens abgibt — die Gesellschaftsklassen als solche werden damit nicht aufhören. Denn Unterschiede des Berufs, der geistigen Bildung und infolge dessen auch der äußeren Lebensstellung werden immer existieren; wenn man sie gewaltsam abschaffen wollte, so würden die Unterschiede der Naturanlage und der sittlichen Begabung — es würden aber vor allem auch die sittlichen Bedürfnisse der Gesellschaft selbst sie wieder zu erzeugen streben. Eine allgemeine Gleichheit kann hier wiederum nur von jenem Standpunkte eines extremen Individualismus aus verlangt werden, dem die Gesellschaft nichts ist als eine Summe von Individuen, und der daher in der völligen Auflösung derselben das Ideal einer angeblichen Gesellschaftsordnung erblickt. In der Tat, wenn wirklich der Einzelne der alleinige Zweck alles sittlichen Strebens wäre, so ließe sich gegen dieses Ideal kaum vieles einwenden. Aber indem die Natur des Menschen gegen eine derartige Aufhebung jeder Gesellschaftsordnung ihr vernehmliches Veto einlegt, hat sie zugleich deutlich darauf hingewiesen, daß die Gesellschaft, ebenso wie die Familie, selbständige sittliche Zwecke besitzt, die sie nur vermittelst der Gliederungen in verschiedene Berufs- und Bildungskreise zu erreichen vermag.

Nun haben wir es als die Grundvoraussetzung alles geistigen Lebens kennen gelernt, daß der Einzelne von den Vorstellungen, Gefühlen und Trieben der Gesamtheit, der er angehört, getragen wird, dann aber selbst wieder durch seine eigenen Gedanken und Willensrichtungen auf diese Gesamtheit zurückwirkt. In diesem Prozesse unaufhörlicher Wechselwirkung kommt dem Einzelbewußtsein die schöpferische Aufgabe zu. Doch indem die Gesamtheit die

geistigen Schätze an einen den Untergang der Individuen überdauernden Träger bindet, macht sie jene erst wirkungsvoll für künftige Entwicklungen und vermittelt so die Kontinuität des geistigen Lebens*). Die Gesellschaft kann diese Wirkung nur ausüben, weil sie in aktive, an der Vermehrung der geistigen Schätze direkt beteiligte, und in passive, die neuen Gedanken und Willenskeime aufnehmende und bewahrende Elemente zerfällt. Bei der stetigen Abstufung aller geistigen Zustände und der ungeheuren Zersplitterung neuer Errungenschaften in eine Menge von Einzelentwicklungen muß aber diese Wechselwirkung in der Scheidung der Gesellschaft selber sich vorbereiten; und dies in umso höherem Grade, je entwickelter die Gesellschaft ist, je mehr also die Befähigungen zu einer aktiven Wirksamkeit im Dienste des sittlichen Lebens in ihr verbreitet sind. Während es daher auf primitiven Stufen wohl vorkommen mag, daß das Ganze der Gesellschaft der Gliederungen entbehrt und nur einzelne führende Geister über die andern emporragen, wird dies mit der intensiven und extensiven Zunahme der sittlichen Kultur immer unmöglicher. Was vorher wenige Einzelkräfte geleistet, das verteilt sich nun an eine größere Summe solcher, und je verwickelter die Leistungen werden, umso nötiger wird es, daß auch unter ihnen wieder eine Gliederung eintrete, innerhalb deren die relativ schwächeren Geister im Dienste der Ideen arbeiten, deren Hauptträger zwar der Entwicklung ihre Bahnen anweisen, ohne sie aber im einzelnen bestimmen zu können. Es gibt kein Gebiet des geistigen Schaffens, wo diese Wahrheit nicht ihre Bestätigung fände, von der staatsmännischen Tätigkeit, Wissenschaft und Kunst an bis herab zu den Beschäftigungen, die den vorübergehenden Zwecken des praktischen Lebens dienen. Alle diese geistigen Gebiete sind aber bald direkt bald indirekt Hilfsmittel oder Bestandteile der sittlichen Kultur.

So besteht denn auch der Entwicklungsprozeß der Gesellschaft keineswegs darin, daß diese mehr und mehr einer völligen Auflösung in gleichartige Elemente entgegengeht; sondern der Fortschritt des sittlichen Lebens führt im Interesse der größer werdenden Mannigfaltigkeit der sittlichen Aufgaben und Bestrebungen eine immer vollkommenere und mannigfaltigere Gliederung herbei. Wie die Entwicklung der lebendigen Organismen nicht die Differenzierung der Organe aufhebt, sondern vergrößert und verfeinert, so führt nicht minder die Vervollkommnung der sozialen Organisation den Weg

*) Vgl. oben Abschn. III, Kap. 2, S. 68 f.

vom Einfachen zum Verwickelten, nicht umgekehrt. Was jene Täuschung zuweilen entstehen ließ, ist lediglich die von diesem Prozeß an sich ganz unabhängige Tatsache, daß auf die Stellung, die der Einzelne in der Gesellschaft einnimmt, die ererbten und nicht von persönlichen Vorzügen bestimmten Eigenschaften einen immer geringeren, die erworbenen, unter ihnen vor allem geistige Bildung und Charakterentwicklung, einen immer größeren Einfluß ausüben.

Jener Bedingung, daß die Gesellschaft sich aus aktiven und passiven Elementen zusammensetzt, entspricht nun aber wiederum die Gliederung in eine höhere Gesellschaftsklasse, die für die Ausbildung aktiver geistiger Träger des gesellschaftlichen Lebens die günstigeren Vorbedingungen bietet, und in eine niedrigere, die als empfangendes Gesamtbewußtsein dem, was die aktiven Elemente geschaffen, die notwendige Festigung und Sicherung durch die Wirkung auf den Gesamtwillen verleiht. Es leuchtet ein, daß dieses Verhältnis umso günstiger wird, je mehr geistige Bildung und sittliche Willensenergie die entscheidenden Faktoren bei der Bestimmung der gesellschaftlichen Stellung abgeben, und je leichter es daher dem Einzelnen gemacht ist, sich durch eigene Tüchtigkeit aus der niederen in die höhere Klasse emporzuarbeiten oder innerhalb der letzteren eine einflußreichere Stellung zu erringen, wobei dann zugleich die Unterschiede selbst notwendig fließendere werden, und die bestehenden Gegensätze allmählich sich ausgleichen.

Wie in den angegebenen Bedingungen zunächst nur die Scheidung in zwei Klassen ihre Begründung findet, so beruht nun überhaupt die in der heutigen Gesellschaftsordnung noch in schwachen Resten erhalten gebliebene Scheidung einer höchsten Stufe auf wesentlich andern Bedingungen, die zwar nicht die Ursachen ihrer Entstehung, immerhin aber die Motive ihrer Erhaltung sind. Indem durch den freien Wettbewerb um die gesellschaftliche Stellung die Grenzen der einstigen Ständescheidung immer mehr verflüssigt werden, macht sich nämlich daneben, als eine Reaktion gegen diese nivellierenden Bestrebungen, die Tendenz bemerklich, zu der so bewirkten fortwährenden Bewegung der Gesellschaft eine Art Gegengewicht zu schaffen in einer mehr stabil bleibenden Klasse, welche die Träger der höchsten Staatsgewalt umgibt. Es waltet hier im Grunde derselbe Beweggrund, der durch die Fixierung der Fürstengewalt in einer bestimmten Familie den Staat vor den Schwankungen des Wettbewerbs um die höchste Stelle sicherstellen und in der Dauer

der Fürstengewalt ein äußeres Zeichen der festbleibenden Staatsordnung erblicken möchte. In der Gesellschaftsordnung wird dieses Motiv wohl so lange wirksam bleiben, als jenen politischen Gesichtspunkten überhaupt noch eine Bedeutung zukommt. Schon in der konstitutionellen Monarchie besitzt daher diese Gesellschaftsklasse die sich hier bunt genug aus Rudimenten des alten Adels, Emporkömmlingen des Reichtums und Trägern einflußreicher politischer Stellungen zusammensetzt, eine bloß repräsentative Bedeutung. Sie verkörpert in sich den geschichtlichen Zusammenhang der Monarchie mit der Vergangenheit, ohne mehr ein lebendiges Glied der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung zu bilden. Mit dem Eintritt republikanischer Staatsformen wird sie endlich von selbst hinfällig, oder es verschwinden mindestens aus ihr die Elemente der alten Geburtsaristokratie, in denen jener Zusammenhang mit der Vergangenheit fortlebt.

Ist nach allem dem die Gesellschaftsordnung keine Schöpfung, die nur um des Einzelnen willen da ist, so bedarf sie an sich auch keiner Rechtfertigung aus den Diensten, die sie dem Einzelnen leistet. Dennoch wirken auch hier die Gesamtzwecke fördernd auf die Einzelzwecke zurück; und der Einzelne gewinnt durch die Gliederung der Gesellschaft jedenfalls mehr, als aus einer alle Unterschiede nivellierenden Auflösung. Abgesehen von den den verschiedenen Lebensstellungen eigentümlichen Ausprägungen des sittlichen Lebens, die mit dem Aufhören der gesellschaftlichen Unterschiede ebenfalls verschwinden würden, ist für die heutige Kultur in dem Streben nach einer höheren Lebensstellung noch ein Faktor hinzugetreten, der freilich, wie jedes neue Hilfsmittel des sittlichen Lebens, auch seine Gefahren in sich birgt, der aber doch eine der wirksamsten Triebkräfte geistiger und sittlicher Ausbildung ist.

In der rücksichtslosen Geltendmachung des Prinzips der sittlichen Gleichheit besteht der große ethische Fortschritt des Christentums gegenüber der alten Kultur. Das Christentum hat diese Gleichheit zunächst auf demjenigen Gebiet geistiger Bildung gesucht, auf dem sie heute noch ihre für das sittliche Leben fruchtbarste Grundlage findet, auf dem des Glaubens an ein für alle Einzelnen gleiches Verhältnis zu dem letzten Grund und Zweck des menschlichen Daseins. Mit wachsender Macht mußte diese zuerst nur im Jenseits und in der Beziehung zu ihm verwirklicht gedachte Gleichheit der Einzelnen auf das Diesseits herüberwirken, um hier schließlich in die Forderung nach dem Mitbesitz der wichtigsten geistigen Güter auszumünden. Wenn aber aus Vergangenheit und Gegenwart die Richtung zu erschließen ist, in der sich die Zukunft entwickeln wird, so scheint das Gesetz zu gelten, daß der Kreis derer, die selbsttätig und mit selbstbewußter Erkenntnis der erstrebten Zwecke an der Kulturarbeit der Gemeinschaft teilnehmen, weiter und weiter, und daß im gleichen Maße diese Erweiterung zur Förderung der sittlichen Zwecke unerläßlicher wird.

Ist es aber auch das Gebiet der geistigen Bildung allein, auf dem nach Maßgabe der Unterschiede der Begabung eine relative Gleichheit der Einzelnen erreichbar und zugleich für die Geltendmachung des sittlichen Wertes ihrer Persönlichkeit erforderlich ist, so ist es doch unausbleiblich, daß dies auf die andern die soziale Stellung bestimmenden Momente herüberwirkt. Der Einzelbesitz wird, als ein Hilfsmittel persönlich freier Betätigung, gerade aus sittlichen Gründen wahrscheinlich niemals entbehrt werden können. Aber um ihn auf dieses Maß berechtigten Einflusses einzuschränken, werden jene übermäßigen Unterschiede desselben verschwinden müssen, die von den schwersten sittlichen Nachteilen gefolgt sind. Manche Selbstregulierungen sind schon innerhalb der heutigen Gesellschaftsordnung wirksam, die hierauf hinarbeiten: so die zunehmende moralische wie materielle Wertung jeder Art nützlicher Arbeit, und die ebenso mit der moralischen Entwertung arbeitslosen Besitzes Hand in Hand gehende geringere Ertragsfähigkeit desselben. Mächtiger als diese in die Sphäre persönlicher Betätigungen fallenden Selbstregulierungen sind aber die Einflüsse der Gesellschaftsordnung. Indem Staat, Gemeinde und unter staatlicher Aufsicht stehende Verbände in den Wettbewerb der Einzelnen um Erzeugung der materiellen Güter eingreifen, bereitet sich eine Wirtschaftsordnung vor, innerhalb deren der Gemeinbesitz eine größere Bedeutung gewinnt und das Privateigentum auf die für die sittlichen Zwecke, denen es dienen soll, wünschenswerten Grenzen allmählich einzuschränken strebt. Hat erst die Ausgleichung der Besitzverhältnisse die Erscheinung des wohlhabenden Müßiggängers zur Ausnahme gemacht, so wird diese Erscheinung — wahrscheinlich nicht verschwinden, so wenig wie die des Verbrechers und Ehrlosen, aber sie wird nicht länger der Mißachtung vorenthalten bleiben, die sie verdient. Weiterhin wird jedoch jene durch individuelle und kollektive Selbstregulierungen vermittelte gleichförmigere Verteilung der Güter den Erfolg haben, daß sie auch die Schätzung des sozialen Wertes der Persönlichkeit vor allem in die humanen und geistigen Interessen und in die sittliche Energie verlegt, mit der sie diesen sich hingibt.

3. Die Vereine und Verbände.

Gegen die zersetzenden Wirkungen, die der Egoismus der Einzelnen und die von ihm getragene individualistische Weltanschauung auf den Zusammenhang der Gesellschaft ausübt, bilden die Vereine und Verbände eine Schutzwehr, deren wechselnde Bedeutung für die Gesellschaftsordnung zugleich einen deutlich erkennbaren Wertmesser abgibt für die relative Macht der einenden Kräfte, die in jener wirksam sind. In den verschiedenen Namen, welche diese Verbindungen der Einzelnen tragen, ist schon im allgemeinen die sehr verschiedene Intensität dieser Macht angedeutet. Für die freieste und loseste Verbindung gebrauchen wir in der Regel den allgemeinen Ausdruck Verein. Etwas enger ist der Begriff der Gesellschaft: sie bezeichnet die Vereinigung zu einem bestimmten Zweck, der infolge des bleibenderen Interesses, das er voraussetzt, auch eine festere Verbindung der Mitglieder fordert. Noch einen Schritt weiter führt die Genossenschaft: bei ihr bringt der gemeinsame Zweck eine zumeist auch die sonstigen Lebensgebiete ergreifende Einheit der Bestrebungen hervor. Die letzte Stufe wird endlich erreicht in der Körperschaft, bei der die Zusammengehörigkeit der Genossenschaft sich auch nach außen hin kundgibt in dem Anspruch auf Rechtseinheit, in äußerer Repräsentation u. dergl. Die Gesellschaft setzt in der Regel voraus, daß ihre Mitglieder der gleichen Gesellschaftsklasse angehören und in ihr gemeinsame materielle oder geistige Interessen besitzen; die Genossenschaft beruht auf gleicher Berufsstellung; die Körperschaft verleiht ihren Mitgliedern selbst eine bürgerliche Stellung und nicht selten mit ihr zugleich einen Beruf. Doch sind die Unterschiede zwischen diesen verschiedenen Formen vielfach fließende. Nicht wenig hat auch der Geist der neueren Gesetzgebung hierzu beigetragen, indem diese die Bedingungen zur Erlangung der Rechtsfähigkeit für Erwerb und Besitz für alle Vereine und Verbände möglichst zu erleichtern suchte, so daß in dieser Beziehung der loseste Verein der festgeschlossenen Körperschaft als „juristische Person“ eventuell gleichsteht*).

In ethischer Beziehung wichtiger als diese äußeren Unterscheidungen sind darum die nach den Zwecken, die diese Vereinigungen verfolgen. Solche Zwecke können nach ihrem allgemeinsten Inhalt individueller, sozialer und humaner Art, oder sie können aus mehreren dieser Bestandteile gemischt sein. Namentlich kommen derartige Mischungen zwischen individuellen und sozialen oder zwischen sozialen und humanen Bestrebungen vor. Einer Berufsgenossenschaft z. B. tritt der Einzelne zunächst in seinem eigenen Interesse bei, dann aber auch um im Verein mit den Berufsgenossen gewisse soziale Zwecke zu erreichen. Ein Wohltätigkeitsverein verfolgt humane, aber, insofern er an gewisse örtliche Verhältnisse gebunden ist und Gemeindebedürfnissen zu entsprechen sucht, doch zugleich soziale Zwecke. Mit dieser Einteilung durchkreuzt sich außerdem eine andere, die für die unmittelbaren sittlichen Erfolge der Vereinstätigkeit von überwiegender Bedeutung ist: die nach den persönlichen Lebensgebieten, in welche die Vereinsbildung unterstützend und fördernd einzugreifen sucht. Hier können wir nach den vier früher unterschiedenen Richtungen der persönlichen Lebensführung Besitzverbände, Berufsverbände, bürgerliche Vereine und Bildungsvereine unterscheiden. Die sämtlichen Einteilungsglieder der vorigen Klassifikation lassen sich auch in dieser unterbringen, und zwar fallen beide zumeist kategorienweise zusammen: so verfolgen die Besitzvereine durchweg individuelle, die Berufsvereine teils individuelle teils soziale Interessen; die bürgerlichen Vereine sind meist sozialen Aufgaben zugewandt, können sich aber auch humane Zwecke setzen, indem z. B. Wohltätigkeitsvereine in der Form bürgerlicher Verbände, gebunden an bestimmte Gemeinde- und Staatsverhältnisse, auftreten. Nebenbei fehlen aber auch hier die individuellen Zwecke nicht: gemeinnützigen und politischen Vereinen würde meist bald die Lebensluft ausgehen, wenn diejenigen, die ihnen angehören und die sie leiten, nicht für sich selbst Einfluß und bürgerliche Stellung zu erringen hofften — ein Mitwirken egoistischer Triebfedern, das, solange nur der allgemeine Zweck die Oberhand behält, nicht zu mißbilligen ist, das aber freilich auch eine nicht zu unterschätzende Gefahr in sich schließt. In alle Interessensphären greifen endlich die Bildungsvereine ein, die, hier im weitesten Sinne verstanden, allen Arten geistiger Interessen, denen der Religion, Kunst und Wissenschaft, zugewandt sein können und in ihren Bestrebungen wieder individuellen, sozialen und humanen Zwecken meistens nebeneinander dienen.

*) Über die Formen der Gesellschaftsverbände im allgemeinen und ihre geschichtliche Entwicklung vgl. O. Gierke, Die Gesellschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung, 1887.

3. Die Vereine und Verbände.

Gegen die zersetzenden Wirkungen, die der Egoismus der Einzelnen und die von ihm getragene individualistische Weltanschauung auf den Zusammenhang der Gesellschaft ausübt, bilden die Vereine und Verbände eine Schutzwehr, deren wechselnde Bedeutung für die Gesellschaftsordnung zugleich einen deutlich erkennbaren Wertmesser abgibt für die relative Macht der einenden Kräfte, die in jener wirksam sind. In den verschiedenen Namen, welche diese Verbindungen der Einzelnen tragen, ist schon im allgemeinen die sehr verschiedene Intensität dieser Macht angedeutet. Für die freieste und loseste Verbindung gebrauchen wir in der Regel den allgemeinen Ausdruck Verein. Etwas enger ist der Begriff der Gesellschaft: sie bezeichnet die Vereinigung zu einem bestimmten Zweck, der infolge des bleibenderen Interesses, das er voraussetzt, auch eine festere Verbindung der Mitglieder fordert. Noch einen Schritt weiter führt die Genossenschaft: bei ihr bringt der gemeinsame Zweck eine zumeist auch die sonstigen Lebensgebiete ergreifende Einheit der Bestrebungen hervor. Die letzte Stufe wird endlich erreicht in der Körperschaft, bei der die Zusammengehörigkeit der Genossenschaft sich auch nach außen hin kundgibt in dem Anspruch auf Rechtseinheit, in äußerer Repräsentation u. dergl. Die Gesellschaft setzt in der Regel voraus, daß ihre Mitglieder der gleichen Gesellschaftsklasse angehören und in ihr gemeinsame materielle oder geistige Interessen besitzen; die Genossenschaft beruht auf gleicher Berufsstellung; die Körperschaft verleiht ihren Mitgliedern selbst eine bürgerliche Stellung und nicht selten mit ihr zugleich einen Beruf. Doch sind die Unterschiede zwischen diesen verschiedenen Formen vielfach fließende. Nicht wenig hat auch der Geist der neueren Gesetzgebung hierzu beigetragen, indem diese die Bedingungen zur Erlangung der Rechtsfähigkeit für Erwerb und Besitz für alle Vereine und Verbände möglichst zu erleichtern suchte, so daß in dieser Beziehung der loseste Verein der festgeschlossenen Körperschaft als „juristische Person" eventuell gleichsteht*).

In ethischer Beziehung wichtiger als diese äußeren Unterscheidungen sind darum die nach den Zwecken, die diese Vereinigungen verfolgen. Solche Zwecke können nach ihrem allgemeinsten Inhalt individueller, sozialer und humaner Art, oder sie können aus mehreren dieser Bestandteile gemischt sein. Namentlich kommen derartige Mischungen zwischen individuellen und sozialen oder zwischen sozialen und humanen Bestrebungen vor. Einer Berufsgenossenschaft z. B. tritt der Einzelne zunächst in seinem eigenen Interesse bei, dann aber auch um im Verein mit den Berufsgenossen gewisse soziale Zwecke zu erreichen. Ein Wohltätigkeitsverein verfolgt humane, aber, insofern er an gewisse örtliche Verhältnisse gebunden ist und Gemeindebedürfnissen zu entsprechen sucht, doch zugleich soziale Zwecke. Mit dieser Einteilung durchkreuzt sich außerdem eine andere, die für die unmittelbaren sittlichen Erfolge der Vereinstätigkeit von überwiegender Bedeutung ist: die nach den persönlichen Lebensgebieten, in welche die Vereinsbildung unterstützend und fördernd einzugreifen sucht. Hier können wir nach den vier früher unterschiedenen Richtungen der persönlichen Lebensführung Besitzverbände, Berufsverbände, bürgerliche Vereine und Bildungsvereine unterscheiden. Die sämtlichen Einteilungsglieder der vorigen Klassifikation lassen sich auch in dieser unterbringen, und zwar fallen beide zumeist kategorienweise zusammen: so verfolgen die Besitzvereine durchweg individuelle, die Berufsvereine teils individuelle teils soziale Interessen; die bürgerlichen Vereine sind meist sozialen Aufgaben zugewandt, können sich aber auch humane Zwecke setzen, indem z. B. Wohltätigkeitsvereine in der Form bürgerlicher Verbände, gebunden an bestimmte Gemeinde- und Staatsverhältnisse, auftreten. Nebenbei fehlen aber auch hier die individuellen Zwecke nicht: gemeinnützigen und politischen Vereinen würde meist bald die Lebensluft ausgehen, wenn diejenigen, die ihnen angehören und die sie leiten, nicht für sich selbst Einfluß und bürgerliche Stellung zu erringen hofften — ein Mitwirken egoistischer Triebfedern, das, solange nur der allgemeine Zweck die Oberhand behält, nicht zu mißbilligen ist, das aber freilich auch eine nicht zu unterschätzende Gefahr in sich schließt. In alle Interessensphären greifen endlich die Bildungsvereine ein, die, hier im weitesten Sinne verstanden, allen Arten geistiger Interessen, denen der Religion, Kunst und Wissenschaft, zugewandt sein können und in ihren Bestrebungen wieder individuellen, sozialen und humanen Zwecken meistens nebeneinander dienen.

*) Über die Formen der Gesellschaftsverbände im allgemeinen und ihre geschichtliche Entwicklung vgl. O. Gierke, Die Gesellschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung, 1887.

Ethisch die niederste, aber im Hinblick auf die Stellung des Besitzes innerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsordnung gegenwärtig die wichtigste Klasse in dieser Reihe sind die Besitzverbände. Sie verfolgen direkt immer egoistische Zwecke. Der Einzelne hofft seinen Besitz wirksamer zu vermehren, indem er sich mit Andern zu gemeinsamer Kapitalanlage in gewinnbringenden Unternehmungen vereinigt; indirekt können daraus dann unter Umständen auch soziale Vorteile hervorgehen, insofern nicht selten solche Kollektivunternehmungen gemeinnützige Einrichtungen bezwecken. Namentlich kann auf diese Weise die gemeinnützige Tätigkeit des Staates bald unterstützt, bald vorbereitet werden. Sind die zu gemeinsamem Erwerb sich Verbindenden zugleich selbst die Unternehmer, die in gemeinsamer Arbeit ihren Besitz zu vermehren suchen, so geht der Besitzverband in die Berufsgenossenschaft über und fällt unter die für diese geltenden Gesichtspunkte. Bei den reinen Besitzverbänden, wie solche besonders in den verschiedenen Formen der modernen Aktiengesellschaften verwirklicht sind, deren Mitglieder kein gemeinsames Interesse außer dem der Besitzvermehrung zusammenhält, und wo daher die Einzelnen gänzlich verschiedenen Berufsstellungen und selbst Gesellschaftsklassen angehören können, fehlen natürlich die persönlichen Momente, die sonst den Verbänden und selbst den freien Vereinen ihren sittlichen Wert geben können, vollständig. Jeder verfolgt in einer derartigen Gesellschaft nur seinen Erwerbszweck. Er kennt meist nicht einmal seine Genossen, und seine Tätigkeit reduziert sich im äußersten Fall auf die Teilnahme an einer Generalversammlung, an der ihn wieder nichts interessiert als die Frage der Dividendenverteilung. Die Bedeutung dieser Gesellschaften innerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsordnung besteht aber nicht bloß darin, daß sie dem kleinen Besitzer, und eventuell auch demjenigen, der mit größeren Glücksgütern gesegnet ist, einen besseren Ertrag seines Kapitals gewähren, sondern mehr noch darin, daß sie großen industriellen oder Verkehrsunternehmungen die erforderlichen Mittel zur Verfügung stellen. Auf diesem letzteren Moment beruhen dann freilich zugleich die bekannten sittlichen Gefahren dieser Gesellschaftsform. Wer ohne Arbeit Reichtümer sammeln will, darf sich freilich nicht beklagen, wenn er das Opfer verwegener Spekulationen oder gar betrügerischer Schwindelei wird. Da aber der Einzelne nicht immer die zureichende Einsicht besitzt, um auf die sozial und sittlich bedenkliche Seite dieser Art von Mißbrauch der Vereinstätigkeit aufmerksam zu werden, so handelt es sich hier zugleich um ein Gebiet, das der Wachsamkeit des Staates nicht entbehren kann.

Ganz anders sind selbstverständlich jene Vereine zu beurteilen, die wesentlich nur der sicheren Erhaltung namentlich des kleineren Besitzes, nicht der Massenvermehrung des großen bestimmt sind, wie Sparkassen, Vorschuß- und Kreditvereine — Vereinigungen, die zwar ebenfalls nur den Interessen des individuellen Besitzes dienen, aber durch ihren Charakter, als zweckmäßige und wohltätige Hilfsmittel für die Sicherung der Lebensstellung, einen zwar untergeordneten, jedoch durch ihren Einfluß auf die Lebensführung nicht zu unterschätzenden sittlichen Wert gewinnen. Dieser Umstand rechtfertigt es aber auch, daß die für die Anlage des kleinen Erwerbs bestimmten Vereine dieser Art der zufälligen Redlichkeit einzelner Unternehmer entzogen und der öffentlichen Obhut der Kommunen oder des Staates unterstellt werden.

Eine höhere Stellung als dem Besitzverband gebührt dem Berufsverband. Er führt zumeist vorzugsweise den Namen der Genossenschaft. Denn es sind bei ihm mehr als bei andern Vereinen die Genossen einer und derselben Lebensstellung, deren vornehmste Lebenszwecke übereinstimmen, die sich hier entweder für einzelne ihrer Berufsinteressen oder so viel als möglich für die Verfolgung der Gesamtheit derselben zusammenschließen. Demgemäß bestehen gerade die Berufsverbände wieder aus mannigfachen Gliederungen, in deren Verhältnissen sich in gewissem Grade die Gliederungen der gesamten Gesellschaft wiederholen. Zunächst kann eine kleine Anzahl von Berufsgenossen sich zu gemeinsamem Betrieb vereinen, sei es um überhaupt nur mit vereinten Mitteln und Kräften ihrer Arbeit obzuliegen, sei es um daneben noch des Vorteils der Arbeitsteilung zu genießen. Sodann können sich die an einem und demselben Ort befindlichen Angehörigen eines und desselben Berufs oder verwandter Berufe vereinigen und dabei wieder entweder nur einzelnen Wirtschafts-, Rechts- oder Bildungszwecken oder aber der Gesamtheit der Berufsinteressen zu dienen suchen. Als weitester Kreis einer solchen Organisation kann endlich noch alle Berufsgenossen eines Staates eine Vereinigung umschließen.

Da der sittliche Wert der Verbände allgemein mit der Übereinstimmung der sittlichen Bestrebungen zunimmt, durch die sie zusammengehalten werden, so nehmen unter allen Interessenverbänden, die den materiellen Lebensbedürfnissen zugewandt sind, die Berufs-

verbände die erste Stelle ein. Indem der Beruf über sein eigenstes Gebiet hinaus durch die Gleichheit der Lebensstellung, die gemeinsamen Standes- und Bildungsinteressen die Einzelnen aneinander kettet, stärkt die Genossenschaft das Gefühl der Berufsehre, erzieht zu gemeinsamer Tätigkeit und zur Unterordnung des Einzelnen unter Gesamtinteressen

Für Charakter und Richtung der sozialen Bewegungen der Gegenwart ist es übrigens bemerkenswert, daß in ihr diejenige Gattung von Berufsverbänden die größte Bedeutung gewonnen hat, die an sich die allerloseste Form der Vereinigung ist: die Koalition. Sie ist ein vorübergehendes, zu bestimmten einzelnen Zwecken, namentlich solchen der Lohnregulierung oder sonstiger Veränderungen der Arbeitsbedingungen entstehender Verband von Arbeitern oder von Arbeitgebern eines und desselben Berufs. Unter diesen Verbindungen haben die Koalitionen der Fabrikarbeiter in der neueren Geschichte des „vierten Standes" bekanntlich eine große Rolle gespielt. Ihnen ist zu einem nicht geringen Teile die eingetretene Verbesserung in der wirtschaftlichen Lage jener Berufsklasse zu danken. Aus dem gerechtfertigten Wunsch, solche vorübergehende Vereinigungen an eine dauernde Organisation zu binden, die in jedem einzelnen Fall das im gemeinsamen Interesse Erforderliche ins Werk setze, sind dann die Gewerkvereine und Gewerkschaften der Arbeiter und die Kartelle der Unternehmer hervorgegangen. Indem sich diese Vereinigungen umsomehr, je umfassender sie sind, auf die Benutzung wirtschaftlicher und politischer Konjunkturen angewiesen sahen, haben namentlich die Arbeiterverbände zugleich die Bedeutung gemeinnütziger und politischer Vereine angenommen, die sich über ihren ursprünglichen Zweck, die zur Verbesserung der Lohnverhältnisse eingeleiteten Arbeitsausstände planmäßig zu leiten, weit hinausgehend, eine völlige Neubildung der Gesellschaft zum Ziel setzen. In der Tat haben sich die Vereinigungen dieser Art, welcher Richtung sie im übrigen angehören mögen, ohne Frage in doppeltem Sinne um die Hebung der arbeitenden Klassen ein Verdienst erworben: erstens, indem sie durch ihre planmäßige Leitung der Lohnbewegungen zu einer günstigeren Gestaltung der materiellen Lage des Arbeiterstandes das ihrige beitrugen, und zweitens, indem sie durch die Erweckung des Interesses an den sozialen und politischen Fragen die allgemeine Bildung fördern halfen. Umsomehr ist es freilich zu beklagen, daß die leitenden Ideen der einflußreichsten dieser Vereinigungen, der Sozialdemokratie, in ethischer

Beziehung rückständige Bildungen sind, Überlebnisse aus einem wissenschaftlich längst überwundenen Gedankenkreis des Zeitalters der Verstandesaufklärung*). Im Unterschiede von den weitreichenden politischen Aspirationen dieser Arbeiterverbände haben sich dagegen die Unternehmerkartelle im allgemeinen ein beschränkteres Ziel gesetzt. Zunächst wollten sie nur den wirtschaftlichen Schäden steuern, denen das Unternehmertum durch die Schwankungen und Krisen des Weltmarktes ausgesetzt ist, indem sie durch wechselseitige Verständigung die wünschenswerte Regulierung zwischen Produktion und Bedarf herzustellen suchten. Das Kartell, als eine durchaus egoistische Schöpfung, drängte dann aber von selbst über dieses Ziel hinaus: auf der einen Seite führte es zu Vereinigungen, die im Lohnkampf, den Ausständen der Arbeiter entgegenwirkend, die Verbilligung der Produktion durch Lohnverminderung anstreben; auf der andern Seite suchte es den Betrieb zu monopolisieren, und, indem das große Unternehmen die kleineren aufsaugte, den Markt zu beherrschen. Gegen diese durch die Verschärfung des Lohnkampfes und durch die planmäßige Ausbeutung der Gesamtheit sittlich verwerflichen Ausschreitungen des Kartellwesens gibt es wahrscheinlich nur ein gründliches Mittel: die Aufsaugung der siegreichen Großunternehmer durch die Gemeinschaft selbst, durch den Staat.

Weit losere Formen der Vereinigung als die Berufsverbände bilden im allgemeinen die gemeinnützigen und die politischen Vereine. Sie können die Tätigkeit der Gemeinde und des Staates fördern, indem sie nützliche Maßregeln in Anregung bringen oder die öffentliche Meinung auf notwendige Fortschritte vorbereiten. Anderseits kann in Fällen, wo ein notwendiger Fortschritt nur durch Umgestaltungen der bisherigen Rechtsordnung herbeizuführen ist, das Vereinsleben hierzu vorbereiten. Darum sind die politischen Vereine die Sturmvögel der Revolutionen. Hieraus sind dann die Schutzmaßregeln zu erklären, zu denen in Zeiten der Reaktion und der Stagnation die Gesetzgebung gegen sie greift, wogegen man in Zeiten ruhigeren Fortschritts mehr die großen Dienste würdigen lernt, die diese Vereine dem öffentlichen Leben leisten können. Wenn deshalb die politischen Vereine vor allen andern für die jeweilige Stimmung der Zeit charakteristisch sind, so verdient es wohl bemerkt zu werden, daß sich die rein politischen Vereine in unserer Zeit augenscheinlich im Niedergang befinden, um mehr und

*) Vgl. Bd. 1, S. 510, und unten Kap. 3, 1.

mehr solchen Platz zu machen, die neben den politischen zugleich soziale Zwecke verfolgen. Der an Kopfzahl größte Verband sozialpolitischer Vereine der Gegenwart, der sozialdemokratische, ist hierfür vor allem bezeichnend. Der Einfluß, den dieser Verband auf weite Kreise ausübt, nötigt aber naturgemäß, auch alle andern politischen Vereine, zu ihm Stellung zu nehmen.

Eine letzte wichtige Gattung von Vereinen sind schließlich die Bildungsvereine, zu denen wir alle freien Vereinigungen rechnen können, die zur Pflege irgendwelcher geistiger Interessen bestimmt sind. Hier nimmt schon der Zweck den Bestrebungen ihren egoistischen Charakter, oder wo ein solcher bleibt, da ist doch das individuelle Interesse in seiner edelsten Form beteiligt, in der es selber wieder im Dienst allgemeiner Kulturzwecke steht, in der Form des Strebens nach eigener geistiger Ausbildung. Die Bildungsvereine können daher wichtige Förderungsmittel sozialer und humaner Sittlichkeit sein. Dabei tritt nun aber bei dieser Art der Vereine eine Unterscheidung bedeutsamer hervor, die bei den übrigen Formen kaum in Frage kommt: die Unterscheidung nämlich in Vereine, die von ihren Mitgliedern zur Verfolgung eigener oder solcher Zwecke, an denen sie selbst teilnehmen, gestiftet sind, und in andere, in denen sich Individuen zu Zwecken verbinden, die nicht ihnen selbst zu statten kommen. Bei den übrigen Vereinen, namentlich bei den Besitz- und Berufsverbänden, ist das erstere durchaus die Regel. Die zweite Form fällt hier unter den Gesichtspunkt einer bevormundenden Wohltätigkeit, die den Vereinszwecken nicht gerade förderlich zu sein pflegt. Dies ist anders bei den Bildungsvereinen. Hier können zwar ebenfalls religiöse, Kunst- und Wissenschaftsvereine zu den eigenen Zwecken der Mitglieder existieren; schon dabei aber pflegt zumeist ein allgemeinerer Zweck hinzuzukommen, und in sehr vielen Fällen verschwindet dieses Moment der eigenen Teilnahme völlig: der Verein will lediglich die allgemeine Bildung entweder in einer bestimmten Bevölkerung oder Berufsklasse, oder er will die Verbreitung religiöser Gesinnungen fördern; und in solchen Fällen ist es fast die Regel, daß die Vereinsgenossen zu Zwecken zusammentreten, die für sie selbst gar nicht oder doch nur indirekt in Frage kommen. Hieraus entspringen zwei auch in ethischer Beziehung wichtige Folgen solcher Vereinigungen: einmal liegen in ihnen mehr als in anderen Formen der Vereinstätigkeit Motive selbstlosen Handelns, die zugleich

vornehmlich auf die allgemeinen sozialen und humanen Ziele der sittlichen Bildung hinweisen; und sodann ist es dieser selbstlos-gemeinnützige Charakter, der diese Vereinsbestrebungen zu besonders geeigneten Objekten einer öffentlichen, entweder ganz oder doch nach vielen Richtungen vom Staat oder der Gemeinde zu leitenden Institution macht. Wo gleichwohl aus irgend welchen Gründen die Bildungsinteressen der privaten Tätigkeit überlassen bleiben, da muß aber wegen ihrer großen öffentlichen Bedeutung der Staat wenigstens ein Aufsichtsrecht über sie in Anspruch nehmen.

Diese Gesichtspunkte kommen namentlich den zwei wichtigsten Bildungsgemeinschaften gegenüber zur Geltung: der Kirche und der Schule. Die Bildungsinteressen, die hier verfolgt werden, die Erziehung der Jugend und die Pflege des religiösen Kultus, sind von so eminentem öffentlichem Werte, daß der Staat bei ihnen weit über jenes allgemeine Aufsichtsrecht und jene Schutzpflicht berechtigter Interessen hinausgeht, die er gegen andere Vereine beobachtet. Die Kirche, welche die allgemeinsten aller geistigen Bestrebungen vertritt, ist eine Macht, die der Staat zu achten hat, wenn er nicht in der Verfolgung seiner eigenen Ziele gestört werden soll, von der er aber seinerseits die Achtung vor dem durch ihn selbst vertretenen Gebiet allgemeiner sittlicher Pflichten fordern muß. So hat sich hier ein Verhältnis herausgebildet, bei dem der Staat zwar das allgemeine Aufsichtsrecht, das ihm allen seinem Verband angehörigen Korporationen gegenüber zusteht, nicht aufgibt, wo er aber doch bereit ist, um der Wichtigkeit der erstrebten Bildungszwecke willen mehr Rechte zu gewähren, als es bei andern Vereinen jemals geschehen könnte. Daß dieser Zustand den Keim zu Konflikten und Kämpfen in sich trägt, ist selbstverständlich. Umsomehr wird man ihn als einen transitorischen betrachten dürfen, welcher dereinst einmal einem Verhältnisse Platz machen muß, bei dem die Religionsgemeinschaften dem Staate gegenüber die Stellung von Vereinen einnehmen, die in ihren, das Gebiet der Staatstätigkeit nicht berührenden Zwecken unbeschränkt, im übrigen aber, wie alle Vereine, der Staatsgewalt untertan sind. Anders verhält es sich mit der Schule. Ihre Aufgaben sind so eminent politische, daß hier der Staat auch die auf dem Wege privater Tätigkeit entstandenen Vereine mehr und mehr in seine eigene Leitung genommen und so das Bildungswesen in seinem ganzen Umfang der gewöhnlichen Vereinstätigkeit entrückt hat. Natürlich ist damit nicht ausge-

schlossen, daß diese fortan als unterstützende Kraft unter der Aufsicht des Staates mitwirken kann*).

Wie die Vereine und Verbände zu jeder Zeit ein psychisches Gegengewicht abgeben gegenüber den rein individuellen Bestrebungen, so bilden auch, im Widerspiel egoistischer und kollektiver Motive im Bewußtsein des Einzelnen wie in den gesellschaftlichen Zuständen und in den Rechtsordnungen, die Vereinsbildungen je nach der Rolle, die sie im öffentlichen Leben spielen und nach der loseren oder festeren Organisation, der sie zustreben, einen empfindlichen Gradmesser für das Verhältnis der trennenden und einenden Tendenzen innerhalb der Gesellschaft. Dabei pflegen aber auch hier die sozialen Bildungen die seelischen Kräfte, denen sie ursprünglich ihr Dasein verdankten, mehr oder weniger lange zu überdauern. So waren die Korporationen des Mittelalters Berufsverbände, die sich einer weitgehenden Autonomie erfreuten, und die, weit über die nächsten Berufszwecke hinaus, das Leben ihrer Mitglieder regelten, und dabei freilich auch die freie Bewegung des Einzelnen mannigfach hemmten. Der Individualismus der Aufklärungszeit hat zusammen mit den neuen Bedingungen des wirtschaftlichen Lebens das seinige getan, diese Verbände allmählich zu lockern und den alten Geist des Gemeinsinns in ihnen schwinden zu lassen. Aber die letzten Schranken des alten Zünfte- und Gildewesens fielen doch erst, als in den Gesetzgebungen des vorigen Jahrhunderts über Gewerbefreiheit und Freizügigkeit jener Individualismus auch in der äußeren Rechtsordnung zum Siege durchgedrungen war. Damit war

*) Für die vergleichende Würdigung des staatlich geleiteten und der aus privater Unternehmung entspringenden Schulen bietet das amerikanische Unterrichtswesen, in dem sich alle möglichen Abstufungen zwischen ausschließlich staatlicher Fürsorge und ganz freiem Privatbetrieb nebeneinander vorfinden, ein interessantes Beobachtungsterrain, das beinahe einer experimentellen Variation der Bedingungen gleichkommt. Wie sehr aber hier besonders im Gebiet des Volksschulwesens (für das höhere greifen zum Teil andere Einflüsse Platz) das staatliche System dem privaten Unternehmen überlegen ist, dafür liefert die Vergleichung des im ganzen blühenden Zustandes in den westlichen Territorien mit den meist sehr unerfreulichen der östlichen und südlichen Staaten sprechende Belege. Zugleich bilden diese Verhältnisse eine treffende praktische Kritik jenes doktrinären Individualismus, wie ihn z. B. Herbert Spencer vertritt, der in der Schulpflicht und in der Existenz staatlicher Unterrichtsanstalten ungerechtfertigte Beschränkungen der persönlichen Freiheit erblickt (Die Prinzipien der Ethik, Bd. 2, S. 280 ff.).

die Zeit der freien Vereine gekommen. Sie ist die Zeit der unbedingten praktischen Herrschaft des Individualismus, der nach dem Grundsatze handelt: jeder helfe sich selbst, und kann er es nicht, so mag er zu Grunde gehen. Doch kaum war dieses Prinzip des unbeschränkten Egoismus zum Siege gelangt, so vollzog sich auch schon der Umschlag, und nach jenem Gesetz der Kontraste, das überall im seelischen Leben am stärksten da hervortritt, wo sich die bis dahin in der Sphäre theoretischer Betrachtung gebliebenen Prinzipien praktisch durchsetzen, führte dieser Umschlag zu einer heute schon bemerkbaren entgegengesetzten Tendenz: zu der Zusammenfassuug der vereinzelten Bestrebungen zu kräftigeren korporativen Bildungen*). Zunächst entstanden, noch ganz inmitten des individualistischen Gedankenkreises, auf „Selbsthilfe" gegründete Genossenschaften, im Grunde nichts anderes als freie Vereine, deren Mitglieder sich nur durch die gemeinsame Verfolgung gewisser Interessen als Produzenten oder als Konsumenten gegen die Gefahren der Konkurrenz und der Ausbeutung durch das Unternehmertum zu schützen suchten. Dann traten Versuche hervor, den freien Vereinen gewisser Berufsgattungen wieder die festere Form der Innung zu geben, deren Mitglieder gewisse Pflichten übernehmen, um dafür bestimmte Rechte zu genießen; und schon beginnt in den „Zwangsinnungen" der Staat, wenn auch zögernd, in diese Unternehmungen unterstützend einzugreifen, während er gleichzeitig das Unternehmertum durch Maßregeln der Beaufsichtigung der Fabrikbetriebe, durch Alters-, Unfall- und Invalidenversicherung zu beschränken und die Härten eines rücksichtslosen Kampfes ums Dasein zu mildern sucht. Aber noch mehr, aus dem Unternehmertum selbst erhebt sich eine merkbare Reaktion gegen die bisherige schrankenlose Ungebundenheit. Die Größe der wachsenden Unternehmung übersteigt schließlich doch die Kräfte der Einzelnen. Zum Teil suchen die Kartelle dieser Schwierigkeit zu begegnen. Vor allem aber sucht der Unternehmer gleichzeitig das ihm verfügbare Kapital zu mehren und sich selbst zu sichern, indem er einem mit gemeinsamen Mitteln und mit geteilten Kräften arbeitenden Betriebsverband seine Dienste leiht. So kommt die Blütezeit der Aktiengesellschaften in ihren verschiedenen Gestaltungen. Der Umschlag der psychischen Stimmungen, der solchen Wechsel der äußeren Be-

*) Treffend hat diesen Umschlag der sozialen Strebungen an einzelnen Beispielen sowie an analogen Vorgängen der Vergangenheit K. Lamprecht erläutert, Zur jüngsten deutschen Vergangenheit, 2. Bd., 1903, S. 420, 467 ff.

dingungen begleitet, tendiert ebenfalls hierhin. Die zum äußersten gespannte Energie strebt nach Entlastung, nach ruhigerer Tätigkeit. Der Unternehmer wird zum Beamten. Damit ist aber die Zeit gekommen, wo auch hier der Staat teils indirekt mit seiner Aufsicht, teils direkt eingreift, um nun das freie Unternehmertum und die freien Verbände durch eigene Unternehmungen oder als Verwalter zahlreicher Einzelkapitalien abzulösen. So hat der Staat zuerst die großen Verkehrsunternehmungen, allen voran die Post und die Eisenbahnen, in seinen eigenen Besitz und Betrieb genommen. Dem ist dann eine etwas losere, aber in der Tendenz gleichartige Zentralisierung des Bankwesens nachgefolgt. Sicherlich ist aber auch dieses Ziel nur ein vorläufiges. Manche der großen industriellen Unternehmungen, namentlich der Montanindustrie, gehen vielleicht schon in einer nahen Zukunft mit dem Bergbau selbst der allmählichen Aufsaugung durch den größten der Unternehmer, durch den Staat, entgegen. Denn hier beginnt zugleich ein Motiv von höchstem öffentlichem Interesse wirksam zu werden. Nur durch seine eigenen Unternehmungen kann schließlich der Staat die Hilfsmittel schaffen, um die noch ungelösten sozialen Aufgaben zu bewältigen. So befinden wir uns allem Anscheine nach in einer Periode korporativer Neubildungen. Wie aber das Alte sich niemals unverändert erneuert, so unterscheiden sich diese von jenen Verbindungen einer älteren Zeit, die, in einem Zustand staatlicher Schwäche entstanden, eine weitgehende rechtliche Autonomie genossen, wesentlich dadurch, daß sie sich überall unter der Obhut und zum Teil unter der Direktive des Staates vollziehen, und daß vielfach die gesellschaftlichen Bildungen selbst allmählich vom Staate assimiliert und seiner eigenen verwaltenden Tätigkeit als Organe eingegliedert werden. Darin bestätigt sich wiederum die oben hervorgehobene Erfahrung, daß den geistigen Strömungen die sozialen und politischen Erscheinungen, die ihnen entsprechen, nicht vorausgehen, sondern oft erst nach einer längeren Zwischenzeit nachfolgen. Wie in der auf dem Prinzip der Autonomie der Einzelnen und der freien Konkurrenz beruhenden Gesetzgebung des vorigen Jahrhunderts der Individualismus der Aufklärung erst vollkommen zur Wirklichkeit geworden war, so leben in den heute Gesellschaft und Staat bewegenden Tendenzen in einer freilich durch die Bedingungen des modernen Wirtschaftsverkehrs stark veränderten Form die Ideen wieder auf, die im Anfang des 19. Jahrhunderts Fichte und in den folgenden Jahrzehnten die

romantische Geschichtsphilosophie, vor allen Hegel, dem Individualismus der Aufklärung gegenübergestellt hatten. Auch die Romantik war ja der Vergangenheit zugewandt. Aber auch sie wollte in jenen führenden Philosophen die Gebundenheit des Mittelalters nicht unverändert, sondern in einer der modernen Bildung und dem modernen Staatsbegriff adäquaten Form erneuern. Wiederum wird hier vielleicht die Wirklichkeit reicher sein als die Theorie. Doch so wenig das Staatsideal Hegels der sozialen Staatsidee entsprechen mag, die sich heute in manchen bedeutsamen Vorzeichen aus den Trümmern der untergehenden individualistischen Gesellschaftsordnung zu erheben scheint, die allgemeine Richtung der Gedanken ist die gleiche geblieben.

4. Die Gemeinde.

Wie die einzelnen Lebensinteressen, Besitz und Erwerb, Beruf und geistige Bildungsbedürfnisse, die Individuen zu Vereinen und Verbänden zusammenführen, so bildet ein zwar äußerlicheres, aber durch seinen zwingenden Einfluß an Bedeutung hervorragendes Moment der gesellschaftlichen Ordnung das räumliche Zusammenleben der Einzelnen. In einer Zeit, in der das Gefühl der Gemeinschaft noch in diese Schranken eines unmittelbaren Zusammenlebens gebannt blieb, war es ein naturgemäßes Verhältnis, wenn die Gemeinde entweder mit dem Staate zusammenfiel oder mindestens in Verwaltung und Rechtspflege einen wesentlichen Teil der staatlichen Funktionen erfüllte. Die Entwicklung eines umfassenderen Gesamtlebens der Völker mußte die Gemeinde notwendig allmählich aus dieser Stellung verdrängen. Aber alle die Lebensinteressen, die ein näheres Zusammenleben voraussetzen, sind ihr geblieben, und sie können nun in dem enger gewordenen Pflichtenkreis umso vollkommener ihre Befriedigung finden. Die Sorge für Herstellung und Instandhaltung der Verkehrswege, für zweckmäßige Beschaffenheit der Wohnungen, die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, der Schutz wichtiger Berufsinteressen, die Fürsorge für gemeinsame Bildungszwecke, alle diese Gegenstände sind zum Teil unter Obhut und in Vertretung des Staats, zum Teil aber auch in selbständiger Weise wichtige Aufgaben kommunaler Tätigkeit. Hier überall repräsentiert die Gemeinde einen Gesamtwillen untergeordneter Art, der in einer der staatlichen Verfassung analogen Organisation seinen Träger fordert, in der festen Einfügung dieser Organisation

in die des Staates aber den Charakter eines abhängigen Gliedes bewahrt.

Mit dem Fortschritt der Kultur sind naturgemäß auch die Anforderungen immer größere geworden, die in allen jenen Richtungen an die Gemeinde durch das öffentliche Interesse gestellt werden, und die sie selbst wieder an die einzelnen Gemeindebürger stellen muß. Damit wird dann aber zugleich die Frage nahegelegt, in welchem Sinne und Umfang sich mutmaßlich diese Entwicklung weiter vollziehen und demnach namentlich jener Kreis der Pflichten und Rechte, in welchem die Gemeinde als Organ des Staates wirksam ist, vermöge der Erweiterungen, denen aller Voraussicht nach die Tätigkeit des Staates namentlich auf wirtschaftlichem Gebiete entgegengeht, ebenfalls sich erweitern wird. Hier kommt nun zunächst ein Moment in Betracht, das wohl noch für längere Zeit in das Verhältnis zwischen Staats- und Gemeindetätigkeit regulierend und teilweise hemmend eingreift. Es besteht darin, daß in dem engeren Kreis der Zusammenwohnenden, in welchem sich die Machtsphären der Individuen am nächsten berühren und vielfach ineinander greifen, die Besitzunterschiede als die allgemeinsten Grundlagen solcher Machtbetätigung eine ungleich größere Rolle spielen als in dem so viel weiteren Kreis der Staatsgemeinschaft. Unter der Herrschaft des Kapitalismus hat daher notwendigerweise die Gemeindeverwaltung von der Millionenstadt an bis herab zur kleinsten Dorfgemeinde eine natürliche Tendenz zur Plutokratie. Daß diese Tendenz verschwinden werde, ehe eine größere Ausgleichung der Besitzverhältnisse eingetreten, ist nicht wahrscheinlich. Dies hemmt aber wieder in vieler Beziehung die gemeinnützige Tätigkeit der Gemeinde, namentlich in Richtungen, in denen sie berufen ist, als Organ des Staates zu wirken. Das sind aber zum Teil gerade die dringendsten, die am tiefsten in die unmittelbaren materiellen Daseinsbedingungen des Einzelnen eingreifen, wie die Arbeitsbeschaffung für Arbeitslose, die Fürsorge für Notleidende, für allgemeine Volksbildung durch öffentliche Kunstinstitute, Bibliotheken und Lesezimmer u. s. w., Zwecke, die im öffentlichen Interesse allzu wichtig sind, um sie, wie es zumeist noch geschieht, ganz oder großenteils der privaten Vereinstätigkeit zu überlassen. Über diese naheliegenden und, wie man denken sollte, wohl in der Gegenwart schon zu verwirklichenden Ziele hinaus erstrecken sich aber zwei andere wichtigere Zweckgebiete, die, wenn auch manche Anzeichen allmählicher Vorbereitung schon heute vorhanden sind, doch ernstlich erst in Angriff genommen werden können, wenn der soziale Gedanke allmählich aus dem Staat in die Gemeinde eingedrungen ist und in dieser die Herrschaft der kapitalistischen Interessen zurückgedrängt hat. Das eine dieser Zweckgebiete, das vorzugsweise für das städtische Leben in Betracht kommt, ist das der Wohnung. Für zweckentsprechende Bauordnungen und hygienische Einrichtungen zu sorgen, ist heute schon als eine öffentliche Pflicht der Gemeinde anerkannt. Noch überläßt sie aber die Besitznahme der Baugrundstücke und die Ausführung der Wohnhäuser der Spekulation privater Unternehmer und Baugesellschaften. Hier ist nun, wenn irgendwo, die Gemeinschaft der Zusammenwohnenden berufen, das Unternehmertum abzulösen, indem sie in möglichst weitem Umfange die Wohnungen in Eigenbesitz nimmt und zu billigen Mietpreisen den Einzelnen überläßt. Wie für die Städte die Wohnungs-, so steht dann für die Landgemeinden die Ackerfrage im Vordergrund des Interesses. Denn wie dort die Wohnungsnot der Armen, so drängt hier die unter der Herrschaft der individualistischen Eigentumsordnung eingetretene Zersplitterung des Landbesitzes zu einer Abhilfe auf kollektivem Wege, die freilich in diesem Fall, bei der geringen Leistungsfähigkeit der Landgemeinden, eine kräftige Mithilfe des Staates voraussetzt.

Befindet sich das Gemeindeleben infolge der natürlichen Vorherrschaft der Besitzinteressen, die sich in ihm geltend macht, heute noch vielfach in einem Zustand unsicherer Übergänge, so übt nun dieser naturgemäß auch in ethischer Beziehung ungünstige oder mindestens retardierende Wirkungen aus. Denn an sich kann die ethische Bedeutung dieser Verbindung der räumlich Zusammenlebenden zu einer Art Staat im Staate eine doppelte sein. Zunächst und unmittelbar besteht sie darin, daß die Gemeinde mit der mannigfachen Sorge für äußere Lebenszwecke wesentlich auch sittliche Pflichten übernimmt, und daß, wo die Zwecke, denen sie dient, selbst an sich sittlich indifferent sind, sie sich doch der allgemeinen Regel unterordnen, daß sie niemals in Widerstreit treten dürfen mit sittlichen Normen, sondern womöglich wenigstens indirekt der Förderung des sittlichen Lebens dienen sollen. Eine zweite ethisch bedeutsame Seite des Gemeindelebens ist aber die, daß es für den Einzelnen ein ihm unmittelbarer gegenwärtiges Vorbild des staatlichen Lebens ist. Gerade die umfassendere Natur des Staates bringt es mit sich, daß bei dem der direkten Beteiligung an den politischen Aufgaben ferner Stehenden das Staatsbewußtsein zurücktritt. Er empfindet zwar die Lasten und Pflichten, die der Staat ihm auferlegt, wird sich

aber nicht immer der Notwendigkeit und des sittlichen Wertes der staatlichen Existenz bewußt. Hier ist es nun die Gemeinde, die ihm den Segen gemeinsamen Wirkens anschaulich vergegenwärtigen kann, und die eine Übung in den Tugenden des Gemeinsinns auch demjenigen möglich machen sollte, der durch seine Lebensstellung nur in beschränkteren Kreisen zu wirken berufen ist. Damit das Gemeindeleben diese Erziehung zum Staatsleben wirklich vollbringe, dazu ist aber freilich eine durch die Gemeindeorganisation unterstützte rege Beteiligung der Bürger erforderlich, wie sie heute, infolge der Vorherrschaft der Besitzverhältnisse, noch allzu sehr hintangehalten wird.

Drittes Kapitel.

Der Staat.

1. Der Staat als Besitz- und Wirtschaftsgemeinschaft.

Der Begriff der Besitzgemeinschaft findet auf den Staat in doppeltem Sinne Anwendung. Einmal ist er selbst, als die Gemeinschaft der zu einer wirtschaftlichen Einheit verbundenen Staatsgenossen, Besitzer und verfügt als solcher über sein Eigentum ähnlich selbständig wie der Privatbesitzer über das seine. Sodann aber ist er es, der alle Besitzverhältnisse der Einzelnen und der ihm untergeordneten Körperschaften regelt und im Zweifelsfalle entscheidet, und der zugleich die Bedingungen ordnet, von denen der Güterverkehr und der Austausch der Wirtschaftserzeugnisse nach außen und im Innern abhängt. Nach beiden Richtungen ist die Wirksamkeit des Staates auch ethisch bedeutsam.

Daß der Staat Besitzer sei, ist eine notwendige Folge seines selbständigen Wesens und seiner realen Bedürfnisse. Da er in beiden Beziehungen, sowohl an Selbständigkeit wie hinsichtlich des Umfangs seiner Bedürfnisse, allen seinen Organen und Mitgliedern überlegen ist, so hat er den naturgemäßen Anspruch darauf, der erste Besitzer zu sein, der schon durch den Umfang seines Eigentums alle andern Eigentümer an Macht und Einfluß überragt. Für die Beschaffenheit seines Besitzes ist wieder teils sein Wesen teils die Natur seiner Bedürfnisse maßgebend. Da der Staat nicht nur die

lebende Generation, sondern die ganze Volkseinheit, wie sie geschichtlich geworden ist und in ihrem gegenwärtigen Leben zukünftige Zwecke vorbereitet, in sich schließt, so ist es vor allem notwendig, daß in seiner Hand jene Formen des Besitzes liegen, deren Fürsorge der Ausnützung für vorübergehende Zwecke entzogen sein muß, wenn die bleibenden Interessen des Volkswohlstandes nicht notleiden sollen. Aber auch da, wo die Bewirtschaftung überhaupt für das Wohl der Gesamtheit so wichtig ist, daß sie der zufälligen Fürsorge Einzelner nicht überlassen werden kann, hat der Staat entweder direkt oder indirekt, durch die im Einverständnis mit ihm und unter seiner Aufsicht handelnden Gemeinden und Kreise, einzutreten. Sodann ergibt sich ein weiteres, in seiner besonderen Abgrenzung von Zeit und Umständen abhängiges Gebiet eigener Erwerbs- und Wirtschaftstätigkeit des Staates in allen den Fällen, wo einzelne Lebensinteressen des Schutzes dringend bedürfen, sei es um eine die Grenzen wohltätiger Anspannung der Kräfte überschreitende Konkurrenz zu verhüten, sei es um einer drohenden Ausbeutung der Schwächeren durch die Stärkeren oder des Kleinbesitzes durch einzelne Unternehmer entgegenzuwirken. Endlich eine letzte allgemeine und dabei doch am tiefsten in die gesamte Staatsordnung eingreifende Aufgabe, diejenige zugleich, von deren voller Verwirklichung der heutige Staat unverkennbar noch am weitesten entfernt ist, besteht darin, daß er, als die Gemeinschaft der miteinander und füreinander lebenden Volksgenossen, dahin streben muß, allen seinen Mitgliedern nicht nur ein menschenwürdiges, sondern auch ein ihren Anlagen und Kräften entsprechendes Dasein zu sichern und sie dadurch in ihrem wie in seinem eigenen Interesse zu nützlichen Mitgliedern der staatlichen Gemeinschaft zu machen.

Dieser letzten und freilich zugleich schwierigsten Pflicht des Staates gegen die Einzelnen steht nun naturgemäß von seiten dieser ein Recht gegenüber, das dann vermöge der jedem Recht immanenten Beziehungen wiederum mit Pflichten des Einzelnen gegen die Gemeinschaft und hieraus entspringenden Rechten der letzteren zusammenhängt. Jenes Recht des Einzelnen an die Gemeinschaft, das die Quelle aller dieser Recht- und Pflichtbeziehungen ist, läßt sich aber in zwei allgemeine Rechtsansprüche zerlegen: in das Recht auf Existenz und in das Recht auf Arbeit. Beide sind insofern auf das engste verbunden, als die normale Quelle der Existenz und der zu dieser notwendigen Befriedigung der Lebensbedürfnisse nach den Gesetzen des Erwerbs- und Wirtschaftslebens die Arbeit ist.

Das Recht auf Arbeit, wo es befriedigt werden kann, schließt daher das Recht auf Existenz in sich; und dieses gewinnt nur da eine selbständige Bedeutung, wo jenes hinfällig wird, weil aus irgendwelchen Gründen, wegen angeborener oder erworbener Unfähigkeit, Krankheit, Alter, die Arbeit unmöglich und damit selbstverständlich auch das Recht auf dieselbe hinfällig wird. Daß die menschliche Gesellschaft verpflichtet ist, ihren notleidenden Mitgliedern zu helfen, und daß sie keinen deshalb untergehen lassen darf, weil er selbst nicht mehr im stande ist, sein Leben durch Arbeit zu fristen, das ist ein Grundsatz, den schon die humanen Richtungen der griechischen Philosophie, und den die Religionen, die von ethischen Ideen getragen sind, voran das Christentum, längst als eine unumstößliche Forderung des sittlichen Lebens anerkannt haben. Doch die Religion, als eine durchaus nur der subjektiven Seite des Seelenlebens zugehörende Funktion, konnte dieses Gebot ihrerseits nur in den Handlungen persönlicher Nächstenliebe und Nächstenhilfe zur Geltung bringen, die ihrer Natur nach in ihren Wirkungen begrenzt sind, und die in dem Maße unzulänglicher werden, als die gesellschaftlichen Kreise sich erweitern, die Bedingungen des gemeinsamen Lebens verwickelter, und damit zugleich die Notstände größer und für den Einzelnen unübersehbarer werden. Hier hat daher nun die Gemeinschaft selbst und vor allem, als der oberste Träger ihrer Pflichten wie Rechte, der Staat die Aufgabe einzutreten. Er ist für diese Seite der Pflichten des „werktätigen Christentums“ der berufene Vertreter der dem Christen obliegenden Handlungen der Barmherzigkeit. Mit diesem Übergang vom Einzelnen auf die Gemeinschaft gewinnen aber jene karikativen Tugenden selbst einen andern Charakter. Nicht als eine Tat des Mitleids soll der durch Alter, Krankheit oder Unfall erwerbslos Gewordene die Hilfe hinnehmen, sondern als ein Recht, das ihn weder beschämt noch entehrt. Mag immerhin manche Quelle individueller sittlicher Förderung bei dieser Ablösung des Einzelnen durch die Gemeinschaft verkümmern, so wird doch bei diesem notwendigen Wandel der Gewinn größer sein als der Verlust. Denn die Hauptsache bleibt, daß dem Notleidenden selber geholfen wird, oder daß es, soweit möglich, keine Notleidenden mehr gibt. Den Taten des persönlichen Mitleids haftet aber, abgesehen von ihrer Unzulänglichkeit, ein Moment persönlicher Erniedrigung an, das sie erst da verlieren, wo der Einzelne nicht mehr dem Einzelnen, sondern der Gemeinschaft als der Verpflichtete gegenübersteht.

Für den Arbeitsfähigen tritt nun an die Stelle des Rechtes auf Existenz schon damit, daß das letztere der Gesamtheit gegenüber erhoben wird, als sein selbstverständlicher Ersatz das Recht auf Arbeit. Dieses Recht ist dann freilich unmittelbar zugleich eine Pflicht. Nicht müßig auf Kosten der Gesellschaft zu leben, sondern durch Arbeit für die Allgemeinheit sich das Recht des Lebens fortwährend neu zu erwerben, das beginnt der Mensch von dem Augenblick an als seine Pflicht zu erkennen, wo er fühlt, daß er nicht bloß für sich allein in der Welt ist. An der Tatsache, daß ohne die Wirkungen, die fortan und überall dieses Gefühl ausübt, keine sittliche Gemeinschaft möglich wäre, scheitert eigentlich von vornherein der Individualismus mit allen seinen künstlich ausgeklügelten Theorien. Daß es trotzdem in unserer heutigen Gesellschaft noch oft genug Arbeitsfähige und Arbeitswillige gibt, die Not leiden, diese Erscheinung gehört zu den dunkelsten Punkten unserer gesellschaftlichen Zustände. Gerade hier empfängt darum jene Bewegung, die auf die Ablösung des Großunternehmertums auf allen Gebieten durch den Staat und damit zugleich auf eine größere Ausgleichung der Besitzverhältnisse gerichtet ist, einen mächtigen Antrieb durch die Forderung des Rechtes auf Arbeit. Denn ihre Erfüllung setzt eine Erweiterung eben jener Funktionen voraus, die der Staat als erster Besitzer und Unternehmer über sich nimmt, wodurch es ihm möglich wird, teils direkt, teils durch seine Organe, Arbeitsgelegenheit zu bieten, indes er zugleich die Macht gewinnt, auch in die Lohnverhältnisse des privaten Unternehmertums durch seine Konkurrenz regulierend einzugreifen. Daß das individuelle Unternehmen ganz verschwinde, ist dagegen weder zu erwarten, noch zunächst wünschenswert, da damit jenes Ferment persönlicher Initiative, das namentlich bei der Verwirklichung neuer Ideen nur schwer entbehrt werden kann, und mit ihm ein wichtiges Hilfsmittel des Kulturfortschritts wenigstens teilweise verloren ginge. Inwieweit das ein für alle Zukunft maßgebender Gesichtspunkt bleibt, mag daher immerhin dahingestellt bleiben. Denn gewiß kann nicht bezweifelt werden, daß auch hier die egoistischen Triebfedern des individuellen Unternehmens mit der Zeit durch die Pflichttreue und das rein intellektuelle und moralische Interesse eines im Auftrag der Gemeinschaft tätigen Beamtentums ersetzt werden können; ähnlich wie im Gebiete der Rechtsprechung an die Stelle eines dereinst nach freier Übereinkunft aus Mitgliedern der streitenden Sippen zusammengesetzten Schiedsgerichtes in unserer heutigen Rechtsordnung

auf einer Stufe angelangt sein sollte, auf der neue Erfindungen und Fortschritte überhaupt nicht mehr gemacht werden könnten, sondern wo unter der Benutzung der ein für allemal gegebenen Hilfsmittel wirklich alle Arbeit annähernd uniform geworden wäre. Da dies immerhin wenig wahrscheinlich ist, so wird nun aber jene Fiktion einstweilen dadurch gestützt, daß man das Bedürfnis einer verschiedenen Lebensführung je nach der Beschaffenheit der geleisteten Arbeit überhaupt leugnet, indem angenommen wird, in dem Zustand der Gesellschaft, in welchem das Recht auf den vollen Arbeitsertrag verwirklicht ist, werde jeder dem andern in seiner sozialen Stellung und Bildung, in seinen physischen wie geistigen Bedürfnissen gleich sein, so daß eben damit auch das Recht hinwegfiele, die Arbeit nach ihrer Qualität verschieden zu werten. Der Architekt, der den Plan entwirft, und der Maurer, der die Steine herbeischleppt, sind beide notwendig, und sie haben beide schließlich die gleichen physischen Lebensbedürfnisse. Jeder soll daher nach Maßgabe der Zeit, die er arbeitet, seinen Anteil an dem Ertrag erhalten.

Hier fordert nun aber zugleich das Recht auf den vollen Arbeitsertrag noch eine weitere, die Bedingungen von Besitz und Erwerb von Grund aus verändernde Umbildung des wirtschaftlichen Lebens. Eine Zuteilung des Arbeitsertrags nach dem Maß der Arbeit setzt natürlich eine einheitliche distributive Gewalt und die gleichzeitige Beherrschung aller Güterproduktion durch diese Gewalt, die wiederum nur in den Händen der Gesamtheit ruhen kann, voraus. Die notwendige Kehrseite des Rechts auf den vollen Arbeitsertrag ist daher der Übergang aller Mittel der Güterproduktion in den Besitz der Gesamtheit und demnach die Reduktion des Privateigentums auf die dem unmittelbaren Lebensbedürfnisse dienenden Nahrungs- und Genußmittel. Nicht bloß das Ackerland, das Bergwerk, die Verkehrsmittel, sondern auch die Maschinen, die Betriebsgebäude, die Bibliotheken müssen in den Besitz der Gesellschaft, und deren Leitungen sämtlich in die Hände ihrer Beamten übergehen. Dem Einzelnen aber soll es freistehen, in dem Betrieb zu arbeiten, der seinen Neigungen und Fähigkeiten adäquat ist, worauf er dem Ertrag seiner Arbeit entsprechende Anweisungen erhält, für die er sich an den öffentlichen Verkaufsstellen nach Belieben Lebensbedürfnisse und Genußmittel eintauschen kann*).

*) Die ökonomische Durchführbarkeit dieses Programms hat ganz objektiv A. E. Schäffle nachzuweisen gesucht in seiner Quintessenz des Sozialismus, 1875, 13. Aufl. 1891. (Vgl. dazu des gleichen Verfassers Schrift: Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie, 1885.) Als politisches Zukunftsprogramm entwickelt die neue Eigentums- und Gesellschaftsordnung A. Menger in seiner Neuen Staatslehre, 1903, S. 93 ff. Rücksichtlich der hier nicht näher zu verfolgenden ökonomischen und rechtlichen Seiten der neuen Gesellschaftsordnung sei auf diese Schriften verwiesen.

Natürlich läßt sich nun dieses Programm des kommunistischen Sozialismus wieder in etwas verschiedenen Formen durchgeführt denken. Für diese ist die Stellung, die sie zu gewissen, der Uniformierung der Leistungen am meisten widerstrebenden Arten der Arbeit einnehmen, besonders bezeichnend. Das sind die physisch anstrengenden und ekelhaften, oder gar gesundheitsschädlichen, aber trotzdem unentbehrlichen Arbeiten einerseits, und die vorzugsweise geistigen, spezifisches Talent, zumeist aber auch ungewöhnliche, ausdauernde Vorbereitung fordernden Leistungen der Kunst und Wissenschaft anderseits. Die gemäßigte Richtung will hier so viel wie möglich den bestehenden Zustand erhalten, nur daß sie die Bedingungen, die der Zwang oder die Gunst der Lebenslage mit sich führen, beseitigt. Zu den unangenehmen Arbeiten soll durch besondere Belohnungen angereizt, die Leistungen auf geistigem Gebiet sollen dagegen nach dem Urteil besonderer Einschätzungskommissionen belohnt werden. Die radikalere Doktrin verfährt dagegen einfacher und, wenn man einmal die Durchführung des Prinzips annimmt, jedenfalls auch wirksamer. Die unangenehmen Arbeiten werden nach ihr zwangsweise erledigt: entweder so, daß abwechselnd jeder zu ihnen herangezogen wird, oder durch das Los. Die Betätigung in Kunst und Wissenschaft aber gilt, da beide nicht dem materiellen Lebensbedürfnisse dienen, überhaupt nicht als Arbeit, sondern als Erholung, und in der zukünftigen Gesellschaft wird jeder genug Zeit übrig behalten, um sich nach Belieben in seinen Mußestunden solchen geistigen Beschäftigungen zu widmen. Auf die hieraus sich ergebenden weiteren Änderungen der Lebensordnung braucht hier nicht näher eingegangen zu werden, da sie sich ohnehin immer noch in etwas verschiedener Weise denken lassen. Doch verleiht das Prinzip der Uniformierung zusammen mit dem Streben nach möglichster Erleichterung der zur Bedürfnisbefriedigung erforderlichen Arbeit naturgemäß auch hier den Zukunftsprojekten einen entsprechenden Charakter. Insbesondere werden sich gemeinsame Wohnhäuser und gemeinsame Mahlzeiten der Zusammenwohnenden von selbst ergeben*).

*) A. Menger ist der Meinung, daß solche zunächst für die Unverhei-

nach der man nur die gesellschaftlichen Zustände zu ändern braucht, um die Natur der Menschen ebenfalls umzuändern. Und doch war die politische Revolution des 18. Jahrhunderts in den ethischen Motiven, von denen sie getragen war, dem internationalen Sozialismus von heute unendlich überlegen. Man halte nur Rousseaus Abhandlung über die Ungleichheit der Menschen und seinen Contrat social neben Marx und Engels oder August Bebel. Welcher Abstand! Dort ein wirkliches Ideal, das im einzelnen verzeichnet sein mochte, das aber in der auf die lebendige Volksgemeinschaft gegründeten Idee der persönlichen Freiheit und Rechtsgleichheit immerhin einen unvergänglichen Wahrheitskern in sich barg. Hier als ethisches Grundmotiv der Egoismus, der Kampf aller mit allen, ohne Rücksicht auf die überall an die nationale Gemeinschaft gebundenen Güter des Lebens, darum international nicht um ein humanes Menschheitsideal zu errichten, sondern um das Klasseninteresse und die Masseninstinkte zu sittlichen Kräften zu erheben. Darum, wenn die politische Revolution des 18. Jahrhunderts die Ideale der Freiheit und Gleichheit, die sie aufrichten wollte, zuerst in einer Schreckensherrschaft ohnegleichen zerstört und dann unter einen gewalttätigen Despotismus gebeugt hat, um ihren wirklichen, wenn auch immerhin noch unvollkommenen Sieg einer späteren friedlichen Entwicklung zu überlassen, — was würde erst aus jenen minderwertigen Idealen?

Muß denn nun aber, um das Ziel eines menschenwürdigen Daseins für Alle und eines Zustandes zu erreichen, in dem einem jeden freier Spielraum zur Betätigung seiner Kräfte in der seinen Fähigkeiten entsprechenden Form gegeben wird, muß dazu erst jener Umsturz des Bestehenden vorangehen? Angesichts der gewaltigen Antriebe, die in der heutigen Gesellschaft, und die vor allem im heutigen Staat auf eine fortschreitende Sozialisierung der Arbeit hinwirken, ist diese Frage sicherlich mit nein zu beantworten. Der soziale Staat wird kommen, wenn nicht alle Vorzeichen trügen. Aber er wird nicht kommen unter dem Zeichen der brutalen Gewalt rücksichtsloser egoistischer Triebe, sondern nur unter der unentbehrlichen Mithilfe geistiger Ideale und unter den Antrieben eines an das staatliche Leben gebundenen Gemeinsinns, aus dem heraus überall erst eine erfolgreiche Pflege der humanen Lebenszwecke möglich ist. Denn was die Nationen trotz Verschiedenheit der Abstammung und Sitten schließlich wirklich verbrüdert, das ist nicht die Not oder der Kampf um die materielle Existenz — diesen Übeln hat jedes Volk in seinem engeren Kreise zu steuern — sondern das sind die allgemeinsten, über den materiellen Lebensinteressen stehenden und sie überdauernden geistigen Güter der Menschheit.

2. Der Staat als Rechtsgemeinschaft.

Wie der Staat der erste Besitzer, so ist er das vornehmste Rechtssubjekt; und er ist es zugleich, der allen andern Rechtssubjekten ihre Rechte zuweist. So ist er sich selbst und den Einzelnen gegenüber der Träger der objektiven Rechtsordnung. Das Recht der Einzelnen, das Privatrecht, ist in diesem Sinne kein selbständiges Rechtsgebiet, sondern ein, allerdings besondere Bedingungen mit sich führender, Teil des öffentlichen Rechts.

Überall, wo der Staat Besitzer oder Unternehmer ist, unterwirft er sich selbst der von ihm gestifteten Rechtsordnung: er schließt Verträge, übernimmt Leistungen, stellt Forderungen und tritt, wo sich aus diesem Wechselverkehr entgegengesetzte Ansprüche entwickeln, mit den Einzelnen in Rechtsstreitigkeiten ein, in denen er sich der Entscheidung der von ihm selbst eingesetzten Gerichte unterwirft. So verwirklicht er in seinem eigenen Tun und Leiden das Prinzip der Gerechtigkeit: er fügt sich ohne Zwang dem Urteil seiner eigenen Organe. Nur ein Gesamtwesen wie der Staat ist zu einer solchen Gerechtigkeit fähig, die von dem Gedanken getragen ist, das Recht zu suchen nicht um des eigenen Interesses, sondern um des Rechtes selbst willen. Aber ein Vorbild für den Geist, mit dem überall der Kampf um das Recht gekämpft werden soll, wird dadurch der Staat auch für den Einzelnen.

Nur indem er ohne Ansehen der Person und des eigenen Vorteils Gerechtigkeit übt, kann der Staat zugleich die Entscheidung über den Rechtsstreit seiner Mitglieder in die Hand nehmen und die Normen ordnen, nach denen derselbe ausgetragen werden soll. Hierin vor allem liegt eine wichtige ethische Ergänzung aller jener Beweggründe, die ihm das Richteramt auch über solche Handlungen der Einzelnen zuwies, die von keiner Privatklage getroffen werden, die aber einen schweren Bruch der allgemeinen sittlichen Normen enthalten. Wie allmählich das Strafrecht der Verfolgung der einzelnen Beschädigten entrungen, und wie es auch dann zunächst noch dem Gesichtspunkt der Privatklage unterstellt wurde, haben

wir früher gesehen*). Der Gedanke, daß der Staat allein nicht nur das Recht, sondern die Pflicht habe, den Bruch der sittlichen Rechtsordnung zu sühnen, ist hier Hand in Hand mit der Erkenntnis gereift, daß auch im Streit der Einzelnen nicht der Einzelne selbst, sondern der Staat die Gerechtigkeit zu üben berufen und fähig sei. Die Ausübung des Strafrechts aber ist ihrerseits wieder mehr als irgend ein anderes Gebiet der Rechtsordnung dazu geeignet, das Bewußtsein der sittlichen Gesamtaufgaben des Staates zu wecken und zu stärken. Dem hohen sittlichen Wert, den so der Staat als ein über den Einzelnen stehendes sittliches Gesamtwesen in Anspruch nimmt, gibt er auch darin Ausdruck, daß er Unternehmungen gegen seinen eigenen Bestand oder gegen die Person des seine verschiedenen Aufgaben repräsentierenden Regenten mit den schwersten sittlichen Vergehen auf gleiche Linie stellt.

Wie das Einzelleben äußere Hilfsmittel und Normen nötig hat, die einer gewissen Ordnung und Regelmäßigkeit bedürfen, wenn nicht Störungen eintreten sollen, die auf die sittlichen Leistungen ungünstig einwirken, so kann auch das staatliche Leben solcher Hilfsmittel und Regulierungen seiner Tätigkeit nicht entbehren, — ja es fordert sie wegen der umfassenderen Natur seiner Funktionen, und weil ihm die der individuellen Persönlichkeit eigene unmittelbare Einheit von Selbstbewußtsein und Wollen fehlt, noch ungleich dringender. Was im Einzelleben der Sitte und Gewohnheit überlassen bleibt, das normiert darum der Staat ebenfalls durch Gesetze und Verfügungen, deren Nichtachtung entweder mit Strafe bedroht ist oder andere Nachteile mit sich bringt. Hierher gehört vor allem das ganze Gebiet der polizeilichen Ordnung. Auf der einen Seite reicht dieselbe in Bestimmungen, die den Schutz der öffentlichen Sicherheit betreffen, bis dicht an das Strafrecht heran; auf der andern sucht sie durch nützliche Vorkehrungen der Gesundheit und der Erleichterung des Lebens zu dienen, wobei sie überall der Tätigkeit der Privaten und Kommunen helfend und beaufsichtigend zur Seite steht.

Eine ähnliche Art äußerer regulierender Tätigkeit übt der Staat aus, indem er den Vollzug der Normen des Privatrechts wie des Strafrechts im Prozeßverfahren an gewisse Regeln der Untersuchung und der Geltendmachung der Rechte bindet. Es mag

*) Vgl. Bd. 1, Abschn. I, S. 228 f.

von dem Einzelnen zuweilen als eine Art Unrecht empfunden werden, wenn die äußerlichen, zum Teil auf willkürlicher Normierung beruhenden Vorschriften des Zivilprozesses auf den Ausgang eines Rechtsstreits einen Einfluß äußern, der hinter der Rücksichtnahme auf den objektiven Tatbestand nicht zurücksteht. Ist es doch nicht zu leugnen, daß infolgedessen manchmal nicht dasjenige als Recht erkannt wird, was wirklich Recht ist, sondern was erst durch die Annahme bestimmter Tatsachen, die möglicherweise gar nicht existieren, oder durch die Nichtberücksichtigung anderer, deren Wirklichkeit in der Verhandlung nicht zur Sprache kam, als Recht gelten kann: so z. B. wenn der Beklagte die Frist zur Einrede versäumt oder Gegenbeweise nicht beibringt, die ihm zu Gebote stehen. Aber indem der Staat es Jedem zur moralischen Pflicht macht, sein persönliches Recht selbst zu wahren, setzt er sich in die Lage, im einzelnen Fall einmal tun zu müssen, was objektiv nicht recht ist, gerade um des Rechtes und der Gerechtigkeit willen. Wollte er selbst im Rechtskampf der Einzelnen die Beweise für und gegen herbeischaffen, so würde er bei der der Öffentlichkeit sich entziehenden Natur privater Rechtsverhältnisse ein schwieriges und vielfach dem Zufall gelegentlicher Ermittelungen preisgegebenes Geschäft auf sich nehmen. Da es aber im höchsten Interesse jeder Partei liegt, daß sie alle ihr zur Verfügung stehenden Beweise beibringt, und da sie zugleich in der günstigsten Lage ist, dies wirklich zu tun, so hat der Staat durchgängig den Zivilprozess nach dem Grundsatze geordnet, daß die Herbeischaffung des Beweismaterials ausschließlich den Parteien zusteht, und daß demnach die von ihnen nicht beigebrachten Beweise, mögen sie selbst auf privatem Wege zur Kunde des Richters gelangt sein, als nicht vorhanden gelten. Die Gerechtigkeit kann hier nur dann zur Wahrheit werden, wenn dieser Grundsatz ausnahmslos zur Geltung kommt, und wenn daher der zufällige Umstand einer gelegentlichen Kenntnis, der ebensogut auch nicht sein könnte, ohne Einfluß auf die Entscheidung bleibt. Dieses Prinzip, daß Jeder selbst sein Recht zu wahren hat, ist nun aber wieder ein mächtiges Erziehungsmittel des Rechtsgefühls. Das subjektive Recht des Einzelnen würde einen großen Teil seines sittlichen Wertes verlieren, wenn es eine Gabe wäre, die ihm von außen gegeben und genommen werden könnte, ohne daß er sich darum zu bemühen oder zu wehren hätte. Indem die Rechtsordnung auf die Nichtwahrung der Rechte gewisse Rechtsnachteile gründet, macht sie den Kampf um das Recht zu einer

moralischen Pflicht, deren Nichtbefolgung sie nicht direkt strafen, aber auch nicht belohnen kann, indem sie dem Einzelnen Rechtsvorteile zuwendet, die er selbst nicht erstrebt hat. Jedem Recht steht so neben der sonstigen Pflicht, die es auferlegt, auch die zur Seite, daß es selbst von seinem Besitzer gewahrt werde. Nur wenn eine solche Pflicht als eine moralische, demnach nicht zu erzwingende, aber bei jedem vorauszusetzende, anerkannt ist, kann auch die Gerechtigkeit zu allgemeinster Geltung gelangen. Wo Schwäche und Nachlässigkeit das eigene Recht fremden Ansprüchen widerstandslos preisgeben, da triumphiert die Ungerechtigkeit*).

Wo es sich dagegen um die Verletzung öffentlicher Rechte oder der Rechtsordnung selber handelt, da müssen selbstverständlich andere Grundsätze für das Beweisverfahren Platz greifen. Hier ist ja der Staat der zunächst Beteiligte und hat daher alles zu tun, um den richtigen Tatbestand ans Licht zu bringen. Umsomehr erachtet er es aber gerade in solchen Fällen für seine Pflicht, daß auch dem Angeschuldigten alle Hilfsmittel zu etwaigen Gegenbeweisen zur Verfügung stehen. In diesem Falle, wo die Rechtsordnung selbst sozusagen Partei ist, läßt sie es daher nicht darauf ankommen, ob der Beklagte sein Recht wahrnimmt oder nicht, sondern sie gibt ihm einen sachverständigen Rechtsbeistand, der verpflichtet ist, für ihn dasselbe nach Kräften zu wahren. Wieder kommt in dieser Tatsache der Gedanke zum Ausdruck, daß überall, wo die Rechte des Staates in Frage kommen, er auch gegen sich selbst Gerechtigkeit zu üben verpflichtet ist.

In allen bisher besprochenen Rechtsgebieten bewährt der Staat seinen Beruf als Schützer und Erhalter der von ihm aufgerichteten sittlichen Ordnung. Seine Aufgabe der Förderung aller materiellen und geistigen Lebensinteressen dagegen erfüllt er in der von ihm geschaffenen Organisation der Verwaltung. Dem Bedürfnis nach fester Regelung der zur Entstehung der verschiedenen Äußerungsformen des staatlichen Gesamtwillens erforderlichen Gliederung der

*) Mit vollem Recht ist darum R. von Jhering (in seiner Schrift „Der Kampf ums Recht", 7. Aufl., 1884) der in weiten Kreisen bestehenden Neigung entgegengetreten, eigene Rechte um der Vermeidung der Unbequemlichkeiten der Prozessführung willen preiszugeben. Vortrefflich hat die ethische Bedeutung der hiermit zusammenhängenden, zumeist mit dem etwas irreführenden Namen der „Fiktionen" bezeichneten Maßregeln der Prozeßordnung dargelegt O. Bülow, Zivilprozessualische Fiktionen und Wahrheiten, 1879, S. 85 ff.

Funktionen gibt er endlich Ausdruck in dem System seiner Verfassung. Die letztere ist es darum, die der Rechtsstaat mit besonderen Schutzmaßregeln umgibt gegen Verletzung von seiten einzelner ihrer Organe sowie gegen voreilige, der Stetigkeit der Entwicklung allzu wenig Rechnung tragende Veränderungen.

Verfassung und Verwaltung sind Gebiete, die beide eine Tätigkeit mannigfaltiger Organe voraussetzen. Bei ihnen ist es vor andern Rechtsgebieten vom höchsten Werte, daß die Einzelnen und die Korporationen, deren Interessen in Frage kommen, so viel als möglich sich an den allgemeinen Angelegenheiten beteiligen können, nicht bloß deshalb, weil dabei das wirkliche Bedürfnis der Gesamtheit besser gewahrt wird, sondern vielleicht mehr noch, weil nur auf diesem Wege ein lebendigeres Staatsgefühl und eine Teilnahme am allgemeinen Fortschritt zur Entwicklung kommt, die über den engen Horizont persönlicher und vorübergehender Interessen hinausblicken läßt. Am meisten ist eine solche Selbstbeteiligung im System der Verwaltung möglich und geboten, da dieses an sich schon in seinen verschiedenen Abstufungen die Staatstätigkeit mit der Wirkungssphäre der Kommunen und begrenzterer Interessenverbände in Berührung bringt. Entfernter und indirekter nur kann die Beteiligung der Einzelnen an den Gesetzgebungs- und Verfassungsarbeiten sein. Sie beschränkt sich hier bei der Mehrzahl der Staatsbürger auf die Ausübung des politischen Wahlrechts und die ihr vorausgehende und sie unterstützende politische Vereinstätigkeit, sowie auf die durch die Öffentlichkeit der Verhandlungen der Volksvertreter ermöglichte Einsicht in den Stand der Gesetzgebungs- und allgemeinen politischen Angelegenheiten. Gerade bei diesen wichtigsten Formen der Staatstätigkeit ist mit Recht und von selbst in der Öffentlichkeit der Verhandlungen eine Art Kompensation für die in diesem Fall in ausgedehnterem Maße unmögliche aktive Beteiligung eingetreten. Es möchte leicht sein, daß in vielen Fällen der Nutzen, den diese Öffentlichkeit durch die Erweckung des Interesses für die allgemeinen Angelegenheiten des Staates mit sich bringt, von größerer Bedeutung ist als der Inhalt der Verhandlungen selber. Völlig verkehrt aber ist die auf dem Boden des ethischen und politischen Individualismus entstandene Lehre, daß die Volksvertretung tatsächlich oder auch nur potentiell die Meinung des ganzen Volkes ausdrücke, und daß daher das Repräsentativsystem im Prinzip die Verwirklichung des „Imperium omnium" bedeute. Diese Fiktion beruht auf der Anschauung, der Staat sei nichts weiter als die

Summe der Staatsangehörigen, und die „Volksvertreter“ seien daher, wie man diesen Namen wörtlich deutet, berufen, an Stelle des ganzen Volkes zu beraten und zu beschließen. Wäre diese Ansicht richtig, so würden sich jene auch in jedem einzelnen Fall nach der Meinung ihrer Wähler zu richten haben. Eine solche fortwährende Abhängigkeit ist aber von den Verfassungen, die der Selbständigkeit des Staates mehr Rechnung tragen als manche Staatstheorien, durchgängig mit Recht verpönt worden, indem sie es den Angehörigen der gesetzgebenden Versammlungen zur Pflicht machen, in jedem einzelnen Fall nach freier Überzeugung ihre Stimmen abzugeben.

Mit dieser Frage der Bedeutung der Volksvertretung hängt eine andere, viel verhandelte, die nach dem „besten Wahlsystem“, nahe zusammen. Da der Staat weder eine Herrschaft Aller noch eine solche einzelner Klassen, sondern die mannigfach gegliederte Organisation der Volksgemeinschaft selbst ist, so kann von einem für alle Zeit gültigen, etwa in den Urrechten des Menschen begründeten Wahlsystem natürlich ebensowenig wie von einer allgemeingültigen Staatsform die Rede sein, sondern es kann sich überall nur um die Frage handeln, welches Wahlsystem das zweckmäßigste sei, um auf der gegebenen Stufe politischer Entwicklung der Teilnahme weiterer Volkskreise an Gesetzgebung und Verwaltung den gebührenden Einfluß einzuräumen. Diese Frage ist an sich eine so schwierige, ihre Beantwortung zudem so sehr von den politischen und sozialen Wandlungen abhängig, daß es zwar im allgemeinen leicht ist zu sagen, ob ein bestimmtes Wahlsystem sich überlebt hat, oder aus irgend welchen Gründen undurchführbar ist, daß es aber außerhalb der Grenzen der Möglichkeit liegt, ein absolut zweckmäßiges oder alle Teile befriedigendes System aufzustellen. So hat sich ohne Frage, namentlich für alle politischen Vertretungen, das Klassenwahlsystem für uns überlebt, wenn diese künstliche Schöpfung überhaupt jemals in vollem Sinne lebensfähig gewesen ist, da es von der Voraussetzung ausgeht, die Größe des Besitzes gebe einen für das Interesse an den öffentlichen Angelegenheiten und für die Fähigkeit sie zu beurteilen im allgemeinen zutreffenden Maßstab ab. Denn diese Voraussetzung ist innerhalb unserer heutigen Verhältnisse offenbar zu einer unhaltbaren Fiktion geworden, durch die den Interessen des Besitzes ein ungebührlicher, auf den mannigfaltigsten Gebieten die allgemeinen Kulturinteressen hemmender Einfluß auf die Staatstätigkeit eingeräumt wird. Überdies wirkt aber das Klassenwahlsystem dadurch verderblich, daß es dem Vorwurf, der heutige Staat sei eine Klassenherrschaft der Besitzenden, immerhin eine scheinbare Grundlage gibt. Glücklicherweise eine nur scheinbare, da eben nicht die Volksvertretungen es sind, die die Staaten regieren, sondern da diese in Wahrheit nur die Bedeutung kontrollierender und daneben bald zu Reformen anregender, bald auch sie mehr oder weniger retardierender Einrichtungen besitzen. Ist das Klassenwahlsystem ein Attribut der Herrschaft der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, so ist es an sich mit dieser dem Untergang geweiht. Am längsten noch dürfte es sich in den Gemeindevertretungen erhalten, wo die Besitzinteressen eine größere Rolle spielen, so daß hier erst eine größere Ausgleichung der Besitzunterschiede voraussichtlich diese einseitige und im Grunde äußerlichste Wertung des Einflusses der Einzelnen auf die Gemeindeverwaltung wird zurücktreten lassen.

Weit berechtigter und den realen Interessen der Gesamtheit entsprechender würde es ohne Zweifel sein, wenn diejenigen Faktoren der sozialen Stellung, die von bleibender Bedeutung für die Gesellschaft sind, und denen gegenüber der Besitz nur als äußeres Hilfsmittel in Betracht kommen sollte, nämlich Beruf und Bildung, bei der Wahl der politischen Vertretungen in einer angemessenen Weise zur Geltung kämen. Aber der Ausführung eines solchen an sich wohl berechtigten Planes stehen zwei Bedenken, ein mehr negatives und ein positives im Wege. Jenes besteht darin, daß gerade die Verhältnisse von Beruf und Bildung einer fortwährenden Verschiebung und Entwicklung unterworfen sind, und daß ein irgendwie objektives Maß, wie ein solches für den Besitz in der Steuerkraft des Einzelnen immerhin existiert, hier absolut nicht vorhanden ist. Ein nach diesen Faktoren entworfenes Wahlsystem würde daher stets den Charakter einer künstlichen und willkürlichen Schöpfung an sich tragen, und es würde fortwährend geändert werden müssen, wollte man der ungeheuren Beweglichkeit der Verhältnisse auf diesen Gebieten gerecht werden. Dazu kommt als zweiter, positiver Grund, daß es eine andere, ungleich wirksamere Form gibt, in welcher Beruf und Bildung für die Gebiete, in denen ihr Urteil maßgebend ist, zur Mitwirkung an der Staatstätigkeit schon jetzt zum Teil, und, wie zu hoffen steht, in Zukunft in fortschreitendem Maße herangezogen werden. Das ist die Form freier, zum Zweck der Vorberatung konkreter Aufgaben namentlich der Gesetzgebung gebildeter Kommissionen von Sachverständigen. Ein Gesetzbuch

kann, wenn es eine einheitliche, logisch durchdachte Arbeit sein soll, nur von einem Einzigen entworfen, und dann von einer beschränkten Anzahl Sachverständiger ergänzt und berichtigt werden, um wirklich die Rechtsgedanken der Zeit vollkommen zum Ausdruck zu bringen. Eine parlamentarische Versammlung oder die zum Teil nach heterogenen, politischen Parteigesichtspunkten zusammengesetzte Kommission einer solchen ist dazu eine durchaus ungeeignete Körperschaft. Nicht anders verhält es sich mit den Fragen der Technik und Industrie, des Handels und Verkehrs, des Unterrichts, Gebiete, auf denen leider das System der Sachverständigenvertretungen für den Einzelfall noch viel zu wenig zur Durchführung gelangt ist, weil das Axiom des bureaukratischen Staats, daß der Jurist und der juristisch geschulte Beamte von Rechts wegen alles wisse, seine Macht leider noch immer nicht ganz eingebüßt hat. In dem Maße aber, als auf diesem Wege die wirkliche gesetzgeberische Tätigkeit aus den parlamentarischen Versammlungen in beweglichere, den jeweils gegebenen Zwecken besser entsprechende Vereinigungen verlegt wird, verlieren natürlich jene selbst durchaus den Charakter „gesetzgebender“ Körperschaften, den ihnen die Theorie gegeben hat, und sie beginnen die immerhin wichtige und für den Kulturstaat nicht minder unentbehrliche von kontrollierenden, die Tätigkeit der Regierung und ihrer Organe auf allen Gebieten begleitenden Organen anzunehmen, denen bei den wichtigsten Fragen des bleibenden Staatsinteresses, wie sie insbesondere in den Akten der Gesetzgebung zu Tage treten, zugleich ein entscheidender Einfluß auf den Staatswillen zusteht.

In diesem Verhältnis findet nun auch das einfachste aller Wahlsysteme, das des allgemeinen, gleichen und direkten Wahlrechts, mit seinen in gewissen allgemeinen Bedingungen der persönlichen Freiheit und Selbständigkeit begründeten Einschränkungen, seine Rechtfertigung. Wollte man an der Vorstellung festhalten, die Parlamente seien die eigentlichen Träger der Regierung eines Landes, oder auch nur die seiner Gesetzgebung, so würde freilich, nicht nur unter unseren heutigen Verhältnissen, sondern wohl für immer das allgemeine Wahlrecht das schlechteste aller Wahlsysteme sein. Die Sache erscheint aber in einem andern Lichte, wenn man, diese überkommenen Vorurteile beiseite setzend, in den Parlamenten lediglich das sieht, was sie wirklich sind und allein sein können: kontrollierende Versammlungen, die zugleich durch ihre Verhandlungen und Beschlüsse das Interesse aller Staatsangehörigen an

dem öffentlichen Leben zur Geltung bringen. Das können sie natürlich am vollkommensten dann, wenn sie wirklich ein möglichst treuer Ausdruck der Strömungen sind, die das öffentliche Leben in allen seinen Bevölkerungskreisen bewegen. Freilich, eine Bedingung ist zu einer gedeihlichen Wirksamkeit einer solchen kontrollierenden und bei entscheidenden Punkten regulierend in den Staatswillen eingreifenden Versammlung erforderlich. Das ist die, daß die politische Erziehung des Volkes eine hinreichend allgemeine geworden sei, um Hemmungen der Staatstätigkeit, die das Gemeinwohl oder die Existenz des Staates oder auch in empfindlichem Maße die in die Zukunft reichenden Kulturaufgaben desselben gefährden, nicht befürchten zu lassen. Aber vor allem im politischen Leben gilt der Satz, daß der Mensch erst dadurch zu Rechten und Pflichten erzogen wird, daß man ihm diese zuteilt, nicht sie ihm vorenthält, vorausgesetzt natürlich, daß die Bedingungen, die schon der Beginn einer solchen politischen Erziehung fordert, vorhanden sind. Einrichtungen, die einen Fortschritt der Gesittung und Bildung verlangen, sind immer besser als solche, die überlebt sind und die künftige Entwicklung in rückläufige Bahnen zu lenken streben. Entspricht das allgemeine Wahlrecht heute noch nicht der Stufe verbreiteter politischer Bildung, so ist es eines der wirksamsten Mittel, die dazu verhelfen können, weniger durch sich selbst, als weil es einen fortwährenden Antrieb enthält, die politische Reife, die es voraussetzt, nun auch in der Tat durch die Hilfsmittel der Volksbildung und der in engeren Kreisen geübten Selbstverwaltung zu verwirklichen. Gewiß war daher die Einführung des allgemeinen gleichen Wahlrechts für die Volksvertretung des Deutschen Reiches ein kühner Schritt. Aber er beruhte doch auf der richtigen Erwägung, daß es besser sei, im politischen Leben den Blick nach vorwärts als nach rückwärts zu richten. Und jedenfalls gehört dieser Schritt zu denen, die nicht mehr zurückgetan werden können, sondern unaufhaltsam weiter führen. Dies wird aber hier zunächst notwendig in dem Sinne geschehen, daß das gleiche Prinzip politischer Gleichheit allmählich auch über die Partikularvertretungen sich ausdehnt.

Wie nun die parlamentarische Vertretung eines Volkes kein Ersatz eines „Imperium omnium“ sein kann, noch je diese Bedeutung gehabt hat, da der Staat nie und nirgends mit der Summe der Staatsbürger identisch ist, ebensowenig ist es aber auf der andern Seite zulässig, ihn in eine Anzahl einzelner, voneinander unabhängiger

und bloß durch ihren Einfluß auf die nämlichen Individuen zusammenhängender Mächte zu scheiden, wie dies ursprünglich von den Vertretern der Theorie der „Teilung der Gewalten“ geschehen ist. Wenn der Staat aus guten Gründen verschiedene Funktionen verschiedenen Organen zuweist, da er als der umfassendste aller korporativen Verbände des Prinzips der Arbeitsteilung nicht entbehren kann, so ist er doch weit davon entfernt, darüber die Einheit seines Wesens aufzugeben. Darum ist diese Scheidung vor allem keine Teilung der Gewalten zu nennen. Denn ihrem Zwecke gemäß ist sie bei den abhängigeren oder von vornherein auf begrenztere Aufgaben angewiesenen Organen des staatlichen Lebens vorzugsweise verwirklicht. In den Händen der Regierung dagegen müssen alle Gebiete schließlich vereinigt sein. Mag auch bei ihr für untergeordnete Fragen noch eine Arbeitsteilung stattfinden, für alle wichtigeren Angelegenheiten ist dies nicht mehr möglich, da solche auf die sämtlichen Gebiete der Staatstätigkeit einen mehr oder minder großen Einfluß ausüben. Ihren Abschluß findet diese Stufenreihe in der Person des Regenten, welcher die Funktionen der gesetzgebenden, vollziehenden und richtenden Gewalt in sich vereinigt, indem er den Gesetzen seine Sanktion verleiht und allen wichtigeren Maßregeln der Verwaltung und der Organisation der Rechtspflege zustimmt. In der Art aber, wie in der Scheidung der staatlichen Funktionen das Prinzip der Arbeitsteilung zugleich mit einer relativen Selbständigkeit der einzelnen Organe verbunden ist, kommt überall die den besonderen Zwecken des Staatslebens angepaßte Vielseitigkeit der einzelnen Erscheinungen zum Ausdruck. Vor allem nimmt hier die durch die gesetzliche Unabsetzbarkeit der Richter mit besonderen Schutzmaßregeln umgebene Rechtspflege eine Art Ausnahmestellung ein gegenüber der Verwaltung, die vermöge des engeren Zusammenhangs der einzelnen Wirtschafts- und Kulturbedürfnisse eine straffere und einheitlichere Zusammenfassung verlangt. Umsomehr ist es wünschenswert, daß hier auf andern Wegen, besonders durch die Mitwirkung der Kommunen und anderer Organe der Selbstverwaltung, wie der Bezirksräte, Kreisversammlungen und sonstiger Vertretungskörper, eine Kompensation der zentralisierenden und oft allzusehr uniformierenden Tendenzen, wie sie im allgemeinen das Beamtentum repräsentiert, gegeben sei. Wenn heute noch solche Träger der Selbstverwaltung oft allzu gefügige Werkzeuge des geschäftskundigeren Beamten sind, so steht zu hoffen, daß dieses Verhältnis mit der Verbreitung politischer Bildung mehr und mehr im Sinne einer gleichmäßigeren Beteiligung beider Faktoren, des den Gesamtstaat vertretenden Beamten und der mehr die partikularen Interessen zur Geltung bringenden bürgerlichen Elemente, verschoben werde. Während die Doktrin der Selbstregierung des Volkes, durch die dem absolutistischen Staat eigenen Übergriffe der Verwaltung in die Rechtspflege veranlaßt, neben der Unabhängigkeit des Richterstandes noch eine möglichst ausgedehnte Beteiligung bürgerlicher Elemente an der Rechtsprechung in den Institutionen der Schöffengerichte und der Schwurgerichte forderte und teilweise durchsetzte, liegt es in der Natur der Sache, daß, sobald erst die richterliche Unabhängigkeit zur Wahrheit geworden ist, jene Organe geordneter Volksjustiz nur noch eine unerhebliche und teilweise sogar eine fragwürdige Bedeutung gegenüber den aus inneren und äußeren Gründen ungleich wichtigeren Organen der Selbstverwaltung in Anspruch nehmen können. Denn wahrscheinlich ist das Interesse der Gesamtheit wie des Verbrechers schließlich doch besser in den Händen eines unabhängigen Kollegiums von Berufsrichtern gewahrt, als in denen von Geschworenen, die nicht selten allzusehr von allgemeinen Stimmungen und Vorurteilen abhängig sind. Wenn aber bei den Handlungen der Justiz die Ausübung der Gerechtigkeit an die Voraussetzung geknüpft ist, daß nur das Gemeinwohl, niemals das Interesse einzelner Personen oder Volkskreise die Entscheidung gebe, so stehen umgekehrt alle Einrichtungen der Verwaltung unter der Bedingung, daß sie möglichst alle Interessen, die sich bei ihnen begegnen, befriedigen oder, wo das nicht möglich ist, eine billige Ausgleichung zwischen denselben erstreben sollen.

Daß die Einheit des Staatswesens, die bei diesser Mannigfaltigkeit seiner Organe und Funktionen bestehen bleibt, schließlich auch in einer einheitlichen Persönlichkeit zusammengefaßt erscheine, ist nun nicht nur für die Staatstätigkeit selbst, sondern nicht minder für die Entwicklung eines Staatsbewußtseins der einzelnen Staatsangehörigen von der größten Bedeutung. Gerade die umfassende Natur des Staates ist es, die es erst einer gereifteren sittlichen Anschauung möglich macht, ihn in seinem wahren Wesen zu begreifen und aus reiner Achtung vor seinem sittlichen Wert den eigenen Willen seinem Gesamtwillen unterzuordnen. Wenn diese Gesinnung überhaupt entstehen soll, so muß aber die Macht und Würde des Staates dem Einzelnen zunächst in individueller Form entgegen-

treten. Darum ist es zugleich so wünschenswert, daß die Person des Regenten dem Parteigetriebe und den wechselnden Erfolgen politischer Wahlkämpfe entzogen bleibe. Wie der Staat selbst über allen wandelbaren Interessen erhaben ist, so soll es auch die Persönlichkeit dessen sein, der die Einheit des Staates in der unmittelbar der Anschauung sich aufdrängenden Einheit seines eigenen Wesens zu verkörpern berufen ist.

Da aber freilich auch der Regent ein einzelner Mensch bleibt und als solcher kaum jemals ganz von den Vorurteilen und Neigungen seiner Umgebung frei sein wird, so ist es nicht wünschenswert, daß es bei jener individuellen Form des Staatsbewußtseins für immer sein Bewenden habe. Das früheste politische Erziehungsmittel darf nicht die bleibende Frucht politischer Bildung sein. Je mehr durch wachsende Einsicht und eigene Beteiligung an den Aufgaben des Staatslebens der Gemeinsinn und die Liebe zu den alle Einzelinteressen überragenden Gütern des geistigen Gesamtlebens zugenommen hat, umsomehr muß nun jene individuelle Verkörperung des Staatsbewußtseins als eine wertvolle, weil allen Volksgenossen gleich zugängliche symbolische Form erscheinen, die jedoch immerhin hinter dem Inhalte, den sie birgt, zurücktreten soll. Auf dieser höheren Stufe wird nun gerade die allgemeine Natur des Staates als eine Eigenschaft empfunden, die seinen Wert für den Einzelnen nicht vermindert, sondern verstärkt. Denn die höchsten Güter, denen der Mensch sein Leben weiht, gewinnen überall erst dadurch ihren Wert, daß sie ihm nicht unmittelbar als Einzelwesen, die ihm gleichen, gegenübertreten. Jede Hingabe fordert Selbstlosigkeit; diese aber ist in ihrer reinsten Form nur da möglich, wo wir nicht mit einem andern Selbst es zu tun haben.

Diese Bedingungen sind es, die auf einer fortgeschrittenen Stufe politischer Entwicklung der konstitutionellen Erbmonarchie unverkennbar ihren Vorzug verleihen vor andern Verfassungsformen. Der an die Verfassung gebundene Monarch, der für alle Handlungen der Regierung unverantwortlich ist, weil keine dieser Handlungen durch seinen persönlichen Willen allein rechtskräftig werden kann, während dieser doch für alle wichtigen Regierungsakte entscheidend ist, er repräsentiert gleichzeitig die unbedingte, keiner höheren Instanz sich unterordnende Macht des Staatswillens wie die Gebundenheit des letzteren an das organische Ganze der staatlichen Funktionen. Er steht, wenn er seine Aufgabe richtig erfaßt, außerhalb der

Gegensätze der Parteien, der Unterschiede der Gesellschaftsklassen und der Berufsstände. Indem er seine Stellung ebensowenig einer von schwankenden öffentlichen Stimmungen abhängigen Wahl wie einer besonderen geistigen Befähigung, sondern nur der durch die Verfassung festgelegten Erbfolgeordnung verdankt, ist er der lebendige Träger des historischen Zusammenhangs des Staates mit der Vergangenheit; und er ist mit seinen persönlichen Interessen auf das stärkste an das dauernde Staatsinteresse gefesselt. Darum, wie dereinst die absolute Monarchie in Verfolgung dieser gemeinsamen Interessen die Macht des Feudaladels gebrochen und die niederen Stände aus den Banden der Erbuntertänigkeit befreit hat, so hat die konstitutionelle Monarchie ihren deutlich vorgezeichneten Beruf in dem Schutze der wirtschaftlich Schwachen gegen die Starken. Ist der Staatssozialismus das Ziel, dem unsere politische Entwicklung zustrebt, so bietet daher für die baldige Erreichung dieses Ziels diese Staatsform vielleicht die günstigsten Chancen. Die Tugenden, deren die Stellung des konstitutionellen Monarchen bedarf, sind aber nicht Tatendrang und Unternehmungslust, sondern Selbstüberwindung und Besonnenheit. Es mag schwer sein, das eigene Urteil und das selbsttätige Handeln ausschließlich für die entscheidenden Fälle zurückzuhalten, wo die verfassungsmäßige Pflicht es fordert. Darum ist die militärische Erziehung die für den Monarchenberuf adäquate. Die Disziplin des Geistes und Körpers, an die sie gewöhnt, übt zugleich in jener Selbstdisziplin, die der Monarchenberuf fordert, und gewöhnt an ein klares und präzises Urteilen in Fragen des praktischen Lebens. Dagegen ist es keineswegs wünschenswert, wenn dem Monarchen durch die von seinem Beruf unzertrennliche Forderung einer über alle möglichen Gebiete sich erstreckenden Allgemeinbildung etwa die Meinung beigebracht wird, als sei es seine Aufgabe über alle Angelegenheiten der Staatsverwaltung, der Kunst und der Wissenschaft selbständig zu urteilen oder zu entscheiden. Darin liegt eine Verkennung der ihm obliegenden Pflichten, die nicht ohne Gefahr ist, weil sie unvermeidlich die Erwägung herausfordert, daß die Leitung des Staates eine zu wichtige Aufgabe sei, um sie dem Zufall unberechenbarer Einfälle und dilettantischer Urteile ohne Gefahr preisgeben zu können. Im Hinblick auf ihre Entstehungsbedingungen bleibt freilich wohl selbst im günstigsten Fall die Erbmonarchie der Vergänglichkeit aller Verfassungsformen unterworfen. Jener Zusammenhang der Gegenwart mit der geschichtlichen Vergangenheit des Staates, den sie zum Ausdruck

bringt, setzt ihr zugleich Grenzen nach Ort und Zeit. Sie läßt sich nicht, oder wenigstens kaum mit Aussicht auf bleibenden Erfolg, willkürlich schaffen, wo jene geschichtlichen Bedingungen ursprünglich fehlen oder im Laufe der Zeit verloren gegangen sind.

3. Der Staat als Gesellschaftseinheit.

Staat und Gesellschaft sind gleich ursprünglich. Die Bedingungen, welche die staatliche Einheit begründet haben, sind die nämlichen, aus denen auch die Verbindung der verschiedenen Stände, Besitzklassen und Berufsformen zu einer Gesellschaft hervorging. Dieses Wechselverhältnis bringt es mit sich, daß Staat und Gesellschaft, so innig sie auch aufeinander angewiesen sind, und so wenig jener ohne diese möglich ist, doch in dem Gesamtleben der Menschheit als entgegengesetzte Kräfte erscheinen, die lange Zeit miteinander im Kampfe liegen. Die Gesellschaft ist überall von zentrifugalen Impulsen beherrscht. Sie strebt die räumlich nebeneinander Lebenden und aufeinander Angewiesenen zu trennen, indem sie in Geburts- und Besitzklassen, Berufsstände und Interessenverbände und nach der Höhe der geistigen Bildung ihre Mitglieder in verschiedene Lebenskreise scheidet. Freilich beruhen auch diese Scheidungen schließlich auf dem einigenden Streben, das überall den Menschen mit seinesgleichen zusammenführt. Aber indem sich dies Streben hier erst in engsten Kreisen betätigt, bildet es zugleich ein Hindernis für die vollkommenere Einigung der Volksgenossen im Staate. Jeder jener engeren Verbände sucht, solange das Staatsgefühl hinter den von ihm vertretenen beschränkteren Interessen zurücktritt, ein selbständiges Ganzes für sich zu sein, welches nur ungern einen über ihm stehenden Willen anerkennt.

Die historischen Bedingungen der gesellschaftlichen Entwicklung haben es mit sich geführt, daß jene zentrifugalen Bestrebungen erst allmählich entstehen und wachsen konnten. Auf den Anfangsstufen der Kultur ist entweder die gesellschaftliche Gliederung zu unvollkommen, oder die Autorität einzelner herrschender Gesellschaftsklassen ist zu mächtig, um ein selbständiges Nebeneinander verschiedener Verbände möglich zu machen. In diesem Sinne ist die Gemeinschaft, aus welcher im Laufe der sozialen Entwicklung der Staat hervorwächst, früher als die Gesellschaft. So kam es, daß, als die Kämpfe der Gesellschaftsklassen begannen, eine überlieferte Staatsgemeinschaft überall schon vorhanden war. Auf diese Weise wandelten sich jene Kämpfe zumeist in eine Rivalität um die Herrschaft, manchmal freilich auch, wie in den deutschen Städten des Mittelalters, in ein Nebeneinanderbestehen selbständiger Verbände um, neben denen die Staatseinheit zu einem bloßen Schein herabsinken konnte. So ist die Entwicklung des Staatslebens erfüllt von dem Kampf des Staates mit der Gesellschaft. Wenn der Staat aus diesem Kampfe schließlich als Sieger hervorging, so sind gleichwohl jene trennenden Kräfte der Gesellschaft auf ihn nicht ohne Einfluß geblieben. Um sich die Gesellschaft friedlich zu assimilieren, mußte er sich selbst den Scheidungen, die sie erzeugt hatte, anpassen. So hat die Gliederung der Gesellschaft auf den Staat organisierend zurückgewirkt. Die in Sitte und Lebensbedürfnissen wurzelnden Sonderungen der gesellschaftlichen Kräfte gaben wichtigen politischen Institutionen ihren Ursprung, um ihrerseits durch diese gefestigt zu werden. Aus der Gliederung der Gesellschaft ist darum erst die vollkommenere Gliederung der staatlichen Funktionen hervorgegangen, und durch die letztere hat der Staat seinerseits die Fähigkeit gewonnen, richtunggebend und lenkend der Gesellschaft und ihren verschiedenen Lebenskreisen gegenüberzutreten. Der Staat ist nunmehr nach einer wesentlichen Seite seiner Tätigkeit Organisation der Gesellschaft.

Darin bereitet sich aber zugleich der Friede zwischen Staat und Gesellschaft vor. Wohl kann er noch durch den Streit der Gesellschaftsklassen gestört werden; aber dieser Streit hat heute eine andere Bedeutung als ehedem: es kann sich bei ihm nur noch um Änderungen der Gesellschaftsordnung handeln, die man durch den Staat oder mindestens mit dessen Beihilfe herbeizuführen wünscht, nicht um eine Auflösung oder Beherrschung des Staats durch einzelne Gesellschaftsklassen. Wo je einmal anscheinend solche Wünsche auftauchen, wie in dem Programm der Sozialdemokratie, da soll daher in Wahrheit nur der bestehende Staat zerstört werden, damit ein anderer an dessen Stelle entstehe, der nun erst recht die Gesellschaft beherrschen soll. Dabei ändert es natürlich an der Sache nichts, wenn diesem neuen Staat, um seinen Gegensatz zum bestehenden anzudeuten, selbst der Name der „Gesellschaft" beigelegt wird. Die Suprematie des Staats über die Gesellschaft ist auf diese Weise allseitig anerkannt, — selbst die unmöglichste aller politischen Parteien, der Anarchismus, verlangt, daß der Staat nicht zu Gunsten

der Gesellschaft, sondern der Einzelnen abdanke, ja er will vor allem die Gesellschaft und dann erst den Staat vernichten, da er des letzteren mindestens solange bedarf, bis die Gesellschaft aufgehört hat zu existieren.

Indem der Staat organisierte Gesellschaft, Zusammenfassung aller gesellschaftlichen Kräfte in eine Einheit ist, ergibt sich von selbst die Forderung, daß die Organisation des Staates der natürlichen Gliederung der Gesellschaft entsprechen müsse. Verfassungs- und Verwaltungssysteme anwenden zu wollen, die nach irgend einer allezeit maßgebenden philosophischen Schablone, ohne Rücksicht auf die bestehenden Verhältnisse angefertigt sind, ist daher ein Attentat, das der Staat gegen die Gesellschaft und indirekt gegen sich selbst begeht. Aber freilich gilt der Satz, daß der Staat für die Gesellschaft da sei, nicht bloß in dieser einseitigen Richtung, sondern es ist auch das Umgekehrte wahr: die Gesellschaft ist für den Staat da; und in dem Verhältnisse beider ist der Staat die höhere Zusammenfassung der Kräfte des Volkswillens, — ist er es doch, dem die Gesellschaft überhaupt erst ihre Existenz verdankt, da sie ohne ihn in zusammenhanglose Glieder auseinander fallen würde. Darum kann nun aber auch dem Staate nicht das Recht abgesprochen werden, daß er in die bestehende Organisation der Gesellschaft verändernd eingreife, namentlich wenn dies in der Tendenz geschieht, sie einer höheren Gesittungsstufe entgegenzuführen. So sind ja in der Tat schon Stände- und Klassenunterschiede beseitigt oder abgeschwächt worden, indem der Staat Privilegien aufhob, Freiheitsbeschränkungen beseitigte, den Kreis politischer Rechte erweiterte.

Indem der Staat so, den Bedingungen der geschichtlichen Entwicklung Rechnung tragend, die Gesellschaft zu reformieren oder wo es not tut neu zu gestalten sucht, erfüllt er eine eminent sittliche Aufgabe. Er entreißt die gesellschaftlichen Bildungen dem Zufall ihrer ursprünglichen Entstehung, um sie seinen von den sittlichen Zwecken der Gesamtheit geleiteten Plänen anzupassen. Die Gesellschaft als solche lebt in der Gegenwart, der Staat aber ist erfüllt von den Aufgaben der Zukunft, und er stellt so auch die vorübergehenderen Triebkräfte des sozialen Lebens in den Dienst bleibender Zwecke. Sein Augenmerk muß dabei hauptsächlich darauf gerichtet sein, daß er alle jene gesellschaftlichen Vereinigungen, die der unerläßlichen Teilung der Arbeit und dem Streben nach Selbstbeteiligung der Einzelnen an den allgemeinen Staatszwecken förder-

lich sind, unterstützt, und daß er allen jenen Reibungen der Gesellschaftsklassen, die den sittlichen Aufgaben der Gesamtheit hemmend entgegentreten, zu steuern sucht.

4. Der Staat als Bildungsgemeinschaft.

Bei den Aufgaben, die der Staat der Gesellschaft gegenüber zu erfüllen hat, steht ihm als das wirksamste Hilfsmittel die geistige Bildung, deren Leitung er als eine seiner wichtigsten Pflichten anerkennt, zur Seite. Er dient damit zunächst den Bedürfnissen der Gegenwart, indem er jeden Staatsbürger in den Stand zu setzen sucht, seinem Beruf nachzukommen, seine bürgerlichen Rechte zu wahren und seine Pflichten gegen die Gesamtheit zu erfüllen. Zugleich aber richtet sich seine Fürsorge in die Zukunft: er sucht eine Besserung der gesellschaftlichen Lage der niederen Klassen vorzubereiten, indem er ihre geistige Hebung erstrebt und dadurch die Klassenunterschiede soweit auszugleichen bemüht ist, wie dies die Forderungen der rechtlichen und sittlichen Gleichheit und des einträchtigen sittlichen Zusammenwirkens aller Gesellschaftsglieder wünschenswert machen.

In nichts hat der Staat die Suprematie seiner sittlichen Aufgaben über die der Einzelnen entschiedener zum Ausdruck gebracht, als in der allgemeinen Sorge für die Bildung, die er gleichzeitig als ein Recht und als eine Pflicht für sich in Anspruch nimmt. Die platonische Forderung, daß die Erziehung in den Händen des Staates liege, ist in dem modernen Staat Wirklichkeit geworden oder mindestens nahe daran es zu werden, — freilich nicht ganz in der Weise, wie der Philosoph es sich dachte, sondern auch hier übertrifft in gewissem Sinn die Erfüllung das geträumte Ideal. Nicht ersetzend, sondern ergänzend tritt die Erziehung des Staats der der Familie zur Seite; dieser bleibt vorzugsweise die individuelle, jenem gehört die soziale Seite der sittlichen Erziehung, die Vorbereitung für den Beruf und die bürgerliche Stellung. Für die Pflichten der individuellen Erziehung tritt der Staat nur aushilfsweise da ein, wo die Familie aus irgend welchen Ursachen ihrer Pflicht nicht nachkommt.

Gemäß dieser Aufgabe betätigt sich die Arbeit des Staats als Bildungsgemeinschaft zunächst in der Leitung des Unterrichts. Wenn der Staat auch, um nicht ohne Not die Freiheit der indi-

viduellen Bewegung zu hindern, die Bildung privater Unterrichtsgemeinschaften, soweit sie nicht den Staatszwecken feindlich entgegentreten, zuläßt und sich nur ein Beaufsichtigungsrecht über sie vorbehält, so muß doch der Grundgedanke seines Erziehungssystems der öffentliche Unterricht bleiben. Denn dieser ist nicht nur der leistungsfähigere, also selbst für die Einzelnen förderlichere, sondern er ist es namentlich auch, der die wünschenswerte Gleichförmigkeit der Bildung sichert, und der vorzugsweise von dem Geist der bürgerlichen Pflichterfüllung getragen sein kann. Schon der Umstand, daß hier der Lehrer nicht bloß auf Grund eines privaten, auf Leistung und Gegenleistung beruhenden Vertrags, sondern kraft einer öffentlichen Pflicht seines Amtes waltet, ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Es kommt dazu die Mischung der Angehörigen verschiedener Lebensstände. Nicht früh genug kann der aus einer einseitigen Standeserziehung entspringende Kastengeist bekämpft werden. Hier gerade bildet der öffentliche Unterricht ein heilsames Gegengewicht gegen die ihrer Natur nach mehr sich abschließende Familienerziehung.

Aus diesen Gründen können Unterrichtsvereine oder Körperschaften, denen an und für sich andere Aufgaben obliegen, niemals anders als im höchsten Falle ergänzend der Erziehungspflicht des Staates zur Seite treten. Privaten Unterrichtsverbänden fehlt nicht nur die zur Leitung des öffentlichen Unterrichts erforderliche Autorität, die es dem Staate gestattet, zur Verwirklichung der Schulpflicht nötigenfalls die ihm zu Gebote stehenden Zwangsmittel anzuwenden, sondern es ist auch bei ihnen allzuwenig Bürgschaft für eine zweckmäßige Organisation der Bildungsanstalten geboten. Unter den sonstigen Verbänden ist es vor allem die Gemeinde, die, wo überhaupt ein Ersatz oder eine Beihilfe zur staatlichen Leitung erfordert wird, hierzu berufen erscheint, da sie als ein Glied der politischen Organisation am ehesten geeignet ist, im Sinne der staatlichen Zwecke und unter der Oberaufsicht des Staates auch auf diesem Gebiete zu wirken. Dennoch macht hier, wie in andern über den Kreis des Gemeindelebens hinausführenden Angelegenheiten, die große politische Bedeutung des Jugendunterrichts den Staat, wie er in erster Linie für ihn verantwortlich ist, so zum weitaus geeignetsten unmittelbaren Leiter desselben, so daß jede andere Aushilfe, selbst die der Gemeinde, nur ein unvollkommener Ersatz bleibt. Mag auch in größeren Städten, deren Verwaltung von einem weiteren Blick beherrscht wird, der Nachteil einer Verbindung der idealeren staatlichen Bil-

dungszwecke mit den vorwiegend lokalen Interessen der Gemeinde nicht unmittelbar schädlich sein, so ändern doch solche Ausnahmefälle nichts daran, daß aller Unterricht, da der Staat an ihm ein ungleich höheres Interesse hat als jeder andere Verband, zu den eigensten Aufgaben des Staates gehört.

Weniger noch als die Gemeinde eignet sich die Kirche dazu, auf diesem Gebiete stellvertretend für jenen oder auch nur hilfeleistend neben ihm einzutreten. Innerhalb seiner Kirche oder Religionsgemeinschaft sucht der Einzelne Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse, und sucht er demgemäß auch Ergänzung der religiösen Erziehung der Jugend, die ihrer Natur nach vorzugsweise zu dem Teil der Erziehung gehört, der dem Haus und der Familie, nicht der Öffentlichkeit und der Schule zukommt. Damit ist nicht gesagt, daß die Schule auf jede Anteilnahme an der religiösen Erziehung zu verzichten habe. Insofern die religiöse Bildung namentlich innerhalb des Bildungskreises der Volksschule ein unveräußerlicher Bestandteil der allgemein humanen Bildung ist, wird auch die Schule dieselbe nicht missen können. Doch der öffentliche Unterricht soll die Einzelnen zu Menschen und Staatsbürgern, nicht zu Mitgliedern einer besonderen Religionsgemeinschaft heranbilden. Am allerwenigsten kann daher der Staat seine Unterrichtspflicht da an die Kirche oder an die verschiedenen Kirchen- und Religionsgemeinschaften abtreten, wo, wie das an sich wünschenswert ist, seine Bürger nach freier Überzeugung verschiedenen solcher Gemeinschaften angehören. Der Kirche wird in diesem Fall, sobald sie die Führung der öffentlichen Erziehung in der Hand hat oder auch nur einen entscheidenden Einfluß auf sie besitzt, naturgemäß die religiöse Seite des Unterrichts die Hauptsache bleiben. Sie kann daher prinzipiell ihre Schulen nur ihren Angehörigen öffnen oder doch Andersgläubige bloß in Notfällen dulden. Eine kirchlich geleitete Erziehung bedeutet daher Spaltung des gesamten Unterrichts nach Kirchen und Konfessionen, das heißt sie bedeutet Spaltung der heranzubildenden Jugend auch in allem dem, was diese zu ihrem weltlichen Beruf und zu ihrer bürgerlichen Stellung vorbereiten soll, und somit Spaltung der geistigen Bildung der Nation nach religiösen Gegensätzen und den von ihnen bestimmten politischen Anschauungen. Eben darum ist für den Staat im Interesse der Erziehung seiner Bürger zur Staatsgemeinschaft die Einheit der Schule, die auf allen Stufen des Unterrichts Angehörige verschiedener Lebenskreise und Glaubensgemeinschaften vereinigt, das zu erstrebende Ziel.

Natürlich schließt diese Einheit, wenn die Forderung Wahrheit bleiben soll, daß der Schule ihr Anteil an der religiösen Erziehung der Jugend gewahrt werde, die Bedingung in sich, daß die für die öffentliche Erziehung maßgebenden religiösen Grundanschauungen, ähnlich wie die allgemeinen Grundlagen des Wissens, allgemeingültige seien. Daß für unseren heutigen Staat und die von ihm getragene Kultur diese allgemeingültigen Anschauungen die des Christentums sind, daran kann füglich kein Zweifel bestehen*). Der verschwindenden Minderzahl der Dissidenten und Juden, die, wenn sie sich auch dem Einflusse des Christentums auf unsere sittlich-religiöse Weltanschauung nicht entziehen, doch den Stoff, der ihnen hier geboten wird, zurückweisen, kann kein für die Erziehung der Gesamtheit der Staatsangehörigen entscheidender Einfluß zukommen. Man wird es ihnen anheimgeben, für die religiöse Bildung ihrer Jugend außerhalb der Schule Sorge zu tragen; aber man kann nicht verlangen, daß die öffentliche Erziehung durch die Rücksicht auf solche Ausnahmefälle bestimmt werde. Anders steht es mit den verschiedenen christlichen Kirchen und Konfessionen. Da sie alle in dem Leben und der Lehre Jesu diejenige geschichtliche Gestaltung des religiösen Bewußtseins anerkennen, die unser sittliches

*) Ich unterlasse nicht hervorzuheben, daß ich bei diesen Bemerkungen vor allem die deutschen Verhältnisse im Auge habe. Daß für andere Nationen, z. B. für Nordamerika, wo unter dem Einfluß einer ausgedehnten Sektenbildung die Trennung von Kirche und Staat in viel höherem Grade als bei uns in die individuellsten Lebensgebiete eingedrungen ist, zum Teil andere Gesichtspunkte maßgebend sind, bestreite ich nicht. Übrigens bezweifle ich, daß in dieser Beziehung für uns die nordamerikanischen Zustände ein zu erstrebendes Ideal bedeuten. Die in andern Ländern versuchte völlige Ausscheidung der religiösen Bildung aus der staatlichen Volksschule hat ihre praktische Probe noch zu bestehen. Daß Kompendien einer utilitarischen Moraltheorie, wie sie gelegentlich in Frankreich eingeführt worden sind, in der Jugenderziehung jemals die konkrete Verkörperung einer idealen sittlichen Lebensführung, wie der Inhalt der religiösen Weltanschauung ihn darbietet, ersetzen kann, glaube ich nicht. Abgesehen von dem pädagogischen Fehler, den sie begehen, scheinen mir diese Reformversuche das Übel, dem sie steuern sollten, erst recht heraufzubeschwören. Denn das unabweisbare Korrelat eines religionslosen staatlichen Volksunterrichts ist die freie Zulassung privater oder kirchlicher Unterrichtsgemeinschaften, die nun in einen Wettkampf mit dem Staat eintreten werden, der dessen Einfluß auf die Erziehung wieder in Frage stellt. Nur dann hat jene Reform einen Sinn, wenn man im Widerspruch mit der Geschichte und der Natur des Menschen das Existenzrecht der Religion überhaupt bestreitet und zu einem Vernichtungskampf gegen sie entschlossen ist, der dann natürlich bei der Schule beginnen muß.

Leben in allen seinen Richtungen beherrscht, so müssen sie auch eben in diesem Inhalt, wie er unabhängig von später gekommenen dogmatischen Gestaltungen und von den unserer heutigen Erkenntnisstufe widerstreitenden Bestandteilen der Überlieferung sich darstellt, die allgemeine Grundlage eines christlichen Religionsunterrichts erblicken. Ein in seiner gesamten Kultur christlicher Staat, der zugleich den verschiedensten Formen christlicher Glaubensbekenntnisse in sich Raum gibt, kann also nur ein undogmatisches, den christlichen Konfessionen gemeinsames Christentum zur Basis des religiösen Teils seiner öffentlichen Erziehung machen, während er die konfessionelle und dogmatische Unterweisung dem freien Ermessen der Konfessionen und ihrer Angehörigen überlassen muß.

Seltsamerweise wird nun heute zumeist von solchen, die dem religiösen Interesse zu dienen meinen, ein konfessionsloser Religionsunterricht als wertlos, eine religiöse Erziehung, die nicht auf dem Boden eines bestimmten Glaubensbekenntnisses steht, als gleichbedeutend mit religionsloser Erziehung verworfen. Man muß zu Ehren derer, die solche Meinungen gelassen aussprechen, annehmen, daß sie sich der Tragweite ihrer Worte nicht bewußt sind. Denn wenn es wirklich an dem wäre, daß nicht das Leben und die Lehre Jesu, sondern die Confessio Augustana oder die Beschlüsse des Tridentinum für uns heute das ausmachten was wir christliche Religion nennen — dann würde sich voraussichtlich die Gemeinde der Denkenden nicht nur, sondern auch die der wirklich Religiösen in zunehmendem Maße von ihr abwenden. Und welche Vorstellungen müßten wir uns von dem Wert der religiösen Erziehung machen, wenn dieser Wert vornehmlich in jenen bekanntlich aus einer verwickelten Wechselwirkung religiöser Ideen und philosophischer Systeme entstandenen Dogmenbildungen bestünde, die für das kindliche Gemüt nur deshalb verhältnismäßig unschädlich sind, weil sie zumeist überhaupt nicht mit dem Gemüt, sondern nur mit dem Gedächtnisse angeeignet werden? Nicht in diesen künstlichen Gedankenbildungen des theologischen Scharfsinns der Jahrhunderte, sondern in der schlichten, jeder Stufe der geistigen Entwicklung gleich zugänglichen Lehre Jesu und in dem menschlichen, von den mythologischen Trübungen einer wundersüchtigen Zeit befreiten Teil der neutestamentlichen Geschichte besteht der bleibende sittliche Wert des Christentums. Jener Glaube aber, der den Stifter der Menschheitsreligion zum Gott macht und ihn dadurch in Wahrheit seiner menschlich sittlichen Bedeutung entkleidet, der Glaube der Trinität und

der Wunder, hat heute auch bei denen, die sich mit Überzeugung noch Christen nennen, seine Macht eingebüßt, und die Zahl derer, die dem System dogmatischer Überlieferungen völlig entfremdet sind, hat in dem Maße über alle Stände und Bildungskreise sich ausgebreitet, als die Überzeugung eine allgemeine geworden ist, daß jenes System mit allen andern Bestandteilen unserer geistigen Bildung im Widerspruch steht. Soll nun, damit die Menschheit die naive Glaubensfreudigkeit früherer Jahrhunderte wiedergewinne, unsere geistige Bildung rückwärts gehen, oder soll das Christentum selbst, um noch in der heutigen Welt seinen Wert zu bewahren, wie alles geschichtlich gewordene, vorwärtsschreiten? Die Antwort auf diese Frage kann schwerlich zweifelhaft sein. Die Entscheidung darüber, in welchem Geiste der religiöse Teil der öffentlichen Erziehung zu leiten sei, ist aber nicht einmal von ihr abhängig. Jene allgemein menschlichen Grundlagen der christlichen Weltanschauung müssen auch für den ihren Wert behalten, der neben ihnen die spezifischen Überlieferungen seiner Kirche nicht missen möchte, und es steht ihm frei die letzteren ergänzend hinzuzufügen. Den aber, der davon durchdrungen ist, daß ein Christentum, das heute noch lebensfähig bleiben will, keine Mythologie duldet, kann man nicht zwingen wollen, seinen Kindern als geheiligte Wahrheit zu überliefern, was er selber nicht glaubt.

Diese Frage nach Form und Inhalt des religiösen Unterrichts ist nun eine umso wichtigere, als sie längst keine partikulare, etwa auf gewisse höhere Gesellschaftskreise beschränkte mehr ist, sondern als es sich heute vor allem darum handelt, auf welchem Wege den grossen Massen des Volkes die religiöse und mit ihr die von der Religion gepflegte ideale sittliche Gesinnung erhalten und, wo sie verloren gegangen, wiedergewonnen werden kann. Denn hier ist es ja eine eigenartige Signatur unserer Zeit, daß sich das Verhältnis der verschiedenen Gesellschaftsklassen zur Religion im Vergleich zu dem vornehmlich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bestehenden nahezu umgekehrt hat. Damals waren die großen Massen des Volkes religiös. Unter den höher Gebildeten aber hatte neben dem aufgeklärten Deismus ein radikales, in der Philosophie zugleich materialistisches Freidenkertum Verbreitung gewonnen, das Religion und Aberglauben für wesentlich identische Begriffe erklärte. Heute ist die Lage eine entgegengesetzte. Wie es keinen ernst zu nehmenden Philosophen oder philosophisch Gebildeten mehr gibt, der den Materialismus für eine haltbare Weltanschauung ansieht, so kann man wohl auch sagen, daß es unter den tiefer und allgemeiner Gebildeten wenige mehr geben wird, die das religiöse Bedürfnis nicht als ein ebenso allgemeingültiges und notwendiges anerkennen, wie etwa das ästhetische oder intellektuelle. Ausnahmen bestätigen hier insofern die Regel, als sie entweder bloß in einer ins Extrem umschlagenden Kampfstellung gegen das dogmatische Christentum bestehen, oder aber — dafür bietet Nietzsches „Antichrist“ einen Beleg — ein dem Christentum entgegengesetztes Ideal aufstellen, das gleichwohl in seinem alle Grenzen der Wirklichkeit übersteigenden Wert wiederum den Charakter eines religiösen Ideals an sich trägt. Nicht die Gebildeten sind also heute im allgemeinen die Religionslosen, sondern die Viertels- und die Halbgebildeten, die auf jenem Standpunkt des radikalen Freidenkertums der Verstandesaufklärung heute noch stehen oder aber auf ihm angelangt sind. Hierin wiederholt sich auch in diesem Fall das historische Gesetz, daß Anschauungen, die vor Jahrhunderten eine entscheidende Rolle in der Wissenschaft spielten, erst populär werden, nachdem sie aus der eigentlichen Wissenschaft längst verschwunden sind*). Wenn hier gerade das radikale Freidenkertum der Aufklärungszeit heute innerhalb der breiten Massen des „vierten Standes“ weit verbreitet ist, so wurzelt dies zum Teil wohl in den Mängeln aller Halbbildung, besonders aber in jener eigentümlichen Wiedererneuerung dieser einseitig naturalistischen Philosophie um die Mitte des 19. Jahrhunderts, die auf den Ursprung der neuen sozialen Theorien so mächtig eingewirkt hat, und mit der auch ihre psychologisch und ethisch rückständige Lebensanschauung zusammenhängt**). Dieser Gang der Dinge ist zunächst hinzunehmen als eine Wendung, die vielleicht mit den gegebenen Kulturbedingungen unvermeidlich vermacht war, und von der man wohl eben darum, weil es sich im Grunde hier um rückständige Bildungen handelt, hoffen darf, daß sie auch wieder verschwinden werde. Hieran mithelfen kann aber

*) Wissenschaft ist hier selbstverständlich nur im rein sachlichen Sinne gemeint, und nicht in dem mehr persönlichen, nach welchem „Wissenschaft“ ein Beruf ist, dem jeder obliegt, der irgend ein Wissenschaftsgebiet betreibt. Es gibt natürlich — das bringt unsere Spezialisierung der wissenschaftlichen Arbeit mit sich — Vertreter der Wissenschaft, und sogar solche, die in ihrem besonderen Fach Bedeutendes leisten, die man doch nur zu den Halb- oder Viertelgebildeten zählen kann. Selbst der Umstand, daß sie gelegentlich philosophieren oder sogar populäre philosophische Werke schreiben, steht dem nicht immer im Wege.

**) Vgl. Bd. 1, S. 510 ff. und oben S. 315 f.

freilich nur eine religiöse Volkserziehung, die in dem unvergänglichen und jeder Bildungsstufe gleich wertvollen Kern der christlichen Lebensanschauung das Wesentliche derselben erblickt, nicht in ihren dogmatischen Umhüllungen, die, einmal verloren gegangen, nicht willkürlich erneuert werden können. Nicht minder aber sollte die Kirche, wenn sie ihres religiösen Einflusses auf weite Volkskreise nicht verlustig gehen will, die großen sozialen Aufgaben, die heute Staat und Gesellschaft vor sich sehen, nicht als gleichgültige von sich ablehnen, sondern dessen eingedenk sein, daß die Pflichten des werktätigen Christentums in der Gegenwart nicht mehr bloß individuelle sind, und sogar zum allergeringsten Teil dies sein können, sondern daß sie im Drang der Zeit in allgemeine, in Pflichten der Gemeinschaften und der Gesellschaftsklassen gegeneinander sich umgewandelt haben.

Wenn die Einheit des staatlichen Lebens eine von politischen und konfessionellen Unterschieden unabhängige Einheit des öffentlichen Unterrichts fordert, so schließt nun aber diese letztere nicht aus, daß die äußeren Lebensverhältnisse berechtigte Unterschiede herbeiführen können, mögen auch unter diesen manche vielleicht nur eine transitorische Bedeutung besitzen. So sind hier soziale Unterschiede oder solche zwischen Stadt und Land schon darum keine unbedingt bleibenden, weil die zunehmende Beweglichkeit der Bevölkerung eine wachsende Ausgleichung auch der Bildungsbedürfnisse mit sich bringt.

Von größerer Wichtigkeit ist die Scheidung der gesamten Jugendbildung in gewisse Unterrichtsstufen, die, im Gegensatze zu jener ausgleichenden Tendenz, eine wachsende Differenzierung erfahren hat. Sie ist hier ein Produkt teils der fortschreitenden Arbeitsteilung innerhalb der technischen und wissenschaftlichen Berufsformen, teils aber auch allgemein geistiger Strömungen, die auf die Reformbestrebungen innerhalb des sogenannten „gelehrten Unterrichts" stark eingewirkt haben. So hat sich zunächst die noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland bestehende Scheidung in die drei Stufen der Volksschule, der Mittelschule und der Hochschule oder Universität zunächst dadurch vervollständigt, daß sich zwischen Volks- und Mittelschule eine den Bedürfnissen der höheren technischen Berufsformen entgegenkommende „Bürgerschule" oder „Realschule" einschob. Dann schied sich die gelehrte Mittelschule in das humanistische und das Realgymnasium, zu denen

als eine Übergangsbildung zwischen diesem und der Realschule in einzelnen Ländern noch eine „Oberrealschule" hinzukam. Ebenso trat der höchsten Stufe, der alten Universität, die polytechnische Hochschule gegenüber. Als Abarten dieser und zum Teil auch als Übergangsbildungen zwischen ihr und der Realschule entstanden die landwirtschaftlichen Schulen, die Berg- und Forstakademien, die technischen Lehranstalten, endlich die Handelsschulen und Handelshochschulen, abgesehen von den schon aus älterer Zeit überkommenen Kunstakademien und militärischen Bildungsanstalten.

Ohne Zweifel ist diese im Laufe des verflossenen Jahrhunderts aus geringen Anfängen zu so ungeheurem Umfang angewachsene Mannigfaltigkeit der Unterrichtsformen ein notwendiges Ergebnis der Verbreitung und Hebung der Volksbildung, des Fortschritts in Wissenschaft und Technik, sowie der wachsenden Bedeutung, die sich die allgemeine Bildung und die verschiedenen Formen der Berufsbildung innerhalb der Aufgaben der Staatstätigkeit errungen haben. Aber speziell bei den Formen des gelehrten Unterrichts spricht noch ein anderes Moment mit, das wegen des Einflusses, den dieser durch die Heranbildung des höheren Lehrerstandes direkt und indirekt auf die Volkserziehung ausübt, ethisch von nicht geringer Bedeutung ist. Unsere gelehrte Mittelschule ist eine der wertvollsten Schöpfungen der Renaissance. Sie ist in doppeltem Sinne segensreich gewesen. Einerseits ist durch sie erst der geistige Erwerb des griechisch-römischen Altertums zu einer unschätzbaren Grundlage unserer gesamten modernen Bildung geworden; anderseits aber hat sie den Hochschulunterricht von seinen propädeutischen Aufgaben entlastet, dadurch den schulmäßigen Betrieb der mittelalterlichen Universität allmählich zerstört und für eine den freien Unterricht und die freie Forschung gleichzeitig pflegende Vorbereitung zu den einzelnen höheren Berufsformen den Boden geschaffen. Doch das Gymnasium der Renaissance war, wie jede Schöpfung, zeitlich bedingt, und es konnte daher mit seiner Beschränkung auf die humanistische Bildung allmählich den Ansprüchen der neuen Zeit nicht mehr genügen. Die exakten Wissenschaften, die zu einem in Wissenschaft und Leben vorherrschenden Bestandteil der modernen Bildung geworden waren, forderten Einlaß. Das humanistische Gymnasium entzog sich nicht ganz dieser Forderung. Aber sein Fehler bestand darin, daß es ihr nur zögernd und ungenügend nachgab. Dazu kam, daß in den humanistischen Fächern selbst noch immer die alte Humanistenschule der Renaissancezeit nachwirkte, die ihrerseits die Traditionen

der mittelalterlichen Klosterschule mit ihrem äußerlichen, mehr auf gedächtnismäßige Aufnahme als auf lebendige Aneignung des Wissensstoffes gerichteten Lehrbetrieb nicht überwunden hatte. So wurde das humanistische Gymnasium im Laufe des 19. Jahrhunderts allmählich eine rückständige Bildung. Es nötigte denjenigen, der in seinem späteren Beruf die exakte Schule nicht entbehren konnte, zu einer verspäteten Aneignung ihrer Elemente; es entließ andere, die dieser Elemente nicht dringend bedurften, in einem Zustand einseitiger und darum im Grunde ungenügender Allgemeinbildung; und es verzichtete fast ganz auf den spezifischen, allerdings von dem der klassischen Studien wesentlich abweichenden, aber eben darum als Ergänzung erforderlichen Bildungswert der mathematischen und naturwissenschaftlichen Fächer. Zu diesen Mängeln des humanistischen Gymnasiums kam endlich noch, als ein Einfluß von zweifelhafterer Berechtigung, die utilitarische Richtung der Zeit, wie sie aus den die Mitte des 19. Jahrhunderts beherrschenden geistigen Strömungen hervorgegangen war. Mathematik, Naturwissenschaft und neuere Sprachen galten als die eminent nützlichen, für zahlreiche künftige Berufe, für die, wie man meinte, die humanistische Bildung ein unnützer Ballast sei, unentbehrliche Hilfsmittel. So entstand statt einer den neuen Zeitbedürfnissen Rechnung tragenden Reform des Gymnasiums eine Spaltung der höheren Bildungsanstalten in solche, die in alter Weise die vorwiegend humanistische Vorbildung mit einer ungenügenden in den übrigen Wissenschaften verbinden, und in andere, die den intensiveren Betrieb der letzteren durch mehr oder minder dürftige Fragmente humanistischer Bildung zu ergänzen suchen, — auf beiden Seiten also Anstalten, die zu einer einseitigen Halbbildung, nicht zu jener vollen, harmonischen Vorbildung führen, wie sie für die höheren geistigen Berufsformen wünschenswert ist. Denn der Zweck der Schule besteht doch im letzten Grunde nicht darin, daß sie direkt für den künftigen Beruf vorbereitet, sondern daß sie eine Vorbildung vermittelt, die vor allem über den Kreis des später zu wählenden eigenen Berufes hinaus die Grundlagen einer die gesamten Kulturinteressen der Zeit umfassenden allgemeinen Bildung abgibt. Der Utilitarismus, der dieses Fundament aller Pädagogik verkennt, scheitert aber gerade bei der höheren Bildung schon an der Tatsache, daß sich bei der großen Mehrzahl der Menschen jene spezifischen Anlagen und Neigungen, die für die Berufswahl maßgebend sind oder wenigstens maßgebend sein sollten, erst zu einer Zeit deutlich entwickeln, wo sich die Schulzeit ihrem Ende zuneigt. So sind also die zerfahrenen Verhältnisse unseres höheren Unterrichtswesens hauptsächlich das Produkt zweier Ursachen: der Zustände des humanistischen Gymnasiums selbst, und der Vorherrschaft des utilitarischen Geistes in der jüngsten Vergangenheit. Möglich, daß der entschlossene Schritt, den höheren Schulen jeder Art zu jedem Berufsstudium die Pforten der Universität zu öffnen, einen Wandel in dieser äußerlichen Entwicklung der Dinge vorbereiten hilft, indem er naturgemäß in jeder Art jener Schulen das Streben wachruft, ihre Schüler nun auch wirklich für alle Berufe vorzubereiten; und vielleicht, daß dann aus dieser Konkurrenz eines Tages doch noch einmal eine höhere Einheitsschule hervorgeht, in der die Ansprüche der beiden das heutige Leben beherrschenden Wissenschaftsgebiete, der Natur- und der Geisteswissenschaften, ins Gleichgewicht gebracht sind, und in der sich so die wünschenswerte Einheit der höheren Bildung auf einer der Zeit besser entsprechenden Grundlage wiederherstellt.

Im Hintergrunde dieses Wettbewerbs der verschiedenen Stufen und Formen der Vorbildung steht nun aber schließlich noch eine andere Frage, die sich bis jetzt nur in dem verbreiteten Streben nach einem Aufsteigen von den niederen zu den höheren Bildungsstufen und dann und wann in der Forderung der Unentgeltlichkeit namentlich des Volksunterrichts ausspricht. Betrachtet man die verschiedenen Stufen unserer niederen und höheren Unterrichtsanstalten nach den Gesellschaftsklassen, aus denen sie ihre Schüler gewinnen, so ist zwar auch hier eine allmählich wachsende Tendenz nach Ausgleichung unverkennbar; und der häufigste Weg, auf dem der Übergang aus einer niedrigeren in eine höhere Lebensstellung erfolgt, ist, wenigstens in Deutschland, immer noch der, daß es dem Sohn einer Arbeiter- oder subalternen Beamtenfamilie gelingt, die Stufen einer höheren Bildungsanstalt zu erklimmen. Im ganzen aber gilt doch auch hier, daß der Besitz der zuerst maßgebende Faktor ist, der die Erlangung einer höheren Bildung und damit dann auch die einer höheren Berufsform möglich macht. Wenn man es nun gewiß als wünschenswert betrachten muß, daß gerade in diesem Fall die Tüchtigsten die Sieger im Wettkampfe seien, so ist diese Vorherrschaft des Besitzes im Gebiete der Bildung und der Berufsstellung jedenfalls kein wünschenswerter Zustand. Denn der Reichere ist hier natürlich nicht immer der Tüchtigere. Wohl aber führt dieses Privilegium des Besitzes nicht selten dazu, daß ein mittelmäßig begabter Kopf, wenn er nur Geduld genug hat und seine Mittel aus-

reichen, mit Ach und Krach und vielleicht nach einigen Fehlversuchen glücklich alle Stationen zuerst der gelehrten Vorbereitung und dann sogar der Berufslaufbahn zurücklegt, ohne daß seine Anlage und erworbene Fähigkeit dazu eigentlich ausreichen. Hier übt nun in besonders augenfälliger Weise jene Umkehrung der ethischen Kausalität ihre Wirkungen aus, von der schon oben die Rede war (S. 286). Statt daß Begabung und Fleiß die Anwartschaft zur Bildung, die zureichende Bildung die Befähigung zum Beruf verleiht, und der Beruf endlich mit dem zu seiner Ausübung erforderlichen Besitz ausgestattet wird, vermittelt der Besitz den Zugang zur Bildung, und diese den zu Beruf und Einfluß. Es sind nur zwei Mittel denkbar, die in diesem Fall einer solchen Umkehrung des natürlichen Verhältnisses vorbeugen könnten. Das eine besteht in der Unentgeltlichkeit aller Bildungsanstalten von der Volksschule an bis zur Universität; das andere in der größeren Strenge der Anforderungen, die an den Übergang von einer niederen zu einer höheren Stufe des höheren Lehrgangs gestellt werden. Dieses letztere Mittel würde die unerläßliche Kompensation des ersten sein: denn beide zusammen würden die Zahl der den höheren Berufsstellungen Zustrebenden nach dem Bedürfnis und zugleich nach dem Grundsatze regulieren, daß die Befähigung den Ausschlag gibt. Im Interesse sowohl der Einheitlichkeit der Volksbildung wie im Hinblick auf die tatsächlich erst auf den höheren Stufen eintretende Differenzierung der Berufsbedürfnisse würde zu diesem System noch gehören, daß alle höheren Stufen auf der allgemeinen Volksschule sich aufbauten, von der aus nun je nach Maß und Richtung der Begabung der Übergang in die höheren Schulen erfolgen würde. Je mehr sich durch die Hebung der allgemeinen Volksbildung und durch die größere Ausgleichung der Besitzverhältnisse die sozialen Unterschiede ermäßigen, umsomehr wird der Zeitpunkt zur Verwirklichung der Grundbedingung dieser Veränderungen, zur Unentgeltlichkeit aller Stufen des Unterrichts bei höherem Anspruch an die zur Zulassung erforderlichen Leistungen, gegeben sein. Wenn heute schon der Schulbeitrag des Einzelnen auf allen jenen Stufen nur ein verschwindend kleiner im Verhältnis zu dem ist, was der Staat leistet, so ist damit im Prinzip eigentlich bereits anerkannt, daß nicht der Einzelne, sondern die Gesamtheit die Pflicht hat, für die Mittel des öffentlichen Unterrichts zu sorgen, und daß jene heute noch bestehende individuelle Beitragspflicht von dem Schulgeld der Volksschule an bis herauf zum Kollegienhonorar

der Universität nur ein Überlebnis aus einer Zeit ist, in welcher der Unterricht als eine Sache der privaten Erziehung galt. Dem Staat aber werden, je mehr er erster Besitzer und Unternehmer zugleich wird, umsomehr zugleich die Mittel zu Gebote stehen, dieser seiner Unterrichtspflicht ganz und allein zu genügen.

Indem der Staat alle Richtungen des Gesamtlebens einer Nation, Besitz und Wirtschaft, Recht und Bildung zu einer Einheit zusammenfaßt, betätigt sich in ihm eine Vielheit von Zwecken, wie sie keiner andern Vereinigung von Einzelnen, sondern außer dem Staate nur noch der einzelnen Persönlichkeit selbst zukommt. Mit dieser Mannigfaltigkeit der Willensrichtungen verbindet sich bei ihm zugleich jene volle Freiheit in der Wahl neuer Lebensgebiete, wie sie abermals außer ihm nur der Einzelne besitzt. Mag der Staat von dieser Freiheit einen beschränkten Gebrauch machen, indem er nur allmählich den vorhandenen Richtungen seiner Wirksamkeit neue hinzufügt, so folgt er damit einem Gesetz der Stetigkeit der Entwicklung, wie es auch der individuellen Betätigung der Kräfte als Richtschnur dient. Wie der Einzelne in Beruf, Streben nach bürgerlicher Stellung und Bildung sich beschränkt, damit er umso Tüchtigeres, ihn selbst Befriedigenderes in dem leiste, was er als sein Lebensgebiet gewählt hat, so zieht der Staat in der von ihm ausgehenden Rechts- und Wirtschaftsordnung seiner eigenen Tätigkeit Grenzen, um auf den übrig bleibenden Gebieten den Einzelnen und den durch freie Verbindung derselben gebildeten Vereinen, sowie den unmittelbar der Staatsordnung eingefügten politischen Verbänden freien Spielraum zu lassen. Er tut dies im wohlverstandenen Interesse der Gesamtheit wie der Einzelnen. Aber in welchem Umfange er es tut, das bleibt doch bei ihm in höherem Grade noch der freien, alle Verhältnisse in Betracht ziehenden Erwägung anheimgegeben, weil, sobald einmal der Staatswille auf einen bestimmten Zweck gerichtet ist, die Durchführung desselben ungleich geringeren Widerständen begegnet als die des Einzelwillens. Eben deshalb sind in den geordneten Kulturstaaten alle Entscheidungen des Gesamtwillens, und am allermeisten solche, die sich auf neue Zwecke richten, an Bedingungen geknüpft, welche die Gefahren, die aus dieser erweiterten Macht entstehen könnten, zu ermäßigen suchen. Wenn die Rechtsordnung die Gefahren, die ihr vom Einzelwillen drohen, durch Maßregeln unschädlich macht, die zumeist dem Bruch der Rechtsordnung erst als Strafe nachfolgen, so können die Gefahren, die vom Ge-

samtwillen ausgehen, nur durch Einrichtungen beseitigt werden, die der Handlung vorausgehen, also die Willensentscheidung selbst an Bedingungen knüpfen, die für ihre wohl erwogene Beschaffenheit eine Bürgschaft bieten. Abgesehen von diesen Verhältnissen der Entstehung und der Folgen des Entschlusses in beiden Fällen ist aber der Gesamtwille in seiner weiteren Sphäre ebenso autonom wie der Einzelwille. Kein anderer Verband, der zwischen den Einzelnen und den Staat sich einschiebt, kann in dieser Beziehung, ebenso wie in der Vielseitigkeit der Aufgaben, mit beiden es aufnehmen. Der Verein, die Genossenschaft, die Gemeinde verfolgen überall nur beschränktere Zwecke, und wo sie innerhalb dieser Zwecke Autonomie besitzen, da ist eine solche entweder durch freie Vereinbarung entstanden, beruht also in Wahrheit auf der Willensautonomie der Einzelnen, oder sie hat dieselbe, wie bei der Gemeinde und andern sozialen und politischen Verbänden, vom Staate entlehnt, übt sie also nur im Vollzug allgemeinerer staatlicher Anordnungen.

Darum gibt es keine Auffassung des Staates, die gründlicher sein Wesen verkennt als jene individualistische Theorie, die ihn aus einem wirklichen oder fingierten Gesellschaftsvertrag hervorgehen und so entweder mit der Gesellschaft selbst zusammenfließen läßt, oder ihn irgend einem innerhalb der letzteren durch freie Zustimmung der Einzelnen entstandenen Vereine gleichstellt. Das wahre Verhältnis von Staat und Gesellschaft wird hier in sein Gegenteil umgekehrt: denn nicht der Staat erscheint nun, wie er es tatsächlich ist, als die die Gesellschaft planvoll organisierende Kraft, sondern die Gesellschaft oder vielmehr die Einzelnen, die sie zusammensetzen, sollen den Staat als eine künstliche Schöpfung hervorbringen. So wird denn auch in dieser Theorie der Staat in Wahrheit nicht als ein Organismus, sondern als eine Maschine betrachtet, bei deren Konstruktion man verschiedene Pläne befolgen kann, von denen aber derjenige als der zweckmäßigste, weil dem vermeintlichen Ursprung des Staates angemessenste erscheint, bei dem von vornherein der Zweck desselben auf ganz bestimmte, im Interesse des Einzelnen notwendige, von ihm allein nicht zu lösende Aufgaben eingeschränkt wird. Hieraus ist jene dem Aufklärungszeitalter eigene, noch heute nicht ganz erloschene Auffassung hervorgegangen, die in dem Staate nichts sieht als eine große Schutzanstalt, die höchstens die negative sittliche Aufgabe habe, die Hindernisse zu beseitigen, die den Einzelnen in der Betätigung seiner sittlichen Freiheit stören könnten. Daß diese Auffassung weder mit der wirklichen Entwicklung des

Staates und seiner Aufgaben übereinstimmt, noch mit den künftigen sittlichen Zwecken, die er nur durch eine Fortentwicklung in der bis dahin eingeschlagenen Richtung lösen kann, braucht nach allem Vorangegangenen nicht noch einmal gesagt zu werden. Auch hier ist es ja tröstlich, daß solche überlebte Anschauungen wohl da und dort noch in der Theorie eine Rolle spielen, daß aber die Praxis des Staatslebens sie längst über Bord geworfen hat.

In der nicht auf bestimmte Einzelzwecke beschränkten Richtung seiner Tätigkeit und in der Autonomie seines Wollens findet der Staat sein Gegenbild nur in der Einzelpersönlichkeit. Da aber diese beiden Eigenschaften der Unbeschränktheit der Zwecke und der Willensautonomie als die wesentlichen Kennzeichen des Begriffs der Person angesehen werden können, so besitzt der Staat den Charakter einer Gesamtpersönlichkeit. Unter allen Verbänden der Einzelnen ist er der einzige, dem dieser Charakter zugeschrieben werden kann. Den zwischen dem Einzelnen und dem Staate sich einschiebenden beschränkteren Verbänden fehlt er, weil hier der zum Ausdruck kommende Gesamtwille auf ein bestimmtes Zweckgebiet beschränkt ist und überdies der erforderlichen Autonomie entbehrt oder doch nur scheinbar eine solche besitzt, indem er sie entweder von dem Staate oder von den Einzelnen, die den Verband bilden, entlehnt hat, so daß ein solcher beschränkterer Gesamtwille als Beauftragter einer andern Persönlichkeit oder einer Vielheit solcher, nicht aber selbst als Person handelt. Der Begriff der Persönlichkeit im psychologischen und ethischen Sinne darf daher nicht mit dem Begriff der juristischen Person verwechselt werden. Mit der Aufstellung des letzteren will die Jurisprudenz nur der Auffassung Ausdruck geben, daß ein Verein, eine Korporation oder auch eine Stiftung, ein sogenanntes „Zweckvermögen", innerhalb der Sphäre von Zwecken, in der sie als Rechtssubjekte anerkannt sind, des nämlichen Schutzes teilhaftig werden, dessen auch das persönliche Rechtssubjekt genießt. In diesem Sinne einer geflissentlichen Übertragung ist jedes Rechtssubjekt eine „juristische Person". Wirkliche Personen aber sind unter allen diesen Rechtssubjekten nur die, welche selbstbewußte und frei handelnde Wesen sind, und solcher gibt es nur zwei: die Einzelperson und die Gesamtpersönlichkeit des Staates. Beide unterscheiden sich wieder dadurch voneinander, daß bei der Einzelperson Selbstbewußtsein und Wille zu einer unmittelbaren Einheit verbunden, bei der Gesamtperson dagegen über zahlreiche individuelle Einheiten verteilt sind, so daß bei ihr jeder

Willensentschluß mehr oder minder verwickelte Wechselwirkungen individueller Personen voraussetzt. Diese Unterschiede sind es aber gerade, die der Gesamtpersönlichkeit ihre das Einzelwesen weit überragende reale Bedeutung verleihen*).

Viertes Kapitel.

Die Menschheit.

1. Der wirtschaftliche Völkerverkehr.

Jener friedliche Verkehr, den die Bedürfnisse des Verbrauchs und des Austauschs wirtschaftlicher Güter mit sich führen, reicht bekanntlich bis in die frühesten Anfänge der Geschichte zurück. Ursprünglich selbst nicht selten die Mittel der Gewalt in seine Dienste nehmend, hat der Handel, in dem Maße, als das Bedürfnis nach ihm als ein wechselseitiges von den Kulturnationen empfunden wurde, den Wunsch zur Sicherung des Friedens immer lebendiger werden lassen. Unter allen Faktoren, welche die Entwicklung der Humanität beförderten, ist so der wirtschaftliche Verkehr zweifellos derjenige, der an der Aufrichtung eines internationalen Rechtszustandes am wirksamsten mitgearbeitet und dadurch die Idee eines allgemeinen Verbandes der Menschheit zu einem sittlichen Gesamtleben vorbereitet hat.

*) Aus den oben angeführten Gründen kann ich vom psychologisch-ethischen Standpunkte aus O. Gierke nicht zustimmen, wenn er in seinen ausgezeichneten Werken über das Genossenschaftswesen den Begriff der Persönlichkeit auf die Körperschaft überhaupt ausdehnt. Mag auch der Umfang, den er so dem Begriff der „realen Gesamtperson“ anweist, den juristischen Erfordernissen genügen und namentlich der unhaltbaren Fiktionstheorie gegenüber im Vorteil sein, so kommt dabei doch, wie mir scheint, gerade das, was den ethischen Wert des Begriffs der Persönlichkeit ausmacht, nicht hinreichend zur Geltung. (O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, 3 Bde., und: Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung, 1887.) Übrigens finde ich es begreiflich, daß hier der deutsche Rechtshistoriker angesichts namentlich der Körperschaftsbildungen unseres deutschen Mittelalters geneigt ist, die Grenzen zwischen Rechtssubjekt und realer Persönlichkeit aufzuheben. Vergl. hierzu die Bemerkungen über die Begriffe Gesamtorganismus und Gesamtpersönlichkeit in meinem System der Philosophie, 2. Aufl., S. 624 ff.

Der materielle Verkehr selbst freilich steht auch hier nur in mittelbaren Beziehungen zu der Entwicklung des sittlichen Lebens. Er schafft ihr die notwendigen Grundlagen durch die Sicherung und Verbesserung des physischen Daseins, und er weckt mannigfache Triebkräfte intellektueller Vervollkommnung, die in ihren Folgen auch der ethischen Ausbildung zu statten kommen. Eines der mächtigsten Hilfsmittel der letzteren besteht namentlich in der höheren Form der Arbeitsteilung, die durch den wirtschaftlichen Verkehr ermöglicht wird. Indem jede Nation die Lebensbedürfnisse, die sie nicht selbst hervorbringt, zumeist unter günstigeren Bedingungen, als sie von ihr zu erzeugen wären, von außen beziehen kann, wird es ihr möglich, sich auf die Arbeitsgebiete zu beschränken, in denen sie vermöge eigener Anlagen und äußerer Naturbedingungen am leistungsfähigsten ist.

Hierdurch tritt nun aber ein neuer Faktor in diese Entwicklung ein. Je mehr die internationale Arbeitsteilung durchgeführt wird, umsomehr wird der internationale Verkehr zu einer Notwendigkeit, und jede Störung desselben erscheint als eine schwere Gefährdung des eigenen Daseins. Es ist unnötig, auf die starken Antriebe hinzuweisen, die hierin für die Entwicklung der materiellen und geistigen und dadurch auch der sittlichen Kultur nach verschiedenen Richtungen hin gelegen sind. Nur ein Punkt verdient hervorgehoben zu werden, weil in ihm der internationale Rechtsgedanke seine erste deutliche Ausprägung gefunden hat. Jeder Staat wird in der Regelung seines wirtschaftlichen Verkehrs mit den andern Staaten vor allem von seinem eigenen Interesse geleitet: wie und in welchem Maße er die Ein- und Ausfuhr der Erzeugnisse regelt, wird daher ganz und gar von einer Abwägung der Einzelinteressen seiner Berufszweige und der Gesamtinteressen seiner Mitbürger bestimmt. Eigene Vorteile opfert er nur, um sich seinerseits andere Vorteile zu verschaffen. Im Gebiet des wirtschaftlichen Verkehrs ist an und für sich die selbstlose Hingabe nirgends zu Hause, und sie ist es im staatlichen Leben noch weniger als im persönlichen, weil der Egoismus des Staates um ebensoviel berechtigter ist als der des Einzelnen, als er größere und dauerndere Zwecke zu verfolgen hat. Der Staat ist eine Wirtschaftseinheit so gut wie der Einzelne oder wie die Familie, nur mit umfassenderen Aufgaben und unendlich verwickelteren Wirtschaftsbedingungen. Als eine solche Einheit verhält er sich namentlich auch nach außen, indem er für sich und seine Mitglieder möglichst günstige Bedingungen der materiellen

Existenz zu erlangen strebt. Nichtsdestoweniger hat die Idee der Rechtsgleichheit auch auf diesem Gebiet sich Bahn gebrochen, natürlich nicht in der absoluten wirtschaftlichen Gleichstellung des fremden Staats mit dem eigenen, einer Gleichstellung die der Staatseinheit widersprechen würde, sondern in dem mehr und mehr zur Anerkennung gelangten Grundsatz der Gleichstellung der andern Nationen gegenüber dem eigenen Staat. Es nimmt dieser internationalen Rechtsgleichheit nichts an Wert, daß sie in jedem einzelnen Fall eine freiwillige ist, daher sie auch nicht in einem allgemein anerkannten Satze, sondern in der gewohnheitsmäßigen Form der wirtschaftlichen Vertragsschließung ihren Ausdruck findet. Eine derartige Bedeutung hat augenscheinlich die Klausel der „meistbegünstigten Nationen". Je mehr sie zu einer stehenden Form wird, umsomehr wird sie einer Garantie allgemeiner Rechtsgleichheit der Staaten in ihrem Verkehr mit dem Einzelstaat äquivalent.

Indem nun der wirtschaftliche Völkerverkehr in den Tausch der Naturprodukte und Industrieerzeugnisse der Länder mehr und mehr den Menschen selber hineinzieht, entspringen aus ihm zwei Erscheinungen, die ebensosehr Wirkungen wie Hilfsmittel der fortschreitenden Kultur sind. Die eine ist die allmählich eintretende Mischung der Bevölkerungen, die andere, für die nächste Zukunft vielleicht wichtigere, die Kolonisation bisher unbebauter oder mangelhaft kultivierter Erdstriche. Indem der internationale Verkehr Einzelne zur Ansiedelung in fremden Ländern veranlaßt, führt diese, wo sie eine bleibende ist, zu Rassen- und Völkermischungen, die durch ihren Einfluß auf den Volkscharakter wichtige Kulturfermente abgeben. Ist es doch sehr wahrscheinlich, daß diese Mischungen, so lange sie sich innerhalb gewisser Grenzen halten und nicht, wie bei den farbigen Mischlingen, auf wesentlich inferiore Rassen übergreifen, jene geistige Beweglichkeit begünstigen, die der europäischen Kultur im Vergleich mit der altorientalischen ihr ungeheures Übergewicht in der Geschichte verschafft hat. In anderer Weise wirksam erweist sich dagegen jener Austausch, der die Volksgenossen verschiedener Abstammung nur zu vorübergehendem Aufenthalt zueinander führt. Er ist vor allem dadurch ein fördernder Kulturfaktor, daß er eine intimere Kenntnis fremder Sitten und Lebensanschauungen und so nicht bloß ein besseres Verständnis fremder Volksart, sondern allmählich auch eine größere Ausgleichung

der nationalen Anschauungen in den allgemeinsten und wichtigsten Fragen des sittlichen Lebens vorbereitet.

Neben diese Wirkungen des Verkehrs stellt sich dann, als eine von frühe an mächtig in die Geschichte eingreifende, die aber dabei doch in den verschiedenen Zeitaltern sehr wechselnde Gestaltungen annimmt, die Kolonisation. Schon die früheste Geschichte der Kulturvölker lehrt sie uns als ein Symptom und zugleich als ein Mittel äusserer Vervollkommnung des Lebens und wachsender geistiger Regsamkeit kennen. Ist es doch in beiden Beziehungen bedeutsam genug, daß vor allem die Blüte der geschichtlich einflußreichsten Kultur, der hellenischen, von den kleinasiatischen und unteritalischen Pflanzstätten der Griechen ausgegangen ist, von jenen Gebieten, in die frühe schon die in Schiffahrt und Handel unternehmendsten der griechischen Volksgenossen ausgewandert waren. Wie schon für diese frühe Zeit, so ist aber auch für uns heute noch die Bedeutung der Kolonisation eine doppelte, eine materielle und eine geistige. Nur ist freilich in diesem Fall, abweichend von manchen andern Verhältnissen, das Schwergewicht des Wertes auf die materielle Seite gerückt. Gewiß bleibt ja auch heute noch die Berührung mit fremden Kulturen und noch mehr die Kultivierung bisher brach liegender Länder- und Völkergebiete eines der Mittel zur Vermehrung der geistigen Beweglichkeit. Aber es hat gegenüber den andern, die in der nationalen Gemeinschaft selbst ihre Quellen haben, doch nur eine verhältnismäßig untergeordnete Bedeutung. Dagegen wird, je mehr die Bevölkerung und mit der Kulturhöhe der Umfang der Lebensbedürfnisse zunimmt, der koloniale Besitz in doppelter Beziehung von steigender Wichtigkeit. Auf der einen Seite erhöht er das Gewicht, mit dem der Staat in den Wettstreit der Interessen der den Weltverkehr beherrschenden Nationen eingreift, indem er zugleich günstigere Chancen für den Wirtschaftsverkehr zwischen den Kulturstaaten selbst gewinnt. Auf der andern Seite kommt er einem mit der Zeit wahrscheinlich immer dringender werdenden Bedürfnis entgegen, indem er sich jenseits seiner eigenen Grenzen Gebiete schafft, nach denen bei fortschreitender Zunahme der Bevölkerung die überschüssigen Arbeitskräfte abfliessen können, um sich selbst Unterhalt zu schaffen und der Kultur neue Gebiete zu erobern. Darum ist das Streben nach Kolonialbesitz gegenwärtig ein charakteristisches Symptom des Weltverkehrs der Großstaaten geworden. Wohl bringt dieses Streben in dem Wettbewerb selbst wie in der Behandlung der Eingeborenen

der Kolonien auch mancherlei sittliche Gefahren mit sich. Doch vermindern sich diese einigermaßen schon durch die Schutzmaßregeln, welche die Selbstregulierung der divergierenden Interessen mit sich führt. Vor allem aber wird ihnen durch die Fortschritte der humanen Sittlichkeit selbst zu begegnen sein, die es jeder der im Weltverkehr stehenden Nationen zur Pflicht macht, die Rassen, deren Kräfte sich zur Lösung der ihnen gestellten Kulturaufgaben unzulänglich erwiesen haben, so weit als möglich zu nützlichen Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft zu erziehen. Hierfür liegt dann schließlich wiederum ein natürlicher Antrieb in dem Erfolg, da nach alter Erfahrung von jeher nicht die rücksichtslosen und selbstsüchtigen Kolonisatoren, sondern die humanen, den fremden Natur- und Kulturbedingungen so weit als möglich sich anpassenden die erfolgreichsten gewesen sind.

2. Das Völkerrecht.

Auf der Basis der materiellen Interessen, die zuerst eines rechtlich verbürgten Schutzes bedurften, hat sich allmählich ein Gebäude internationaler Rechtssatzungen aufgerichtet, das, weit über sein ursprüngliches Gebiet hinausreichend, alle Kulturstaaten zu einer höheren Form der Rechtsgemeinschaft zu vereinigen beginnt.

Aus dem Bedürfnis der Rechtssicherheit des Einzelnen sind diese Normen des Völkerrechts zunächst hervorgegangen. Die Person und das Eigentum seines Bürgers zu schützen, mußte auch außerhalb der Grenzen des eigenen Landes als eine Staatspflicht empfunden werden, sobald sich ein dauernderer Verkehr zwischen den Völkern entwickelt hatte. Diese Form internationaler Rechtssatzungen hat dann aber jenen Umkreis individueller Zwecke bald überschritten, um mehr und mehr in die Angelegenheiten und Interessen der Staaten selbst einzugreifen. Unsere heutige Staatenordnung besitzt daher zwei Organe, die diesen verschiedenen Zwecken dienen: die Konsulate mit ihren vorzugsweise dem Schutz der Einzelinteressen dienenden Funktionen, und die Gesandtschaften mit ihren der Regelung der staatlichen Angelegenheiten bestimmten Aufgaben. Für einzelne besonders wichtige Zwecke treten dann die Staatenkongresse und die Konferenzen der Bevollmächtigten ergänzend ein, und eine dauernde Regelung gewinnen die auf die Einzelnen wie auf die Staaten selber bezüglichen Fragen durch die Staatsverträge und Konventionen. Diese letzteren sind es, die hier,

den geänderten Bedingungen der Rechtsentstehung entsprechend, an die Stelle der die Rechtsordnung des einzelnen Staates beherrschenden gesetzlichen Regelung der Angelegenheiten treten. Teils aus der im einzelnen geübten Praxis, teils aus regelmäßig eingehaltenen Vertragsbestimmungen bildet sich endlich ein internationales Gewohnheitsrecht aus, als die letzte Stufe, die hier das übereinstimmende Rechtsbewußtsein der Völker zu erreichen vermag*).

So fehlt es denn der Rechtsgemeinschaft der Völker nicht an einer bestimmten Verwaltungs- und selbst nicht an einer gewissen Verfassungsorganisation. Nur bringt es die Autonomie der einzelnen Glieder dieser Gemeinschaft mit sich, daß beide Organisationen einen freieren Charakter besitzen, indem zunächst die Angelegenheiten von Fall zu Fall entschieden und selbst die zu ihrer Regelung geeigneten Organe nach dem jeweiligen Bedürfnisse bestellt werden. In beiden Beziehungen bildet sich dann aber infolge der Regelmäßigkeit der Bedürfnisse und der immer allgemeiner anerkannten Gültigkeit gewisser Rechtsanschauungen allmählich eine konstante Praxis aus, die den Zwang gesetzlicher Vorschriften ersetzen kann. In dieser Freiheit der Rechtsbildung liegt wohl für den juristischen Standpunkt eine Schwäche, für den ethischen vielleicht eher eine Stärke des Völkerrechts, da eine freiwillige sittliche Tat überall, bei den Staaten wie bei den Einzelnen, einen größeren Wert hat. Jedenfalls aber hängt diese Eigentümlichkeit allzu tief mit dem Wesen des staatlichen Lebens zusammen, als daß man sie anders denken oder wünschen könnte. Der Traum einer „Weltregierung" wird umso unmöglicher, je mehr sich das sittliche Bewußtsein der einzelnen Völker entwickelt hat. Hier ist immer mehr der freie Wettkampf der materiellen und geistigen Interessen die Lebensbedingung auch für die Förderung der allgemeinen Rechtsgemeinschaft geworden. Darum kann der Gedanke einer „Kodifikation des Völkerrechts" schwerlich jemals anders als in dem Sinne einer rein wissenschaftlichen Arbeit ausgeführt werden, die einen andern Einfluß auf die Praxis, als ihn überhaupt die Wissenschaft ausübt, nämlich durch allmähliche Läuterung der Anschauungen, kaum gewinnen wird.

Im ganzen aber ist es begreiflich, daß auf die allgemeine und dauernde Gestaltung der internationalen Rechtsverhältnisse die Wissenschaft einen wesentlich geringeren Einfluß gewinnt, als auf

*) Vgl. hierzu oben Abschn. III, Kap, 4, S. 193 ff.

die Gesetzgebung des Einzelstaates, teils weil überhaupt mit der Erweiterung der Lebenskreise die individuellen geistigen Einwirkungen seltener werden, teils weil es eben der internationalen Rechtsbildung an jenen gesetzgebenden Organen mangelt und mangeln muß, die den individuellen Einflüssen als Unterlage dienen. Es ist möglich, daß hierdurch die Entwicklung des Völkerrechts verlangsamt wird; aber umso gewisser ist es, daß die Regelung durch die Macht der Bedürfnisse die Erfolge, die sie herbeiführt, energischer festhält und nicht leicht wieder preisgibt.

In nichts hat jene veränderte Auffassung, die zur Idee der allgemeinen Rechtsgemeinschaft der Menschheit geführt, einen sprechenderen Ausdruck gefunden als in der Bedeutung, welche die Begriffe Krieg und Frieden in der neueren Rechtsanschauung angenommen. Der Krieg galt einer früheren Zeit als ein Zustand brutaler Vergewaltigung, den der eine Staat über den andern vollkommen nach Willkür verhängen könne, ohne über die Motive dieser Handlung sich oder andern Rechenschaft ablegen zu müssen. Noch ein Hugo Grotius, obgleich er zum ersten Male von einem „Recht des Krieges" redet, wagt kaum dieser Anschauung entgegenzutreten. Der Friede vollends ist dieser Zeit nichts als der Mangel des Kriegs. Man lebt im Frieden mit jedem Staat, mit dem man nicht gerade im Streit liegt. So ist es denn auch bezeichnend, daß der Friedensschluß die älteste Form des Staatsvertrags ist: sie ist zugleich die unvollkommenste schon um deswillen, weil hier der Sieger seinen Willen allein zur Geltung zu bringen pflegt. Immerhin, indem im Friedensschluß gelegentlich auch solche Abkommen getroffen werden, die den Verkehr unter den verschiedenen Volksgenossen regeln und auf diese Weise die Wiederkehr des Krieges erschweren, keimt hier zuerst der Gedanke jener eigentlichen Staatsverträge, die, aus freier Übereinkunft geschlossen, für den Friedenszustand gewisse positive Bestimmungen aufstellen, wodurch nun der Friede als der normale Zustand, der Krieg aber als eine vorübergehende Unterbrechung desselben erscheint. So entsteht allmählich eine vollkommene Umkehrung der Anschauungen. Galt es vorher als ein natürliches Recht des Einzelstaates Krieg zu führen, ein Recht, auf das er nur verzichtete, wenn er Frieden hielt, so ist nun der Friede ein positiver Rechtszustand geworden, der durch bestimmte, teils vertragsmäßig teils gewohnheitsmäßig gültige Garantien geschützt wird. Der Krieg aber geht aus einem Konflikt der Interessen hervor,

bei dem die bisher bestehenden Garantien nicht mehr ausreichen und neue mit gegenseitiger Übereinstimmung nicht gefunden werden können. Gelingt es auch andern vermittelnden Mächten nicht, eine Ausgleichung herbeizuführen, so entsteht nun der Krieg als ein Prozeß, der entweder über eine streitige internationale Rechtsauffassung entscheidet, oder der zu einer neuen Rechtsbildung führt, die an die Stelle einer älteren, für die Rechtsgemeinschaft der Völker unbrauchbar gewordenen treten muß. Im ersten dieser Fälle hat der Krieg innerhalb der staatlichen Rechtsordnung sein Analogon in dem zivilprozessualischen Verfahren, das den Rechtsstreit der Einzelnen ausgleicht, im zweiten Fall entspricht er dem einer Änderung der staatlichen Ordnung vorausgehenden Verfassungskonflikt, welcher letztere auch im einzelnen Staat unter Umständen nur auf dem Weg der Gewalt, durch den Bürgerkrieg, zu entscheiden ist.

In einer besonders bezeichnenden Weise spiegeln sich diese Veränderungen der Auffassung in den Vorstellungen, die an die See und ihre Benutzung für Schiffahrt und Handel geknüpft werden. Der älteren Zeit ist die See das Gebiet allgemeiner Rechtslosigkeit. Weil keinem Staate gehörig, wird sie als der Tummelplatz betrachtet, auf dem jeder bereit sein muß, gegen jeden um Leben und Eigentum zu kämpfen. Der Seeräuber ist die typische Gestalt dieser Zeit. Sein Beruf gilt, ganz verschieden von dem des Räubers zu Lande, so wenig als ein unehrenhafter, daß ganze Staaten sich nicht scheuen, mit Seeräubern Bündnisse einzugehen oder selber Seeraub zu treiben. Dagegen hat die Idee der allgemeinen menschlichen Rechtsgemeinschaft die See in das große Territorium der Völkergemeinschaft umgewandelt. Eben deshalb, weil sie nicht im Besitz eines einzelnen Staates steht, ruht sie umso sicherer unter der Obhut aller seefahrenden Nationen, die sich in die Garantie ihrer Sicherheit teilen und darum im allgemeinen für den Seekrieg strengere und unantastbarere Regeln aufzustellen bemüht sind, als sie für den mehr lokalisierten Krieg zu Lande gelten.

Das 18. Jahrhundert erblickte den Krieg noch durchaus unter dem Gesichtspunkt der ursprünglichen Auffassung, nach der er ein reiner Gewaltakt ist, beruhend auf der absoluten Unverantwortlichkeit des autonomen Staates. Gegen diese Idee des Kriegs wendete sich jene Idee eines „ewigen Friedens", die in der Philosophie dieser Zeit eine hervorragende Rolle spielte. Man rückt daher diese Friedens-

bestrebungen der Philosophen in ein falsches Licht, wenn man sie als Ausgeburten eines ungesunden Weltbürgertums oder gar als utopistische Träume verspottet. Manches von dem, was Kant dereinst in seinen „Präliminar- und Definitivartikeln“ zum ewigen Frieden verlangte, ist gegenwärtig teils durch das öffentliche Rechtsbewußtsein anerkannt, teils wird es wenigstens als ein zu erstrebendes Ziel betrachtet. Den willkürlichen, aus dynastischen oder andern egoistischen Interessen entstehenden Bruch des Friedens macht heute schon die wachsende Befestigung der internationalen Rechtsgemeinschaft immer unmöglicher, indem sie die dem reinen Gewaltkrieg entgegenwirkenden Hilfsmittel der friedlichen Aktion und des moralischen Gewichts der öffentlichen Meinung verstärkt. Jene Kriege freilich, die aus dem Gegensatz unversöhnlicher Rechtsanschauungen oder aus einem unlösbaren Konflikt politischer Interessen entspringen, der neue Rechtszustände zu seiner Ausgleichung fordert, werden in absehbarer Zeit schwerlich ganz verschwinden. Indem aber auch hier die nämlichen Hilfsmittel, welche die Gewaltkriege verhindern, eine Ausgleichung der Differenzen auf friedlichem Wege möglich machen, sind immerhin die Kräfte der internationalen Rechtsgemeinschaft darauf gerichtet, einen Gleichgewichtszustand der Staaten untereinander herzustellen, welcher der Entstehung eines Krieges größere Hindernisse in den Weg stellt und die Wirkungen vergrößert, die eine gütliche Beilegung von Streitigkeiten ermöglichen. So bleibt die Forderung, daß sich das Verhältnis der Staaten einem Zustande dauernden Friedens immer mehr nähere, nicht bloß eine ethisch, sondern auch eine geschichtlich berechtigte, insofern wir nur in der Geschichte der Zukunft keine Wiederholung der Vergangenheit, sondern eine Fortentwicklung der Gegenwart sehen. Ethisch betrachtet bleibt der Krieg immer ein Mittel äußerster Nothilfe, und jedes Streben nach sittlicher Verbesserung muß die schließliche Beseitigung solcher Nothilfen zum Ziele haben. Die geschichtliche Entwicklung aber weist zugleich darauf hin, daß nicht ein mit höchster Macht ausgestattetes internationales Tribunal oder ein allgemeiner Menschheitsstaat, wie ihn noch Kant im Auge hatte, ein erreichbares Ziel ist, sondern daß in jenen freien Veranstaltungen, die in der Unterwerfung unter freiwillig gewählte Schiedsrichter, in friedlichen Vereinbarungen und Vergleichen schon heute wirksam sind, eine wachsende friedenerhaltende Kraft sich bewähren werde; und der wichtigste Faktor, welcher die Wirksamkeit dieser Einrichtungen der internationalen Rechtsgemeinschaft sichert, wird

schließlich darin bestehen, daß das Gefühl der moralischen Verantwortlichkeit gegenüber den schweren Folgen des Friedensbruches immer mehr zunimmt.

Schon indem der Krieg zu einem nur in seltenen Fällen als letzte Auskunft ergriffenen Lösungsprozesse unheilbarer Konflikte im Gesamtleben der Völker wird, nimmt er jedoch in den Hilfsmitteln und Bedingungen seiner Führung einen veränderten Charakter an. Die humaneren Regeln der Kriegführung kommen hier nur als ein äußeres Moment in Betracht. Von größerer Bedeutung ist es, daß bei der Mehrzahl der Kulturvölker der Krieg durch die allgemeine Wehrpflicht zu einem wirklichen Kampf der Völker geworden ist, bei welchem diese ihre ganze Kraft und Intelligenz und vor allem ihre in der Wehrfähigkeit zum Ausdruck gelangende politische Lebenskraft in die Wagschale der Entscheidung werfen. So beginnt die Kriegführung zu einem kritischen Prozeß der Geschichte zu werden, in dem der Zufall des sogenannten Kriegsglücks immer weniger, jene sittliche Vorbereitung aber fast alles bedeutet. Die Regel, daß die Macht das Recht gibt, wird für den Krieg stets seine Geltung bewahren; aber dieser Satz ist bestimmt durch den andern seine Verbesserung zu finden, daß das Recht die Macht gibt. Es wäre vielleicht eine andere Art der Utopie, wollte man sich der Hoffnung hingeben, dieses Ziel sei jemals völlig erreichbar. Der Kampf zwischen Recht und Unrecht wird nicht aufhören, solange es eine sittliche Entwicklung gibt; denn er gehört selbst mit zu dieser Entwicklung. Und daß in diesem Kampf vorübergehend das Unrecht obsiege, gehört nicht minder zu ihren unausbleiblichen Merkmalen. Auch hier gilt, wie schon für die einzelne staatliche Rechtsordnung, der Grundsatz, daß wir auf die veränderte Rechtsanschauung blicken müssen, wenn wir von dem Wesen des sittlichen Fortschritts eine Vorstellung gewinnen wollen, nicht auf die einzelnen recht- oder unrechtmäßigen Handlungen, die in ihrem Widerstreit gegeneinander wohl niemals verschwinden werden. Immerhin macht es die umfassende Natur jenes Gesamtwillens, der sich in der einzelnen Staatsmacht an der internationalen Rechtsgemeinschaft beteiligt, leichter möglich, daß alles das, was zur allgemeinen Rechtsanschauung geworden ist, auch in den wirklich befolgten Maximen des Handelns zur Geltung gelange. Denn der Rechtsbruch ist hier keine im Verborgenen schleichende Macht, die den von schwankenden Motiven bestimmten Einzelwillen umgarnt, sondern ein öffentlicher Gewaltakt, der schon, ehe er entsteht, Maß-

regeln zu seiner Verhütung möglich macht. Damit diese Maßregeln immer in der wünschenswerten Weise wirksam werden, dazu fehlt es nun allerdings der internationalen Rechtsgemeinschaft an einer Organisation, welche die Gesamtheit der in ihr verbundenen Glieder zu einer festen Ordnung zusammenfügt. Gleichwohl besteht hier ein gewisser Ersatz in dem Verband der Kulturstaaten, der zwar keine Gesellschaftseinheit, wie der Einzelstaat eine solche ist, aber doch eine für manche Zwecke ihr äquivalente Gesellschaftsordnung zu stande bringt.

3. Der Verband der Kulturstaaten.

Wie die Gliederung der Gesellschaft vorwiegend aus den natürlichen Bedingungen des Zusammenlebens entstanden ist, so ist auch die gesellschaftliche Vereinigung der Staaten, der allgemeine Staatenverband, ein aus dem Wechselspiel gemeinsamer und widerstreitender Interessen hervorgegangenes Werk, in das dann namentlich die Machtverhältnisse der Einzelstaaten entscheidend mit eingreifen. Zwischen der Gesellschaft der Einzelnen und der allgemeinen internationalen Gesellschaft der Staaten besteht nur der bleibende Unterschied, daß die letztere fortan jener freien Selbstregulierung überlassen bleibt, welche die allgemeine Entstehungsbedingung des gesellschaftlichen Lebens ist, und daß daher hier alle von einem umfassenderen staatlichen Gesamtwillen ausgehenden Einflüsse hinwegfallen. Für die Menschheit als Ganzes bleibt so die Gesellschaft immer oder wenigstens für jede absehbare Zeit die höchste Einheitsform, die möglich ist.

Diese höhere Form der menschlichen Gesellschaft, die zwischen den Völkern ein ähnliches Verhältnis herstellt, wie es in der ursprünglichen Gesellschaft zwischen den einzelnen Volksgenossen besteht, ist nun aber ganz und gar ein Produkt der neueren Kultur. Unterschiede der Macht und des Ansehens, wie sie auch heute noch die Grundlagen der internationalen Staatengemeinschaft bilden, haben zwar niemals gefehlt. Doch es mangelte ihnen die dauernde Anerkennung, so daß jene Suprematie sich nicht anders geltend machen konnte als in der unmittelbaren Betätigung der Übermacht im Kriege oder in den Folgen, die solche Ausübung der Gewalt herbeiführte. Diesem Zustand entsprachen die Bündnis- und Vasallenverhältnisse der älteren Zeit, die von einer wirklichen Rechtsgemeinschaft der Staaten ebenso weit entfernt waren, wie die Beziehung zwischen dem Freien und dem Sklaven oder Leibeigenen von einer rechtlichen Organisation der Gesellschaft. Erst in der modernen Gemeinschaft der Kulturstaaten beginnt ein Zustand verwirklicht zu werden, der eine ähnliche Freiheit und Rechtsgleichheit, wie sie der Staat seinen einzelnen Bürgern gewährt, auch für die Staaten, die größten wie die kleinsten, zur Anerkennung bringt und dabei doch der verschiedenen politischen Machtstellung und den sonstigen Verhältnissen der einzelnen Glieder Rechnung trägt. Wir lächeln heute über die schwerfällige Peinlichkeit, mit der die Etikettenordnungen des 17. Jahrhunderts die Rangverhältnisse der Fürsten und ihrer Vertreter regelten, und über den Ernst, mit dem selbst ein Leibniz den Streitigkeiten über nichtige äußere Formfragen sein Interesse zuwandte. Aber man darf nicht vergessen, daß in diesen abgeschmackten Verhandlungen über höfisches Zeremoniell der Tag jener neuen Gesellschaftsordnung höherer Stufe, der staatlichen, anbricht, die ihrer Bestimmung, sich zur humanen Gesellschaft der Völker zu erweitern, langsam entgegengeht.

Dasjenige Moment, dem eine solche auf innerer Rechtsgleichheit beruhende Staatengemeinschaft hauptsächlich ihre Entstehung und Erhaltung verdankt, ist die Existenz einer Mehrheit annähernd gleichmächtiger Staaten, unter denen jeder die Übergriffe, die sich ein anderer gestatten möchte, eifersüchtig hintanzuhalten bestrebt ist. So tritt hier an die Stelle einer höheren Rechtsordnung ein Kampf der Interessen, der zuerst die widerstrebenden Kräfte mit Gewalt niederhält, um dann allmählich ein Rechtsbewußtsein zu erzeugen, das auch im Völkerverkehr zur stärksten Schutzwehr der Ordnung zu werden bestimmt ist. Auf diese Weise sind die Großmächte, die, wenn eine friedliche Beilegung widerstreitender Ansprüche unmöglich wird, vor allen zur Austragung der Völkerkämpfe verpflichtet sind, zugleich die berufenen Hüter der friedlichen Interessen der Völker geworden. Sie haben nicht bloß über ihrer eigenen, sondern auch über der Rechtssicherheit der kleineren Staaten zu wachen, die sich selber nicht schützen können. Daß diese ein gewisses Gewicht von Macht mit in die Wagschale einer eventuell nötig werdenden gewaltsamen Entscheidung legen, ist freilich bei der fortdauernden Bedeutung, die hier dem Interessenkampf neben der Stimme des Rechtsbewußtseins verbleibt, notwendig. Darum bildet die Allianzfähigkeit eines Staates schließlich die Probe seiner Existenzfähigkeit. Annähernd bezeichnet

die hierdurch gegebene Grenze der Machtgröße zugleich die Grenze, bis zu der anderweitige Momente, wie gemeinsames Nationalitätsgefühl, lange politische und geistige Zusammengehörigkeit, die Grundlagen einer staatlichen Einheit bilden können.

Die neuere politische Rechtsgemeinschaft der Nationen, die in diesen letzten sozialen Gleichgewichtsgestaltungen zu einem großen Teil erst das Werk des 19. Jahrhunderts und aus dem Rückschlag gegen den letzten großen Versuch zur Aufrichtung eines Weltreiches hervorgegangen ist, hat nicht immer jene Grenzen eingehalten. Im angeblichen Interesse der Aufrechterhaltung der europäischen Rechtsordnung hielten sich manche der Großmächte berufen, auch in die innere Verfassung der fremden Staaten sich einzumischen. Der neueste Schritt auf dem Wege zur vollen Sicherung der Rechtsgleichheit auf diesem Gebiete ist daher die ausdrückliche Lossagung aller Großmächte von den Grundsätzen einer solchen Interventionspolitik. Damit ist die gesellschaftliche Ordnung der Staaten ausschließlich ihren eigentlichen Zwecken zugewandt, denen des Schutzes und der Förderung der gemeinsamen Kulturinteressen der Völker.

Die sittlichen Vorteile dieser höchsten und freilich auch losesten Form der Kulturgemeinschaft, welche die Menschheit errichtet hat, sind in ihren letzten Folgen heute kaum schon ganz zu übersehen. Die so sehr vergrößerte Möglichkeit der Beilegung von Interessenkonflikten auf friedlichem Wege ist ein nächster, an sich aber mehr negativer als positiver Erfolg. Schwerer wiegt für das dauernde Gemeinschaftsleben der Menschheit die kräftige Förderung, die hierdurch nach allen Richtungen hin den positiven Kulturzwecken, wie sie im materiellen und geistigen Verkehr zur Verwirklichung gelangen, zu Teil werden kann. Vor allen den besondern Erfolgen, deren Aufzählung unterbleiben mag, ist hier der *eine* auf das höchste zu schätzen, daß durch diese Zusammenfassung der Kräfte der Kulturvölker erst ein *Bewußtsein* der gemeinschaftlichen menschlichen Zwecke und Lebensgüter allgemeiner geworden ist, wie es früher höchstens in einzelnen Geistern ausnahmsweise entstehen konnte. Aus einer bloß *potentiellen* beginnt so die Menschheit zu einer *aktuellen* Einheit zu werden, an die nun mit den umfassenderen Mitteln auch umfassendere sittliche Aufgaben herantreten.

4. Das geistige Gesamtleben der Menschheit.

Die Idee der *Menschheit* ist keine ursprüngliche, sondern eine allmählich entstandene, immer noch werdende. Mit isolierten, außer jedem Zusammenhang stehenden Anfängen hat das geistige Leben begonnen. Was ein Volk an geistigen Gütern geschaffen, ging, ungewollt von ihm selbst, auf andre über. Durch diese Mitteilung vor der Zerstörung bewahrt, wurde es das Erbteil der neu zur Kultur berufenen Völker. So ist der Lauf der Geschichte ein zusammenhängender geworden, nicht weil ein ursprüngliches geistiges Gesamtleben die Menschheit beseelte, sondern weil sich aus einzelnen Bruchstücken geistigen Lebens allmählich ein Ganzes zusammenfügte. Darum begleitet der geistige Zusammenhang, den die Geschichte aufzeigt, zunächst nicht den Lauf der Ereignisse selber, sondern er enthüllt sich überall erst dem rückwärts schauenden Auge.

Doch das geschichtliche Leben arbeitet unermüdlich an der Umgestaltung dieses ursprünglichen Verhältnisses. Zunächst wird das geistige Erbe der Vergangenheit mit bewußterer Schätzung seines Wertes und der Bedingungen, unter denen es errungen, angetreten. So hat schon Rom aus den Quellen griechischer Wissenschaft und Kunst geschöpft, und die Zeit der Wiedererneuerung der alten Kultur ist überall den Spuren antiker Bildung gefolgt. Aber noch blieb auch hier der Blick, der den Zusammenhang des geistigen Lebens zu übersehen beginnt, der Vergangenheit ausschließlich zugewandt. Daß nicht minder in Gegenwart und Zukunft die Menschheit ein gemeinsames Leben zu führen berufen sei, war ein Gedanke, der nur in vereinzelten Geistern aufzuleuchten begann. Nicht die Kunst oder die Wissenschaft, sondern das in eminentem Maße den Aufgaben der Gegenwart zugewandte *politische Leben* ist es, das in der Begründung allgemeingültiger Rechtsanschauungen und eines allgemeinen Verbandes der Kulturstaaten zuerst die Idee der menschlichen Gemeinschaft zu ihrer immer mehr wachsenden *praktischen* Geltung gebracht hat. Der Politik tritt als helfende Dienerin die *Geschichte* zur Seite, die aus dem Leben der Vergangenheit Aufschlüsse über die Zukunft zu gewinnen sucht, damit nun die aus ihren Lehren schöpfende Staatskunst sich selbst ihren Erfolg sichere, indem sie von den geschichtlichen Ideen erfüllt wird, zu deren Vollbringung sie berufen ist.

Gewiß ist das fast in allen geschichtsphilosophischen Theorien wiederkehrende Bild, welches die Perioden der Geschichte mit den Entwicklungsstufen des individuellen Lebens vergleicht, in vieler Beziehung ein unzulängliches. Namentlich die Einheit des persönlichen Wollens und Handelns fehlt dem geschichtlichen Leben notwendig, und dieses bietet daher überall einen Reichtum gleichzeitiger Entwicklungen, der vieles, was im Einzelleben nur in der Form des Nacheinander möglich ist, in der des Nebeneinander hervorbringt. Aber in einem Punkte kann jenes Bild immerhin zur Verdeutlichung des allgemeinen Verlaufs dienen, den das Gesamtleben der Menschheit in der Geschichte genommen hat. Dem Einzelbewußtsein strömen ursprünglich zufällig und ungesucht die Eindrücke zu, aus denen es sich seine Vorstellungen aufbaut. Wenn diese Vorstellungen gleichwohl in einen inneren Zusammenhang treten, so ist letzterer zunächst mehr ein passiv gewordener als ein aktiv gewollter. Mit reifender Willensentwicklung ändert sich dies Verhältnis. Die äußeren Einwirkungen behalten zwar fortan ihren Einfluß, aber ihnen tritt als ein anfänglich untergeordnetes, dann immer mehr vorwaltendes Moment die vorbedachte Handlung gegenüber, die den äußeren Eindruck nicht mehr als ihren Bestimmungsgrund, sondern nur noch als das Material betrachtet, auf das sie wirken, und als die Bedingung, unter der sie geschehen muß. Das geistige Leben, anfangs ein Spielball äußerer Zufälle, wird so immer mehr zu einem aus inneren Motiven heraus selbstgestalteten. Das Kind wird erzogen, der Mann erzieht sich selbst, — es sei denn, daß er wegen mangelnder Reife des Charakters zeitlebens ein Kind bleibt. Nicht anders der Geist der Geschichte. Er vereinigt zuerst zusammenhanglose Gedanken zu einem Ganzen, indem er durch die Gunst äußerer Ereignisse dem einen Volk zufließen läßt was sich das andre erarbeitet hat, damit dann dieses mit den überkommenen Hilfsmitteln eine um so reichere Kultur erringe. Auch die für die geistigen Gesamtzwecke angemessenste Teilung der Arbeit läßt er durch den Zwang äußerer Naturbedingungen und ursprünglicher nationaler Anlagen von selbst entstehen. Aber schließlich verwandelt sich auch hier das anfänglich wahllos Entstandene in ein bewußt Gewolltes: die Geschichte selbst geschieht nicht mehr bloß, sondern sie wird gemacht von dem Menschen, das heißt von den Völkern und von den Einzelnen, die an der Kultur und an den Schicksalen der Völker arbeiten.

Das auf diese Weise allmählich entstandene und fortan wachsende Gesamtleben der Menschheit ruht nun zwar, ebenso wie das Leben des Einzelnen, auf materiellen Grundlagen, aber es ist doch gerade wegen seiner umfassenderen Natur in höherem Maße als dieses eine geistige Gemeinschaft. Die materiellen Interessen umspannen immer nur die nächsten räumlichen und zeitlichen Zusammenhänge. Mögen sie hier noch so sehr die Triebfedern bilden, die bei der Erzeugung auch der geistigen Zwecke mitwirken, — in größerer Ferne verschwinden ihre Spuren immer mehr, um die geistigen Erfolge allein übrig zu lassen. Von der gesamten Kultur des Altertums sind für uns nur die geistigen Schätze, die sie geschaffen, erhalten geblieben. Selbst aus der Vergangenheit unsres eigenen Volkes wirkt höchstens indirekt, durch die Mittel geistiger Kultur, die er gab oder versagte, der materielle Zustand früherer Zeiten noch auf die Gegenwart ein. So wird das Leben der Menschheit umsomehr, je weitere Kreise es zieht, zu einem rein geistigen Gesamtleben.

Ein Widerschein dieser geistigen Natur der menschlichen Gemeinschaft ist es, daß auch der bewußte Ausdruck derselben, die Idee der Menschheit, ursprünglich nicht aus Interessen des Verkehrs und der wirtschaftlichen Güterverwertung hervorgegangen, sondern selbst schon auf geistigem Boden entstanden ist. Wie im Einzelleben der Völker, so hat auch für das Gesamtleben derselben die Religion die erste Vermittlerin eines Bewußtseins der Gemeinschaft gebildet. Nachdem die antike Kultur einen gemeinsamen geistigen Besitz tatsächlich geschaffen, hat das Christentum zuerst in der Form der Glaubensgemeinschaft die Forderung eines geistigen Gesamtbesitzes der Menschheit erhoben. Ihr sind dann Wissenschaft und Kunst gefolgt, an deren Entwicklung sich Völker und Zeiten nach Maßgabe der ihnen durch natürliche Anlage und geschichtliche Bedingungen zugefallenen Aufgaben beteiligten. So ist in Wahrheit die geistige Gemeinschaft früher gewesen als die materielle, und die letztere hat in dem Bewußtsein der Gleichberechtigung, das die Übereinstimmung der geistigen Interessen erzeugte, ihre mächtigste moralische Stütze gefunden. Galt doch Jahrhunderte hindurch ein friedlicher Verkehr nur zwischen christlichen Staaten als möglich, und gemeinsame Bekämpfung der Ungläubigen war einer der frühesten Anlässe, der Völkerbündnisse von freilich meist vorübergehender Art herbeiführte. Jene politische Vereinigung der Kulturstaaten zu Zwecken gemeinsamer friedlicher Arbeit, bei der materielle Existenzfragen zunächst im Vordergrund stehen, bildet so den letzten, nicht den ersten Schritt auf der Bahn dieser Entwicklung.

Umso folgenreicher ist aber dieser Schritt für die ferneren Gestaltungen des sittlichen Lebens geworden. Während die dauernderen Bürgschaften gegen kriegerische Verwicklungen eine ununterbrochene Entfaltung der geistigen Kräfte gestatten, beginnt zugleich der Verkehr eine ähnliche Wirkung auf die Völker zu äußern, wie sie der Einzelne durch das gesellschaftliche Leben erfährt. Aus einem friedlichen Wettkampf materieller und geistiger Interessen entspringt allmählich auf materiellem Gebiet eine die allgemeinen Bedürfnisse fördernde Arbeitsteilung, auf geistiger Seite eine wechselseitige Ergänzung der Kräfte und in gewissem Grade selbst ein Austausch und eine Ausgleichung der Anschauungen, die der menschlichen Ausbildung der Nationen wie der Individuen zu statten kommen.

Verfehlt würde es freilich sein, wenn man von diesem geistigen Ineinsleben ein Verschwinden der nationalen Unterschiede der Begabung und des Charakters erwarten oder gar hoffen wollte. Die Bildung macht niemals ärmer, sondern reicher. Sie, die innerhalb des einzelnen Volkes die Mannigfaltigkeit der Charakterbildungen unendlich zunehmen läßt, wird sicherlich auch die Völkercharaktere, indem sie einen regeren Austausch der Ideen herbeiführt, nur um so reicher in den ihnen eigentümlichen Richtungen fortbilden. Unter dem mächtigen Schutz der Kirche hat das Mittelalter einen gewaltigen Versuch gemacht, die Einheit des geistigen Lebens, die ihm in der Form der Einheit der religiösen Überzeugung zunächst aufgegangen war, auch nach allen andern Richtungen hin durchzuführen. Kunst und Wissenschaft wurden an Formen gebunden, in denen die nationalen Unterschiede verschwinden sollten. Aber nachdem frühe schon die Kunst überall trotz des in seinen religiösen Bestandteilen übereinstimmenden Stoffes in jedem Volk ihre eigentümlichen Wege gegangen war, hat auch die Wissenschaft die gemeinsame Gelehrtensprache allmählich beseitigt. In der Zeit, deren Aufgabe es war, eine Weltliteratur ins Leben zu rufen, hatte diese Gemeinschaft der Sprache eine große, auch abgesehen von der noch allzu unentwickelten Gestalt der Nationalsprachen unentbehrliche Mission zu erfüllen. Gleichwohl ist durch die Entwicklung der nationalen Formen des Denkens nicht nur die Kunst, sondern auch die Wissenschaft unendlich reicher geworden, ohne daß die einmal festgegründete Einheit verloren gegangen wäre. Wir besitzen heute ebenso gut, ja in Bezug auf die Schnelligkeit und den Umfang des Austausches der Ideen weit vollkommener eine Weltliteratur, als die Zeit, da alle Welt lateinisch schrieb, sie besessen hat. Diese Weltliteratur ist aber in allen Kultursprachen geschrieben, und sie macht so die ganze Vielgestaltigkeit nationaler Anschauungen zu einem Gemeingut der Menschheit.

Mit den in ihrer Entstehung national geschiedenen und doch gemeinsam angeeigneten Erzeugnissen der Wissenschaft wetteifern die Schöpfungen der Künste, in denen die besonderen nationalen Gefühlsrichtungen sich ausprägen, die dann ebenfalls zur Aneignung und weiteren Ausbildung eigener Anlagen andern Volksgeistern überliefert werden. Schließlich spielt in diesem immer reger sich gestaltenden Austausch geistiger Werte der zunehmende persönliche Verkehr zwischen Volksgenossen verschiedener Abstammung und die wachsende Verbreitung der Kunde ferner Länder und Völker aus eigener Anschauung eine mehr äußerliche, aber für die lebendige Gestaltung der geistigen Wechselwirkungen nicht unwesentliche Rolle. Je mehr auf diese Weise die Menschheit durch die zeitliche Verbindung der geistigen Errungenschaften der Vergangenheit mit dem eigenen Leben und durch die räumliche Vereinigung aller gleichzeitig Lebenden zu einem großen Gesamtleben die Idee ihrer Einheit zur Wirklichkeit werden läßt, umso höher werden aber damit zugleich die sittlichen Aufgaben, die nun an die beschränkteren Willenseinheiten, die im Dienste der großen Gesamtzwecke arbeiten, herantreten. Wie der Mann für seine Handlungen verantwortlicher ist als das Kind, weil man in dem Maße mehr von ihm verlangt, als er mehr leisten kann, so erwachsen aus der erweiterten Erkenntnis menschlicher Aufgaben höhere sittliche Forderungen. Die Idee der Humanität, dereinst in den Gestaltungen persönlichen Wohlwollens mehr instinktiv geübt als klar erfaßt, hat erst in dem Bewußtsein eines Gesamtlebens der Menschheit, das fortan in der Geschichte sittliche Aufgaben löst, damit ihm neue gestellt werden, ihr eigentliches Objekt sich geschaffen. Jene Idee hat damit einen nie zu erschöpfenden Inhalt gefunden, aus dem sich ein Pflichtbewußtsein der Völker entwickelt, das nun auch den sittlichen Lebensaufgaben des Einzelnen vielfach die Richtung weist und das Ziel setzt.

Register.

Bearbeitet von Dr. Hans Lindau.

I. Namenverzeichnis.

Abälard, Peter, I, 352.
Adler, G., I, 508.
Ahrens I, 466.
d'Alembert I, 488.
Alexander der Große I, 310.
Althusius, Joannes I, 375.
Ambrosius I, 23. 323. 340. 346.
Andree, R., I, 178. 185.
Anselmus von Canterbury I, 350 ff.
Apollonius von Tyana I, 335.
Aquino, Thomas von, I, 355 ff. 504.
Aristoteles I, 4. 12. 21 f. 130. 211. 214. 217. 237 ff. 249. 284 ff. 302 ff. 354 ff. 360 f. 366. 413. 437; II, 16. 21. 26. 59. 108. 167. 180. 210.
Arnold, W., I, 259.
Äschylos I, 202. 284.
Augustin I, 323. 340 ff. 357. 360. 365. 402. 458; II, 83.
Aurel, Marc, I, 244. 320. 325.

Bacon, Francis, I, 378 ff. 384. 420. 484; II, 17. 56.
Bahder, Jos. v., I, 457.
Barth, Paul, I, 310. 325. 488. 497 f.
Bastian I, 67.
Bauer, Bruno, I, 510.
Baumann, J., I, 357.
Bebel, August, II, 318.
Behr, Sophie, I, 330.
Beneke, Ed., I, 484.
Bentham, Jeremias, I, 484 ff. 492. 495. 498. 516; II, 11. 14. 16 f. 20 f. 198. 203.
Bergaigne, Abel, I, 24.
Berkeley, Georges, I, 401.
Bernoulli, Daniel, I, 485.
Bernstein, E., I, 508.
Bierling II, 202
Biese, A., I, 250.
Binding II, 215.
Blanc, Louis, I, 507.
Bluntschli II, 60.
Bode, W., I, 497.
Bodin, Jean, I, 373 ff.
Bonald I, 457.
Bouillier I, 386.
Brugmann I, 132. 229.
Bruno, Giordano, I, 371 f. 374 ff.
Bücher, Karl, I, 165. 170. 177. 259.
Bucher, Lothar, I, 508.
Buchholz I, 153. 183. 226.
Büchner, Ludwig, I, 483 f
Bülow, O., II, 322.
Butler I, 402.

Calvin I, 365.
Campanella, Thomas, I, 374 f.
Canterbury, Anselmus von, I, 350 ff.
Carlyle, Thomas, I, 499 f. 515.
Cartesius s. Descartes.
Carus, F. A., I, 86.
Celsus I, 335.
Chateaubriand I, 457.
Cherbury, Herbert v., I, 373 f.
Chilon I, 237.
Chrysippus I, 311.
Cicero I, 22. 34. 320 f. 340. 342. 384; II, 256.

Clarke, Samuel, I, 394.
Collins I, 401.
Comte, Auguste, I, 43. 45. 478. 483. 487 ff. 495 f.
Cudworth, Ralph, I, 393 f. 495.
Cumberland, Richard, I, 395.
Cusanus, Nikolaus, I, 372.

Dante I, 370.
Darwin, Charles, I, 493 f. 512. 514. 516; II, 22.
Demokrit I, 287 f. 291. 315.
Demosthenes I, 120.
Descartes I, 372. 383 ff. 393. 399. 408 f.; II, 64. 66. 248.
Deussen I, 101.
Diderot I, 182.
Diels, H., I, 287 f.
Dieterich, A., I, 327.
Diogenes I, 310.
Döring, A., II, 95.
Drews, Arthur, I, 503.
Ducange I, 23.
Dumont, E., I, 484.
Duns Scotus, Johannes, I, 360 f.

Ebert, A., I, 340.
Eckhart I, 359.
Ehrenfels, Chr. v., II, 94.
Eicken, H. v., I, 357.
Eisler, R., I, 518.
Elsenhans, Th., II, 94.
Engels, Fr., I, 507. 509 f.; II, 318.
Epiktet I, 325.
Epikur I, 310. 313 ff. 321.
Erdmann I, 386. 394. 404 f.
Euripides I, 284.

Ferero II, 148.
Feuerbach, Ludwig, I, 52. 481 ff. 491. 501. 508. 510.
Fichte, Johann Gottlieb, I, 104. 445. 447 ff. 472 f. 479. 499 f. 521; II, 14. 26. 181. 302.
Fourier I, 505 f.
Fraenkel, O., II, 148.
Freytag, Gustav, I, 182.
Friedländer, L., I, 327.
Friedrich der Große I, 442.

Gajus I, 319.
Galenus I, 335.
Galilei I, 371.
Garve, I, 402.
Gaß, W., I, 350; II, 89.
Gerland I, 259.
Gesenius I, 86.
Geulinx, Arnold, I, 386.
Geyer I, 480.
Gierke, O., I, 375; II, 292. 350.
Gizycki, v., I, 413.
Goethe I, 256. 392. 444. 446 f. 501. 522.
Gomperz, Th., I, 290.
Gorgias I, 294.
Gottsched I, 426.
Grimm, Jakob, I, 28. 35. 38. 87 f. 183. 217. 226. 259.
Groos, Th., I, 178.
Groß, Hanns, II, 148.
Grotius, Hugo, I, 377 f.; II, 356.
Guhrauer I, 374.
Gury, J. P., I, 358.

Haeckel, Ernst, I, 483 f.
Haller, Ludwig v., I, 457.
Hamann I, 42. 468.
Harnack, A., I, 338. 350.
Hartley, David, I, 417.
Hartmann, Eduard v., I, 502 ff.
— Gustav, I, 407.
Hausrath, A., I, 352. 360.
Hébert I, 429.
Hegel I, 42 f. 47. 329. 446. 460 ff. 468. 472. 481. 483. 488. 493. 499. 501. 503. 507 f. 510; II, 27 ff. 58. 60. 67. 198. 303. 316.
Helvetius I, 426 ff. 487 f. 511; II, 21. 286. 317 f.
Heraklit I, 286 f. 289. 291. 518; II, 316.
Herbart I, 45. 478 ff.; II, 65. 198.
Herder I, 392. 410 f. 458 ff.
Herodot I, 205. 252. 283 f.
Hesiod I, 63. 89. 286.
Hildebrand I, 86.
Hobbes, Thomas, I, 107. 194. 212. 214. 380 ff. 395. 398 ff. 407. 413. 487. 511 f.; II, 8. 11. 56. 198. 279.
Holbach I, 427 ff. 488.
Holtzendorff I, 480.
Humboldt, Wilhelm v., I, 448.
Hume, David, I, 417 ff. 431 f. 484; II, 11 f. 16. 59. 158. 210.
Hutcheson, Francis, I, 416 ff. 420 f.; II, 14 f.

Jacobi I, 42. 468.
Jellinek II, 201.

Jensch, L., I, 401.
Jhering, R. v., I, 21. 30. 116. 118. 121. 123 f. 129. 133. 156 ff. 185. 188 f. 242; II, 201. 238. 322.
Jodl, Fr., I, 395. 402. 417. 491.
Julius Caesar I, 517.
Justinian I, 319.

Kant I, 43 f. 104. 212. 295. 411. 431 ff. 445. 449 ff. 457. 469 ff. 473 ff. 501 f. 504. 518. 522; II, 8. 14. 26 f. 33. 39. 56. 59. 71. 73. 83. 85. 88 f. 92 ff. 118. 145. 166. 181. 358.
Karl der Große I, 218.
Katscher, L., I, 426.
Kautsky, K., I, 375.
Kirchmann, v., I, 378; II, 9.
Kittel II, 94.
Klopstock I, 443.
Kluge I, 28, 132.
Konfuzius I, 71. 85. 135; II, 188.
Kopernikus I, 48. 372; II, 17. 75.
Krapotkin I, 515.
Krause, Chr. Fr., I, 463 ff.; II, 28. 150. 198.
Kremer I, 215.
Krueger, Felix, II, 94 f.
Kues, Nikolaus v., I, 372.
Kuhlenbeck, L., I, 376.
Kuhn I, 62.

Laas, E., I, 290.
Lamennais I, 457.
Lamprecht, Karl, II, 301.
Laplace II, 72. 79.
Lassalle, Ferdinand I, 507 f.
Lasson, Ad., II, 200.
Laveleye, E. de, I, 259.
Leibniz I, 403 ff. 431. 441. 466. 479 f. 503; II, 8. 14. 25 ff. 47. 64 f. 361.
M'Lennan I, 194.
Leonardo da Vinci I, 370.
Lessing I, 183. 400. 410 f. 430 f.
Lexer, M., I, 23.
Lilienfeld, Paul v., II, 60.
Lippert, J., I, 64. 125 f. 200.
Lipsius I, 196.
Locke, John, I, 398 ff. 404. 408. 411. 413 f. 416. 423. 426. 484. 487. 492. 495; II, 8. 11. 56. 279.
Lombroso II, 148.
Lotze, H., II, 65.
Lubbock, John, I, 51. 194. 197. 225.
Lucretius Carus I, 320 f.
Luther I, 26. 36. 363 ff. 430. 442; II, 83.

Machiavelli, Nicolo, I, 375.
Macrobius I, 23.
Maistre, de, I, 457.
Malebranche I, 386 ff.
Marat I, 429.
Marc Aurel I, 244. 320. 325.
Marx, Karl, I, 507 ff.; II, 316. 318.
Maurenbrecher, M., I, 357.
Medici I, 370.
Menander I, 211.
Mendelssohn, Moses, I, 410. 431.
Menger, A., II, 9. 311. 313 f.
Mill, John Stuart, I, 492 f. 498; II, 11. 14. 17 f. 20.
M'Lennan I, 194.
Mohammed I, 85.
Mohl, R. v., I, 212.
Moleschott, Jakob, I, 483.
Montesquieu I, 426.
More, Henry, I, 394.
Morgan, L. H., I, 194 f. 197. 200. 215.
Morus, Thomas, I, 374 f.
Mosheim I, 394.
Müller, Max, I, 59. 62 f.

Neuberg, J., I, 500.
Newton, Isaak, I, 4 f. 394.
Nietzsche, Friedrich, I, 28. 515 ff.; II, 10. 22. 341.

Occam, Wilhelm v., I, 362.
Oldenberg, H., I, 252.
Oldenburg I, 84.
Osthoff I, 27.

Paley, William, I, 402.
Paracelsus I, 372.
Paulus I, 242. 335 ff. 340. 343. 356. 358. 366.
Pelagius I, 343. 352. 360.
Perikles I, 221.
Petrarka I, 370.
Pfleiderer, O., I, 325. 335.
Philo I, 326.
Plato I, 12. 45. 47. 204. 213 f. 238. 249. 254. 257. 260. 288. 290. 295 ff. 323. 330. 336. 340 ff. 356. 374 ff. 384. 389. 432 f. 435 ff. 439. 450 f. 456. 461. 491. 518; II, 57. 60. 66. 200. 248. 335.
Post I, 194. 198.
Protagoras I, 289 ff.
Proudhon I, 505 f. 510. 515.
Ptolemäos, Claudius I, 48. 356; II, 75.

Pufendorf I, 407.
Pyrrho I, 316.

Ratzel, Friedrich, I, 88. 206.
Rée, Paul, II, 96.
Reid, Thomas, I, 468.
Réville, J., I, 327.
Rhode, Erwin, I, 285.
Ricardo II, 279.
Richter, Raoul, I, 401. 518.
Riehl, A., I, 518.
Robespierre I, 257. 429.
Rochholz I, 142. 149.
Rodbertus, K., I, 508.
Röder I, 466.
Rosenkranz I, 44.
Roscher, W., I, 307.
Roskoff, Gustav, I, 51.
Rousseau I, 428 ff. 445. 449. 457. 468. 519; II, 56. 318.

Saint Simon I, 488. 505 f.
Schade I, 24.
Schäffle, A. E. v., II, 60. 312 f.
Schelling I, 47. 446. 457. 459. 499. 503; II, 200.
Schlegel, Fr., I, 443. 446. 448.
Schleiermacher I, 42. 392. 446. 468 ff. 504. 515; II, 14. 26. 28 f. 179.
Schmidt, Franz, I, 28.
— Kaspar (Pseudonym: Max Stirner), II, 10.
— Leop., I, 24. 27. 183. 206.
Schömann I, 196.
Schopenhauer, Arthur, I, 500 ff. 516 ff.; II, 14. 45. 113.
Schubert, Joh., I. 422.
Schuppe, W., II, 95.
Schurtz, H., I, 148. 153. 165. 196.
Seneca I, 325. 331. 384.
Shaftesbury I, 412 ff. 417. 479; II, 13. 16.
Shakespeare II, 270.
Sidgwick, H., I, 498; II, 6.
Simmel, G., II, 95.
Simon, Jules, I, 386.
Smith, Adam, I, 421 f. 484; II, 12. 158. 279. 316.
Sokrates I, 206. 238 f. 257. 289. 292 ff.; II, 100. 108. 117.
Solon I, 259.
Sophokles I, 207. 211.
Spencer, Herbert, I, 43. 62 ff. 494 ff.; II, 22. 300.
Spinoza I, 46. 276. 388 ff. 404. 435. 452 f. 457. 460. 462. 518 f.; II, 26 f. 56. 64. 78. 110 f. 146. 248. 279.
Stahl, F. Julius, I, 457; II, 199 f.
Stein, Lorenz v., II, 195.
Stephen, Leslie, I, 497 f.
Stirner, Max (Pseudonym für Kaspar Schmidt), II, 10.
Swedenborg I, 463.

Taine, Hippolyte Adolphe, I, 426.
Tertullian I, 336. 339.
Thales I, 237. 286.
Thomas von Aquino I, 355 ff. 504.
Thomsen, A., II, 39.
Tiele, C. P., I, 74.
Tindal I, 401.
Toland, John, I, 401.
Tolstoj, Graf Leo, I, 330. 520.
Trendelenburg II, 201.
Turgot I, 488.
Tyana, Apollonius von, I, 335.
Tylor I, 67. 206.

Ulfilas I, 28.
Ulpian I, 319.
Usener, H., I, 74. 196.

Vaihinger, Hans, I, 518.
Vetter, B., I, 494. 496.
Vinci, Leonardo da, I, 370.
Voltaire I, 426.
Voß, Joh. Heinr., I, 446.

Wagner, Richard, I, 518.
Waitz I, 67. 88. 148. 153. 198. 206. 228. 236. 259.
Westermarck, Ed., I, 194.
Willmann, O., I, 350.
Wissowa I, 71. 149. 196. 327.
Wolff, Christian, I, 410 f. 430 ff. 442; II, 88.
Wollaston, William, I, 394.

Xenophanes I, 57. 77. 286.
Xenophon I, 239. 292. 294.

Zeller I, 285. 442.
Zeno I, 311.
Ziegler, Theob., I, 285. 350.
Zielinski, Th., I, 323 f.
Zimmer I, 149.
Zitelmann II, 215.

II. Sachregister.

Abendwolken im Naturmythus als rötliche Kühe I, 73.

Aberglaube I, 321. 327. 337. 364. 370. 378. 401. 414. 420. 426. 428. 453; II, 253. 255 f. 340; A. bei Comte I, 43. 45.

Abgaben der Schutzlosen an ihre Beschützer I, 163; Vermögens- u. Erbschaftsbesteuerung II, 225.

Abhängigkeit des einzelnen Seins I, 52; Gefühl der schlechthinigen A. bei Schleiermacher I, 42. 49; Abhängigkeitsgefühl I, 469; A. des Sklaven oder Leibeigenen und unpersönliche A. nach der heutigen Rechtsanschauung II, 152.

Ablaßhandel II, 83.

Abschreckungstheorie II, 151 f. 154.

Absicht, verbrecherische A. strafbar, II, 155.

Absolut, Verlangen nach dem A. I, 372; absoluter Geist in Hegels Begriffsbestimmung der Religion I, 42; absolute Ideale und praktische Ideale II, 222; absolute Bedeutung gewisser Bezeichnungen I, 27; das A. bei Spinoza I, 390. 404.

Absolutismus I, 231; aufgeklärter A. I, 403; absolutistischer Staat bei Nicolo Machiavelli I, 375; bei Hobbes I, 381 f.; Übergriffe des A. in die Rechtspflege II, 329; absolute Monarchie und Feudaladel II, 331.

Abstraktion, psychologische II, 32 f.; Mythologisierung abstrakter Begriffe I, 316 f.

Achilleus I, 81. 207. 220 f. 238. 270 f. 282.

Achtung I, 35. 37; A. des Nebenmenschen als soziale Norm der subjektiven Gesinnung II, 186 ff.; Verscherzung des Anspruchs auf A. II, 172; Ausdrucksformen der A. in der sozialen Höflichkeit II, 175; Achtungsbezeigungen I, 184 ff.

Ackerbau I, 161 f. 164 f.; Ackerbauwerkzeuge I, 262; Ackerfrage II, 305; Ackerland im Gemeinbesitz II, 312.

Adäquates Erkennen bei Spinoza I, 390 ff. 405 f.

Adel der Geburt und „edel“ im moralischen Sinne I, 35; adeliger Grundbesitz und Privilegien der Geburtsaristokratie II, 272. 278; A. und Monarchie II, 276 f.; II, 290; Feudaladel und absolute Monarchie II, 331; Geistesadel II, 102; Adelherrschaft I, 218. 306 f.

Adiaphora I, 311 f.

Adoption I, 197.

Äquitas I, 318. 321 ff. 407.

Äquivalenz von Ursache und Wirkung II, 71 f.

Ästimare I, 37.

Affekte I, 302 ff. 375 f. 384 ff. 412 f. 415; II, 3. 31 f. 34 f. 46 f. 53. 62. 88 f. 92. 98. 104 f. 107. 111. 126. 135. 143. 145 f. 160. 189. 283; Ermäßigung der A. I, 183; heroischer A. I, 443; A. bei Hume I, 419. 421; A. bei Hutcheson I, 416 f.; A. bei Kant I, 435.

Agni, Opferfeuer I, 252.

Agore bei Homer I, 226.

Agrarprodukte als Maßstab der Kultur II, 285.

Ägypter, Opfergebräuche I, 56; Bemalung der Hände und des Angesichts I, 153; Jenseitsglaube I, 97; Sklaven I, 262.

Ahnenverehrung I, 43. 62 f. 67 ff. 88. 92. 106. 274. 316.

Akademie, Bergakademie, Forstakademie, Kunstakademie II, 343.

Aktiengesellschaft II, 197. 294. 301.

Aktion und Reaktion I, 444.

Aktivität, Tätigkeitsgefühl und Wollen II, 36 f.; aktive Tugenden im Dienste der Selbsterhaltung bei Spinoza I, 519; adäquates Erkennen und tätiger Affekt bei Spinoza I, 390; aktive und passive Elemente der Gesellschaft II, 288 f.

Aktualitätstheorie des Geistes gegenüber der Substantialitätstheorie II, 65 ff.

Alexandrinische Wissenschaft I, 353.

Allegorie, Mythologisierung abstrakter Begriffe charakteristisch für die römische Geistesart I, 316 f.

Alleinherrschaft, vgl. Monarchie I, 381 f.

Allgemeinbegriffe der Psychologie II, 32 f.; Allgemeinbegriff ein Erzeugnis wissenschaftlicher Reflexion I, 23. 25.

Allgemeingültigkeit, I, 2. 8. 399. 435; II, 21. 27. 93 f. 96. 108 f. 111. 136. 164 ff. 194 f. 214. 217. 242. 338. 341; A. bei Sokrates I, 294; A. des Sittlichen in der Entwicklung I, 271 ff.; A. der sittlichen Vorstellungen I, 39 ff.; A. der Denkgesetze I, 40; allgemeingültige Staatsform II, 324.

Allgemeinwille (vgl. Gesamtwille) II, 28. 114 f.

Allgemeinwohl I, 218 f. 222. 233. 379 ff. 399 f. 413. 427 f. 484 f.; II, 114. 132 f. 136. 327. 329.

Allgemeine Zwecke II, 112.

Alltagskleid I, 158.

Almosen, Bettelmönche, vom A. lebend I, 354; Arbeitslohn, A. und Trinkgeld II, 238.

Altar, Zufluchtsstätte 1, 150.

Alter II, 284. 308. 310; Altersklassen I, 196; Altersversicherung II, 301.

Altertum I, 277, 516 f.; II, 208. 343.

Altruismus, altruistischer Charakter der Leibnizischen Ethik I, 406; A. und „Wohlfahrtsmoral“ in der Gegenwart I, 477; A. bei Feuerbach I, 483. 501; A. bei Auguste Comte I, 490 f.; A. bei Herbert Spencer I, 495; A. bei Leslie Stephen I, 497; altruistische Wohlfahrtsmoral II, 11, 13 ff.; Konflikt egoistischer und altruistischer Triebe II, 62; Bevorzugung altruistischer Handlungen II, 113.

Altsemitische Religionsvorstellungen I, 73 f.

Ameisen I, 109.

Amerika, Sektenbildung II, 338; Unterrichtswesen II, 300.

Amt vgl. Beamter: Amtsentsetzung II, 146; Amtstracht I, 157 f.; Ehrenämter I, 171; II, 235.

Anachoretentum I, 347.

Analyse, psychologische II, 31. 149; Betrachtung der ethischen Normen als Abschluß einer A. der ethischen Prinzipien II, 165.

Anarchismus I, 506. 515; II, 260. 333 f.; Anarchie und Despotismus I, 226.

Anbetung der Herrscher I, 70.

Anerkennung der Mitmenschen als Lohn der Tugend I, 91; sittliche A. I, 32; allgemeine A. (Bierling) als Merkmal der Rechtsnormen II, 202.

Angeborene Erkenntnis I, 408 f.; a. Ideen I, 393. 399; II, 4; a. Gefühle II, 4.

Angebot und Nachfrage II, 275; Bedarf und Produktion II, 297.

Angestellte in Geschäften II, 273 f.

Angewöhnung (vgl. Gewohnheit) I, 22.

Animismus (vgl. Dämonenglaube, Fetischismus, Polytheismus) I, 53 f. 66. 341.

Anlagen (vgl. Begabung, Charakter) I, 417 f.; II, 22 f. 44. 50. 54. 84. 86. 96. 98. 131. 133. 221. 240. 269. 272. 287. 314. 344. 346. 351. 364. 367; A. und Neigungen I, 180; Übereinstimmung sittlicher A. I, 39; sittliche A. der Menschheit I, 277; A. und Glücksgüter I, 174; verbrecherische A. II, 148 f.; A. und Beruf II, 283, nationale A. II, 193; vorsittliche A. II, 96. 98.

Anomaler Bewußtseinszustand II, 147 ff.

Anpassung I, 494; II, 51. 248. 251 f. 257.

Ansehen I, 140; II, 136; A. und Tüchtigkeit I, 33; Einbuße an A. I, 129.

Anstand I, 112; II, 100 f.; anständig (sittlich) I, 23; Anständigkeit II, 100. 102 f.

Anthropologie I, 43. 107. 482; A. und Zoologie I, 108; anthropologische Ethik I, 14; a. Untersuchung I, 18 f.

Anthropophagie I, 115. 125 f.

Antichrist I, 345; II, 341.

Antike I, 277. 516 f.; II, 208. 343.

Antriebe II, 128, vgl. Triebe.

Apathie der Stoiker I, 312. 314. 321.

Aphorismus I. 515.

Aphrodite I, 57.

Apollon, I, 92. 202; Pythagoreismus und spätere Philosophie I, 76. 79.

Apperzeption II, 47 f. 53. 128; personifizierende A. I, 65 f. 73.

Apriorismus II, 92 f.; vermeintliche Apriorität des Sittengesetzes I, 439 ff.; apriorische Begriffsdeduktion I, 449.

Araber, Organisation der islamitischen A. I, 215; direkter Körperschmuck I, 153; Wissenschaft der Araber I, 353.

Arbeit im allgemeinen I, 160 ff.; Neigung zur A. II, 142; Wechsel der Verhältnisse von A., Verkehr, Besitz, Erwerb und damit der Anschauungen II, 194; II, 226 f.; jede nützliche A. sittlich wertvoll II, 228 f.; zunehmende Wertung II, 291; beglückende Wirkung der mechanischen A. II, 330; arbeitsloser Besitz II, 291; innere und äußere sittliche A. II, 122; Verkennung des Wesens geistiger A. im kommunistischen Sozialismus II, 313 ff.; Arbeitsverkehr im allgemeinen I, 164 ff.; sittliche Gefahren des modernen Arbeitsverkehrs II, 142; qualifizierte und unqualifizierte technische Berufsarten im Arbeitsverkehr II, 274; Verbände zur Regulierung der Arbeitsbedingungen II, 296; Arbeiterausstände II, 275. 297; Recht auf A. II, 307 ff.; Recht auf den vollen Arbeitsertrag II, 311 f.; Arbeitslosigkeit II, 284; Arbeitsbeschaffung für Arbeitslose II, 304; Arbeitsunfähigkeit II, 225. 284. 308; Arbeitsteilung I, 170. 216; II, 226. 264 f. 277. 295. 314. 328. 334. 342. 364. 366. 489 f.; wissenschaftliche Arbeitsteilung I, 1; fortschreitende Arbeitsteilung I, 161 f.; internationale Arbeitsteilung II, 351; internationaler Arbeitsmarkt I, 264; Arbeitsrhythmen I, 177; Arbeitsspiel I, 177. 179; Erziehung zu geregelter A. II, 275 f.
Areopag, bei Äschylos I, 202.
Arete I, 33 f. 282. 304.
Arglosigkeit I, 31.
Aristokratie (vgl. Adel) I, 218. 306 f. 347; II, 272. 276 f. 278. 290. 331.
Armut I, 354; II, 226 f. 241. 249. 275. 285.
Arzneikunde der Araber I, 353.
Askese I, 97. 99. 253. 286. 300. 306. 324. 347 ff. 354. 359. 362. 366 f. 442.
Äskulap I, 334.
Assimilation II, 126 f.
Assistentia supranaturalis I, 386.
Assoziation I, 49. 417 f.; II, 61 f. 95. 126 f. 158; Assoziationsethik II, 11 ff.; Assoziationspsychologie II, 30.
Assyrer I, 153.
Ästhetik und Sittlichkeit I, 416; A. und Ethik I, 299 f. 520; Ä. und E. bei Herbart I, 479 f.; Ä. als normative Disziplin I, 1 f. 8; Beziehungen zur Logik und Ethik I, 8; Ä. und Philosophie I, 45; ästhetischer Genuß II, 244; ästhetischer Natursinn I, 247; ästhetisches Naturgefühl I, 250 f. 254 ff.; ästhetische Gefühle religiöser Färbung I, 49 f.
Astrologie I, 364.
Astronomie I, 353. 372; II, 17.
Ataraxie der Epikureer I, 314.
Atem und Seele I, 67, 86.
Atheismus, bei praktischer Sittlichkeit nach Francis Bacon I, 378; Spinozas angeblicher A. I, 392; Bekämpfung des A. durch Georges Berkeley I, 401; Shaftesbury über A. I, 414; A. der Verstandesaufklärung I, 430; Atheismusstreit Fichtes I, 453 f.
Athene I, 76, 79; A. und Apollon gegen die Erinnyen (Äschylos) I, 202.
Atomistik I, 287. 315; psychologischer Atomismus II, 64 ff.; atomistisch gedachte Gesellschaft II, 25 f.
Attribute bei Spinoza I, 389.
Aufgabe, sittliche II, 121; II, 136.
Aufklärung I, 372. 376. 389. 395 ff.; II, 10. 26. 56 ff. 64. 67. 112. 256. 279 f. 286 f. 297. 300. 302 f. 341. 348; Beschränkung der Staatsgewalt in der Aufklärungszeit I, 231.
Auflehnung gegen den Gesamtwillen II, 139 f. 143 f. 152. 156.
Aufmerksamkeit (vgl. Apperzeption) II, 47 f.; Aufmerksamkeitsvorgänge II, 35.
Aufnahme des Kindes I, 202 f. 205.
Aufopferung I, 221 f.; II, 113. 132 ff.
Aufregung II, 284.
Aufsichtsrecht des Staates II, 299 ff. 336.
Ausbeutung I, 261; II, 141. 282. 285. 297. 301. 307.
Ausbildung, intellektuelle II, 131; Streben nach geistiger A. II, 298; geistig-technische A. II, 273.
Ausdrucksbewegungen II, 47.
Ausfuhr II, 351.
Ausgleichung, Tendenz nach A. der sozialen Unterschiede I, 155. 158; größere A. der Besitzverhältnisse II, 233.
Ausnahmen und Gesetze I, 7.
Ausschmückung des Wohnraumes I, 150.
Aussetzen I, 162 f.
Ausstände der Arbeiter II, 275. 297.

Auswahl und Wertschätzung I, 2.
Auszeichnung, Streben nach A. I, 221 f.
Außenwelt II, 31 f. 75. 77. 79 f. 85. 128; A. als Material I, 451 f.
Autogenetische Willenstheorie II, 43, 45 ff.
Autonomie der Moral I, 376. 415; II, 7 f.; autonome Moral in der Romantik I, 447; a. Auffassung der Moralsysteme II, 5 f.; A. des Willens I, 434 f.; a. Moralsystem, Auffassung der Religion I, 42. 44 f. 49; A. mittelalterlicher Korporationen II, 300. 302.
Autorität, Prinzip der A. in Kirche und Staat I, 457; A. des Strafenden II, 153; Bedürfnis nach seelischer Ruhe treibt zur Anerkennung der A. der Kirche II, 253 ff.; A. herrschender Gesellschaftsklassen II, 332; unbedingt verpflichtende A. II, 8; staatliche A. II, 316 f.; A. der Kirche I, 341 f. 345. 360 ff. 370. 373 f. 395; A. des Glaubens I, 336; autoritative (heteronome) Moralsysteme II, 5 ff. 63.
Axiome I, 393 f. 401; II, 109. 166 ff. 181. 216; A., vorgefaßte Meinungen und Erfahrung I, 15.

Bacchische und orgiastische Ausartungen griechischer Sekten I, 285.
Backen des Brotes in der heroischen Zeit der Griechen Frauenarbeit I, 163.
Bankwesen, zentralisierende Tendenz II, 302.
Barbaren und Hellenen I, 282.
Barmherzigkeit des Christen I, 244. 328; B. ohne Ansehen der Person bei den Stoikern I, 330; B. Gottes durch Christi Erlösertod I, 337; B. und werktätiges Christentum I, 366; berufener Vertreter desselben der Staat II, 308.
Barockstil I, 154.
Bartschmuck der Assyrer I, 153.
Baugewerbe II, 275; Bauordnung II, 305; Bauunternehmungen II, 305.
Bauernstand, Nachwirkung früherer Ständescheidungen II, 276 f.
Beamtentum, beglückende Wirkung der täglichen Pflichterfüllung II, 230; Einrücken in neue Gebiete II, 231; reges Interesse für die Fragen des allgemeinen Wohls II, 234; läuternde Wirkung der Beamtentätigkeit II, 132 f.; Pflichttreue des Beamten II, 134; Amtsentsetzung des untreuen Beamten II, 146. 309 f.; B. in der Berufsgruppierung II, 273 f.; B. und dritter Stand II 277; Scheinberuf und arbeitende Beamte II, 285; B. und Unternehmertum II, 302; die Beamten als Vertreter des Gesamtstaates II, 329; Beamtenbesoldung I, 171 f.
Bedarf und Produktion II, 297; Angebot und Nachfrage II, 275.
Bedeutungsentwicklung von Philanthropia und Humanitas I, 236; ἦθος (Wohnstätte) und ἔθος (Angewöhnung) I, 22; äußere sinnliche Eigenschaften für das Geistige und Innere I, 25; Verinnerlichung der sittlichen Begriffe I, 32; latenter Bedeutungswandel I, 33; Bedeutungstausch der Wörter I, 132; sukzessive Differenzierung und Unifizierung der sittlichen Begriffe I, 274.
Bedingungen und Gesetze I, 7; Naturbedingungen II, 131.
Bedürfnisse des theoretischen Erkennens I, 17; geistige B. II, 275; B. nach seelischer Ruhe II, 253 f.; Erweiterung der B. I, 161; Bedürfnislosigkeit I, 311.
Befähigung zum Beruf II, 346.
Befehl, Befehlscharakter der Norm I, 4. 12.
Befriedigung, das Moment der dauernden B. bei Sokrates I, 293 f.; Sittlichkeit nach Shaftesbury die höchste innere B. I, 414 f.; B. über die eigene sittliche Gesinnung nach Smith Ursache der Sympathie mit dem Tugendhaften I, 425; dauernde B. und die Imperative des Zwanges II, 99; das Motiv der dauernden B. als erster Imperativ der Freiheit II, 100 f. 104; in entscheidenden Lebenslagen II, 124; Zuwiderhandeln gegen diesen Imperativ II, 140; B. geistiger Bedürfnisse II, 275.
Befugnis, Befugnischarakter des Rechts: II, 203; Rechtspflichtnormen und Rechtsgewährungen oder Rechtsbefugnisse II, 212.
Begabung (vgl. Anlagen, Befähigung) II, 346; individuelle B. II, 286; Ver-

schiedenheit II, 291. 314. 317; sittliche B. II, 287.
Begehren s. Begierde.
Begeisterung II, 191.
Begierde bei den Stoikern I, 312; Besonnenheit als Tugend der begehrenden Seele bei Plato I, 301; Begierden und vernünftige Lenkung bei Aristoteles I, 305 f.; Begierden als Geier I, 93; Begehren II, 33 f.; Begehren und Lust II, 41.
Begnadigungsrecht II, 206.
Begrenztheit I, 372.
Begriffe, in uns liegende B. I, 12; veränderlicher Gefühlswert der B. I, 33; Begriffsdichtung I, 449; Begreiflichmachung des Zusammenhangs der Erfahrung I, 16; Begriffsunterscheidung und Sprache I, 20 f.
Beharrlichkeit beim Naturmenschen I, 248; B. und Tapferkeit des homerischen Griechen vornehmste Tugenden I, 282; B. als Berufspflicht bei Schleiermacher I, 473.
Beichtstuhl I, 358.
Beispiel II, 99 f. 228. 271; persönliches B. I, 68.
Bekenntniszwang II, 255.
Belästigungsgefühl II, 52.
Belehrung I, 22; II, 156, 243.
Belohnung (vgl. Lohn) I, 90. 93 ff. 100.
Bemalung des Körpers I, 152 f.
Benehmen, Anstand dess. als schützende Sitte I, 112; das gesittete B. I, 183 f.; Sittsamkeit des B. als unterste Stufe der Sittlichkeit II, 99; Schätzung der Bildung nach Merkmalen des B. II, 276; Tendenz nach Uniformierung II, 277.
Berge in der Mythenentwicklung I, 73; 90; Bergbau und Staatsbetrieb II, 302; Bergwerk II, 312; Bergakademie II, 343.
Beredsamkeit, Sophisten als Lehrer der B. I, 288 f.
Beruf im Kastenwesen I, 164; Berufspflicht bei Schleiermacher I, 473; B. als Hilfsmittel zur Verwirklichung sittlicher Zwecke II, 221; B. und Besitz II, 224; Umwandlung der freien Berufsarbeit in Lohnarbeit II, 226; B. im allgemeinen II, 228 ff. 258 f. 270. 285 ff. 303. 325. 335. 342; Pflichttreue und Berufsehre II, 230 f.; Berufsehre und Genossenschaft II, 296; B. und allgemeine geistige Interessen II, 240; B. und allgemeine Bildung II, 245 f.; Berufsverleihende Körperschaften II, 292; Berufswahl II, 286; Klassifizierung der Berufe II, 273 ff.; Übergang von der Besitzordnung zu einer Berufsordnung II, 234; Berufstreue I, 175. 295; II, 132. 134; Berufspflicht II, 127. 172; Berufsstände II, 332; Berufsgemeinschaft, -genossenschaft, -verband II, 69. 183. 186. 262 ff. 293 f. 295 f. 298. 300; Berufsbildung II, 343; Freude am Berufe II, 142; B. und Geistesanlage II, 283; Berufswechsel II, 274 f.; Berufswahl II, 344 ff.; Frauenberuf II, 265. 267 f.; Berufstracht I, 157 f.; Berufslosigkeit II, 142. 231. 270, 284 f.; beruflose Reiche II, 274 f.; beruflose Arme II, 275.
Beruhigung II, 35 ff. 253 ff.
Beschauliches Leben I, 309. 312 f. 356. 366. 379. 392. 395; II, 26.
Besitz I, 209; II, 142. 194. 221. 224 ff. 233 ff. 237. 240. 245. 270. 272 ff. 276 f. 280. 282 f. 285 ff. 303. 306. 345 f.; Beruf, Bildung, bürgerliche Stellung und B. II, 258 f.; Besitzrecht I, 114; B. und Vaterrecht I, 202 ff.; B. als Privilegium II, 278; Besitzlosigkeit II, 273. 275. 285; fluktuierender und stetiger B. II; 273. 277; Besitzesunterschiede I, 163; II, 291. 304. 306. 325; Besitzesklassen II, 324 f. 332; Gemeinbesitz II, 291; Besitzesgemeinschaft II, 262 ff.; Regelung des Besitzes I, 258 ff.; Besitzverteilung II, 226; Besitzverband II, 293 ff. 298.
Besonnenheit, in der heroischen Zeit rühmlich I, 237. 282; maßhaltende B. bei Plato I, 297. 301; bei Aristoteles I, 307 f.; B. unter den Kardinaltugenden bei den folgenden Denkern I, 311; bei Augustin I, 342; bei Thomas I, 356; B. als erste Kardinaltugend Schleiermachers I, 473; B. als Bedingung der Freiheit des Willens II, 69 f.; Mangel an pflichtmäßiger B. strafbar II, 155; B. als Tugend des Monarchen II, 331.
Besserungstheorie II, 150 ff. 156.

Bestattung I, 206 f.
Bestechung II, 238.
Bestie, „blonde B." bei Nietzsche I, 519 f.
Bestimmung, ideale II, 134.
Bestrafung s. Strafe.
Beten I, 186 f.
Betrug, die Götter vorbildlich I, 56; Zeus I, 57; B. bei den Nomaden I, 248; unter Bedingungen der Kultur möglich I, 268; verschiedene sittliche Wertung des Betrugs im Wandel der Anschauungen I, 271.
Bettler, II, 151. 238 f. 275; Bettelmönche I, 354. 358.
Beute, Streben nach B. I, 222.
Bevormundung II, 298.
Beweggrund II, 121. 125. 129. 168. 222; B. und Triebfeder II, 38 ff. 52; vgl. Motiv.
Bewegung, Wille und B. II, 32. 34 f. 43 f. 48. 51 f.; reflektorische B. II, 44 f. 50 ff.
Beweis II, 251; Beweismaterial II, 321.
Bewunderung der Tüchtigsten I, 70; B. bei Descartes I, 385 f.
Bewußtsein, Stetigkeit des B. beim Menschen I, 110; Tatbestand des Bewußtseins psychologisch erörtert II, 31 ff.; Gesamtbewußtsein II, 139; individuelles B. und Gesamtbewußtsein II, 127 f.; empfangendes Gesamtbewußtsein II, 289.
Bezirksräte II, 328.
Bibliotheken, öffentliche II, 304. 312.
Bienen I, 109.
Bildung, sittliche II, 229; allgemeine geistige II, 221. 224. 237. 240 ff. 268 ff. 275 ff. 285 ff. 289 ff. 296. 303. 325. 327. 335. 340. 344 f.; Beruf, Besitz, bürgerliche Stellung und geistige B. II, 258 f.; Bildungsverein II, 293. 298 f.; Bildungsgemeinschaft II, 69. 262 f.; Staat als Bildungsgemeinschaft II, 335 ff.
Billigkeit I, 318. 321 ff.; II, 211 f.
Billigung I, 32 f. 37 ff. 271; II, 88. 98. 104 f. 107. 160; B. bei Hutcheson I, 416 f.; B. bei Hume I, 418 f.
Bindemittel, geistiges B. der Menschheit II, 241.
Biographie II, 269.
Biologie I, 108. 519 ff.
Blitz I, 65. 73; Blitzgott, Jupiter Fulgur I, 60.
Blut I, 120; Blutsbrüderschaft I, 120 f.; Blutsgemeinschaft I, 92. 209; Blutsverwandtschaft I, 195 f. 201 ff.; Blutrache I, 92. 228 f. 232, II, 153.
Bodenkultur I, 248 f. 257 f.; B. der Klöster I, 349.
Bonus Eventus I, 60.
Böse, das B. II, 137 ff.; böse und gut I, 24 ff. 35; böse (niedrig, possenhaft) I, 28; das B. bei Plato I, 298; bei Augustin I, 343. 345; bei Descartes I, 385; bei Malebranche I, 387; bei Leibniz I, 407 f.; bei Krause I, 464; das B. als Triebkraft des Guten I, 333; Bosheit II, 123.
Brahmanen I, 84. 96 f.
Brauch I, 127. 130 ff.
Brief, Anrede und Schluß I, 189 f.
Brettspiel I, 180.
Broterwerb II, 228.
Buchdrucker, Beruf der B. II, 275.
Büchergelehrsamkeit, Wissenschaft des Mittelalters I, 349 f.
Buddhalegende und Naturmythus I, 84.
Buddhismus, sittliche Persönlichkeit im Mittelpunkte I, 84 f.; Einfluß der Vendantaphilosophie und des Platonismus auf den B. I, 97; Schlechtigkeit des B. nach Nietzsche I, 518; Nächstenliebe und B. II, 188.
Bundesstaat II, 197.
Bundessymbol, wechselseitiges Umfassen der Hände I, 188.
Bureaukratismus II, 326.
Bürgertum, Kampf des B. gegen die privilegierten Stände II, 277; Wettkampf zwischen bürgerlichem und adeligem Grundbesitz II, 272; friedliches B. der Städte im Gegensatz zum Rittertum (Mittelalter) II, 283; bürgerliche Stellung als Hilfsmittel der sittlichen Zwecke II, 221. 223; staatsbürgerliche Leistungsfähigkeit II, 234 ff.; sittliche Gleichheit bei den Unterschieden der bürgerlichen Stellung II, 245; Verhältnis zu Besitz, Beruf und geistiger Bildung II, 258 f.; bürgerliche Stellung der Frau II, 267 f.; bürgerliche Stellung und Familie II, 270; bürgerliche Stellung und Gesellschaftsklassen II, 272 f.; Körperschaft verleiht ihren Mitgliedern eine bürgerliche Stellung II,

292; bürgerliche Vereine II, 293; Bürgerschule II, 342.
Bußgeld I, 228; Ablösung der Blutrache durch dass. I, 229.

Calvinismus I, 368.
Cambridger Theologenschule I, 393. 417.
Cartesianismus I, 393. 495, vgl. Descartes (Namenverzeichnis).
Charakter (vgl. Anlagen), ἦθος bei Aristoteles I, 21 f.; Selbsterhaltung des Charakters (Ar.) I, 303; Übung und Charaktertugenden I, 22; virtus Charakterfestigkeit bei den Römern I, 24 f.; physische Kraft als Grundlage der Charakterfestigkeit I, 39; Wert des Charakters I, 85; die innerlich bleibende Willenshandlung maßgebend II, 49; C. als einheitlicher Begriff II, 85; Gesamtcharakter II, 86 f.; der ideale C. II, 86; edler und idealer C. II, 102 f.; Sokrates und Christus ideale Charaktere II, 117; anständiger C. II, 100. 102 f.; Volkscharakter II, 87; Gesamtcharakter der Menschheit II, 87; Altruismus als Charakterprobe II, 113; Festigung des Charakters II, 127; Charakterbildung II, 131.
Chinesen, pietätvolles Familienleben I, 71; Grußform I, 185. 188; Gesprächsform I, 189; Deformation der Füße der Chinesinnen I, 152.
Christentum bei Kant I, 44; C. und Dualismus der iranischen Religionsvorstellungen I, 78; Übertragung altheidnischer Sagen in christliche Vorstellungen I, 84; Idee einer sittlichen Persönlichkeit im Mittelpunkt I, 85; Einflüsse der Vendantaphilosophie und des Platonismus I, 97; Schwerpunkt die Gewissensprüfung: Reinheit der Gesinnung, nicht äußere Werkheiligkeit I, 98 f.; C. und heidnische Gebräuche I, 120; C. strebt den Unterschied zwischen arm und reich aufzuheben I, 204; C. und Idee der allgemeinen Humanität I, 242; Überwindung nationaler Schranken I, 243; Hingabe für den Mitmenschen I, 244; Krankenpflege, geistliche Ritterorden, Missionen I, 244 f.; Jenseitsglaube I, 327; Demut, Gehorsam, Barmherzigkeit und Gottesglaube I, 328; Urchristentum I, 329 ff.; C. und Philosophie I, 335 f. 341; C. und Stoizismus I, 336. 341 ff.; „Vernunftgemäßheit“ I, 401; der ethische Gehalt des Christentums bedarf nach Kant keiner transzendenten Stützen I, 432; Verwandtschaft der Lehre Kants mit dem C. I, 438. 441. Nietzsche und das C. I, 518. 520 f.; egoistischer Perfektionismus des C. II, 27; Nächstenliebe II, 187; Gottesliebe und Nächstenliebe II, 188 (vgl. I, 328); Entstehung der christlichen Religion II, 250; C. als Religion der freien persönlichen Überzeugung, Ideal des Protestantismus II, 253. 255 ff.; sittliche Gleichheit II, 290; die Pflichten des werktätigen Christentums und der Staat II, 308. I, 246; undogmatisches C. II, 338 ff.
Chthonische Götter I, 92.
Civitas I, 222 f.; „civis Romanus sum“ I, 223.
Clan, Sippe oder Gens I, 195.
Concordia I, 60.
Conscientia II, 89;
Consuetudo I, 22. 132.
Cultura mentis und c. agri I, 258.

Dämonenglaube (vgl. Fetischismus, Animismus, Polytheismus) als Anfang der Mythenbildung I, 61 ff.; Umwandlung in selbständige Göttervorstellungen I, 60; bei heutigen Kulturvölkern I, 64; Tod und Traum erwecken den D. I, 67; der D. und das Herrschertum I, 70; Verkörperung geistiger und dämonischer Kräfte in äußeren Gegenständen I, 72; Sondergötter und ursprünglicher D. I, 74; D. nie ganz verschwunden I, 78; D. und Trennung der Seele vom Körper I, 87; Mören und Erinnyen I, 94; Übergang der Furcht vor dem Dämon in das Ehrfurchtsgefühl des Ahnenkultus I, 106. 274; in den Dämonenvorstellungen kommen die Affekte zum Ausdruck I, 176; D. und Furcht und Schrecken I, 273; D. zur Zeit des beginnenden Christentums I, 334 f. 337; D. im Zeitalter der Reformation I, 364; der D. als Machtmittel der Kirche II, 253.

Dankbarkeit und Freude des Wohltuns I, 208; D. und Rachetrieb I, 423.
Darlehen II, 282.
Darwinismus I, 493. 512. 516. 520.
Deduktion II, 108.
Deismus I, 43 f. 401; II, 256. 340.
Dekalog I, 102 f.; II, 168. 170. 179.
Delikt II, 205 f.
Demokratie I, 218. 306 f. 375. 382.
Demut, vor den Gebietenden I, 70; vor den Göttern I, 81. 186 f.; Übermut und kriechende D. bei Aristoteles I, 306; demütiger Glaubensgehorsam des Christentums I, 324; D. als gottgefällig gepriesen I, 328; D. als edelster Affekt bei Geulinx I, 386; D. schlecht bei Nietzsche I, 517. 519; D. als subjektive humane Tugend II, 191.
Denken, Normen bei Aristoteles I, 4; logisches D. als ethische Willensbetätigung I, 9 f.; Ethik des Denkens: Logik II, 169; Allgemeingültigkeit der Denkgesetze I, 40; D. und Wollen bei Aristoteles I, 304 f.; D. und Außenwelt II, 31.
Depression II, 36.
Desintegration I, 496.
Deskriptive Tendenz der stoischen Ethik I, 311.
Despotismus I, 71. 218. 226 ff. 231. 249; II, 318; Mißtrauen des Despoten I, 121.
Deszendenztheorie, vgl. Darwinismus I, 493 f. 497; II, 22.
Determinismus I, 311. 360. 405; II, 73 ff.
Deutsch I, 21. 23. 33 ff.
Diagnostik der Verbrechertypen II, 149.
Dialektik I, 293. 296. 302. 341. 350 ff. 360 ff. 388 f. 488. 507 f. 510 f.; D. der sittlichen Zwecke II, 131.
Dianoëtische Tugenden des Aristoteles I, 21 f. 304. 308. 356.
Dichtung, verinnerlichender Einfluß I, 33 f. 38; Geschichte der sittlichen Selbstbesinnung und die D. I, 278; D. und Mythologie I, 57; höfische Dichtkunst I, 353.
Didaktik I, 411.
Dieb II, 227; Diebstahl I, 102; II, 146. 151.
Diesseits, homerisches D. I, 281; sittliche Gleichheit im Jenseits wirkt herüber auf das D. II, 290.
Differenzierung I, 496; II, 288 f.; sukzessive D. und Unifizierung der sittlichen Begriffe I, 274.
Dike I, 60.
Ding an sich I, 434 ff. 460; II, 85.
Dionysosdienst I, 517.
Dissidenten II, 338.
Disziplin II, 331.
Dogmen I, 392 f. 396. 408; II, 251 ff. 339 ff.; Dogmatismus I, 433; Religion und Dogma I, 368.
Dominikaner I, 354 ff.
Donner und Mythologie I, 65. 73.
Dorfgemeinde I, 217; II, 304.
Drama I, 181; II, 243. 269.
Dressur I, 178.
Dualismus I, 345; II, 74 f.; dualistische Ethik I, 339 ff. 346; D. bei Thomas von Aquino I, 356. 361.

Edel I, 35; Edelmut I, 30. 36 f.; edler Charakter I, 30; II, 102 f.; Edelmetalle als Tauschmittel I, 169.
Effekt, s. Erfolg.
Egoismus (vgl. Eigennutz, Selbstsucht, Individualismus etc.), I, 26. 69. 99. 234 f. 291. 317. 324. 376 ff. 393. 402. 406 f. 413. 415. 421 f. 478. 482. 487. 490 f. 495. 497. 501. 506. 512 ff. 516 f.; II, 6. 9 ff. 15. 20 f. 25. 27. 61 f. 64. 83 ff. 95. 111. 113. 116. 131 ff. 137 ff. 142 ff. 162. 185. 189. 227. 270. 279. 285 ff. 292 ff. 297 f. 300 f. 309. 316 ff.; E. bei Kant I, 436. 440 f.; Kompensation egoistischer Triebe I, 221; E. als Wurzel der Sympathie mit der Tugend I, 418; E. im Wettkampf durch die Erfolge modifiziert I, 174.
Ehe I, 114. 194. 197. 199 f.; II, 260 ff.; E. bei den Stoikern I, 313; E. bei Epikur I, 313; Hypothese des ehelosen Urzustandes I, 194; Ehebund ohne religiöse Heiligung I, 239; Ehebruch I, 102; Eherecht II, 200; Ehestandsszenen des Zeus I, 57.
Ehre I, 30. 35. 37 f. 312; II, 11. 18. 135. 259; Gottheit Honos I, 60; E. bei Aristoteles I, 304; Berufsehre II, 230 f. 296; Ehrgefühl II, 239; Streben nach E. I, 221 f. 224; Ehrgeiz II, 18; Ehrlosigkeit I, 30; II, 291; Ehrenämter I, 171; II, 235; Ehrengeschenk I, 37. 171; Ehrentag I, 37; Ehrenzeichen I, 37; ehrendes Gedächtnis 67 ff.

Ehrfurcht I, 68 f. 106. 272 ff.; II, 162 ff.; E. vor den Eltern I, 34; religiöse Ehrfurchtsbezeigung I, 186 f.; Stufen der E. I, 190.
Eidschwur I, 60. 88. 188; Jupiter Fidius I, 60.
Eigendünkel I, 287.
Eigenliebe (vgl. Egoismus etc.) II, 191.
Eigenname I, 27.
Eigennutz (vgl. Egoismus etc.), I, 30. 169. 291. 376 ff.; II, 25. 131 f. 136. 143. 162. 188 f.; eigennützige Triebe II, 130 ff. 135.
Eigenschaftsbegriffe II, 180.
Eigentum I, 202 f. 216. 227 f. 258 ff. 505. 507. 509; II, 152. 197. 213; Eigentumsordnung II, 225; Schutz des Eigentums II, 279; E. und Gerechtigkeit I, 419. 421; Eigentumsrecht II, 204 ff. 208. 227 f.; Eigentumspflicht II, 206. 227 f.; erstes E. I, 165; Gesamteigentum I, 259.
Eigenwille II, 163.
Einfühlung II, 243.
Einfuhr II, 351.
Einjährigfreiwillige II, 237.
Einsamkeit I, 312.
Einsicht I, 304 f. 308. 311. 314. 356. 360; II, 3 ff. 134. 136. 161; Tugenden der vernünftigen E. I, 21 f.
Eintracht, Gottheit Concordia I, 60.
Einübung, technische II, 274 f.
Einzelbesitz II, 291.
Einzeldasein II, 241.
Einzelne (vgl. Individuen) II, 279; Wechselwirkung zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit II, 287 f.; Einzelner und Gemeinschaft II, 54 f.
Einzelpersönlichkeit I, 500. 504. 514 ff.; E. bei Krause I, 466; E. bei Schleiermacher I, 473.
Einzelrecht II, 204. 207 f.
Einzelwille (vgl. Individualwille) II, 134. 136. 138 f. 143 ff. 159. 162. 203. 205 f. 212. 217; E. und Gesamtwille II, 52 ff.
Einzelwissenschaften und Philosophie I, 17.
Einzelwohl I, 379. 381.
Eisenbahnen II, 281; Verstaatlichung der E. II, 302.
Eitelkeit des Thersites fordert Spott heraus I, 282; Eitelkeitsbefriedigung und Unternehmertum II, 282; Gleichgültigkeit der Stoiker gegen die E. der Welt I, 312.
Eklektizismus I, 321 f. 395. 404.
Eleaten I, 286. 289.
Elektrizität I, 263.
Eltern, Ehrfurcht vor den E. I, 34; Elternverehrung I, 102 f.; Elternliebe I, 209; E. und Kinder II, 270. 272.
Elysium I, 90. 93 f.
Emanation, Idee der E. I, 325.
Emotionalismus I, 385. 422. 436. 483. 490.
Empfindungen II, 46. 128; E. und Gefühle II, 35.
Empirismus (vgl. Erfahrung) I, 13 ff. 401. 411 f. 430. 436. 484; II, 4. 108. 157; empirische Moralphilosophie I, 394. 400 f.; subjektive und objektive empirische Methode I, 14 f.
Endlichkeit im Unendlichen (Schleiermacher) I, 42.
Endzweck, unvergänglicher E. II, 116.
Energie I, 519; II, 72. 122. 161. 267. 276. 281. 283. 285 f. 289. 291; Wachstum der geistigen E. II, 72. 79.
Engel I, 355 f. 364.
Englisch I, 23.
Entbehrung I, 81.
Entelechien I, 355.
Entgötterung und Entgöttlichung der Natur I, 255.
Entsagung I, 321. 325. 336. 339. 501; II, 113.
Entscheidung II, 39.
Entschließung II, 39.
Entschluß II, 48 f. 181.
Entwicklung I, 3 ff. 19. 397. 408 ff. 447 f. 458 ff. 477. 511. 514. 521 f.; II, 5 f. 27 f. 90 f. 94. 97 f. 105. 107. 109 f. 117. 122. 126 f. 141. 158 ff. 179. 190. 192. 208 f. 217 f. 220 ff. 248. 250. 254 f. 257. 259 f. 277 ff. 288 f. 290 f. 298 f. 304. 325; E. bei Aristoteles I, 306. 356; gesellschaftliche E. II, 332; E. aller unserer Anschauungen I, 40; E. des Willens II, 43 ff.; Unbegrenztheit der E. II, 123. 137; Vervielfältigung entwicklungsfähiger Keime I, 233; E. des Rechts II, 194 ff. 202. 217 f.; geistige E. und Kontinuität der Gefühle und Vorstellungen I, 271.
Epikureismus I, 313 ff.; II, 26 f.
Epos I, 57. 71; II, 269.

Erbfolge der Fürsten I, 220; weibliche E. I, 201.
Erblichkeit II, 148 f.; Ererbtes und Erworbenes I, 260.
Erbmonarchie, konstitutionelle II, 330 f.
Erbrecht II, 205; E. und Besitzrecht I, 114.
Erbschaft II, 226. 274. 278. 284; Erbschaftsbesteuerung II, 225.
Erbsünde I, 344. 441.
Erbuntertänigkeit I, 168; II, 331.
Erde I, 73. 372; Erdgeist II, 118.
Eremiten I, 347.
Erfahrung (vgl. Empirismus) I, 432 ff. 440; II, 126 f.; unmittelbare E. II, 45; E. bei Aristoteles I, 12. 303; E. bei Plato I, 12; E. bei Fr. Bacon I, 379; E. bei Leibniz I, 408 f.; E. und Denken I, 11; widerspruchsloser Zusammenhang aller E. II, 75 f. 78.
Erfindungen II, 18. 133. 311 f.; Erfindung der Gerechtigkeit bei Hume I, 419 f.
Erfolg I, 99; II, 2 f. 19 f. 49. 86. 88. 92. 97. 108. 114. 121 f. 133. 147. 282; Bonus Eventus I, 60; Gesamterfolg II, 43; E. und Motiv I, 275; E. und Zweck II, 52; Erfolge selbstloser Handlungen II, 136; E. und Gesinnung I, 422 ff.; sittlicher E. des Besitzes II, 226.
Erhaben, ruhig I, 256; Erhabenheit I, 82; E. der Naturerscheinung I, 74; E. des Urchristentums I, 331; E. des unendlichen Universums I, 372.
Erhaltungsgesetze II, 71.
Erhebung, religiöse E. des Gemüts I, 48. 58; II, 241.
Erinnerung, idealisierende E. I, 61. 68 f. Erinnerungsmahl I, 120.
Erinnyen I, 94. 202.
Erkenntnis II, 165. 169; E. niemals fertig I, 5; subjektive E. und objektive Existenz I, 5; E. der Zwecke nach dem Erfolg I, 235; Erkenntnistheorie I, 432 ff. 439. 441; II, 17; Erkenntnislehre bei Spinoza I, 388; II, 111; adäquates Erkennen bei Spinoza I, 390 ff. 405 f.; Erkenntnislehre bei Leibniz I, 405; klares und verworrenes Erkennen bei Leibniz I, 405 f. Erkennen und Sittlichkeit I, 385 ff.
Erleuchtung, innere E. I, 372 f. 376 f.
Erlösung I, 325 f. 337 ff. 343. 351 f. 360 f. 364 f.; II, 116.
Eroberungen I, 237.
Eros der Antike I, 256 f.; E. bei Plato I, 299.
Erregung II, 35 ff. 38. 48.
Erscheinung I, 434 ff. 450. 460.
Erstgeborene und Erstlinge geopfert I, 125 f. 203.
Ertrag II, 282 ff.; Ertragfähigkeit II, 291.
Erwägung, s. Reflexion.
Erwartung II, 37. 283.
Erwerb II, 194. 226 ff. 240. 253. 273. 275. 280. 282 f. 285 f. 292. 303; Erwerbsgemeinschaft II, 262 ff.; Erworbenes und Ererbtes I, 260; staatliche Erwerbstätigkeit II, 307; Erwerbstrieb I, 169 f. 261; II, 231.
Erziehung I, 208 f. 409. 413 f. 427 f. 430. 456; II, 86. 99. 101. 142. 144. 152 f. 156 f. 162. 236 ff. 245. 258. 266. 268 f. 299; Pflicht der E. I, 205; öffentliche E. II, 271 f.; E. und Staat II, 353 f.; E. zum Staatsleben II, 306; politische E. II, 327. 330; militärische E. II, 331; religiöse E. II, 337 f.; Erziehungsgemeinschaft II, 262 f. 271. E. des Willens I, 308; II, 49; E. des Rechtsgefühls II, 321 f.; politische Rechtsordnung und religiöses Sittengebot als Erziehungsmittel II, 9; E. zu geregelter Arbeit II. 275 f.
Ethik als Normwissenschaft I, 1 ff.; II, 164 f. 167 ff.; E. als normative Basis der praktischen Wissenschaften I, 8 f.; E. als ursprüngliche Normwissenschaft I, 10; Aufgaben der E. I, 17 ff.; Methoden der E. I, 10 ff.; Reflexionsethik I, 14 (vgl. Intellektualismus, Reflexion); Gefühlsethik I, 14. 412 ff. 416 ff. 428 ff. 477; II, 3 f. 11 ff. 20 (vgl. Emotionalismus), historische E. I, 14; anthropologische E. I, 14; juristische E. I, 14; E. und Rechtswissenschaft II, 196; E. und Rechtsphilosophie II, 216 ff.; nationalökonomische E. I, 14; praktische E. II, 220 ff.; Beziehungen der Ästhetik zur E. I, 8. 299 f. 520; Ästhetik und E. bei Herbart I, 419 f.; E. und Philosophie I, 45; philosophische E. I, 274; E. als metaphysische Disziplin I, 16; E. und Metaphysik bei Leib-

niz I, 404. 409; bei Spinoza I, 388 ff. 404; ethische Religionen I, 83 ff.; ethische Auffassung der Religion I, 43 ff. 49; ethische Attribute unter religiösem Einfluß I, 38; ethische und dianoëtische Tugenden (Aristoteles) I, 21 f.
Ethos und Religion I, 49; E. bei Aristoteles I, 130.
Etikette I, 112; II, 361.
Etymologie I, 21 ff. 63.
Eudämonismus (vgl. Lust) I, 281 f. 287. 314. 340. 441; II, 6. 9 ff. 27 ff. 95. 106. 122; E. bei Sokrates I, 295.
Euhemerismus I, 62 ff.
Eumaios I, 163.
Eurykleia I, 163.
Evangelische Kirche II, 253 ff.
Evidenz I, 399; II, 109. 157.
Evolutionismus (vgl. Entwicklung) I, 484. 493. 495. 497 f. 511; II, 6. 21. 26 ff.
Ewigkeit I, 372. 374. 395; E. der Sittengesetze I, 3 f.; II, 161; ewige Seligkeit II, 116. 124.
Exaktheit, erworben und ursprünglich I, 2: exakte Naturforschung I, 255; II, 79; exakte Wissenschaften I, 370 f. 394; II, 343 f.
Existenz, Recht auf E. II, 307 ff.; objektive E. und subjektive Erkenntnis I, 5.
Exogamie I, 195 f.
Exorzismen I, 335.
Experiment II, 37.
Explikativer und normativer Standpunkt I, 1 ff.; II, 164.
Ekstase I, 335. 342. 353. 373.

Fabrikarbeit (Fabrikindustrie), II, 230. 232. 281.
Fabrikarbeiter II, 259. 266. 276. 296; technisch ausgebildeter F. II, 275.
Fabrikbesitzer II, 285.
Fabrikbetriebe, Beaufsichtigung der F. II, 301.
Fähigkeiten bei Aristoteles I, 304.
Fahrlässigkeit II, 155; fahrlässige Tötung I, 230.
Falsch und böse (bei den Indern) I, 24.
Falsches Zeugnis I, 102.
Fälschung I, 268.
Familie I, 19. 193 ff.; II, 55. 69. 115. 144. 152. 183. 186. 188. 205. 258. 260 ff. 287; F. bei Comte I, 490; Familienbrauch I, 131; Familiencharakter II, 86 f.; Familienerziehung II, 335 ff.; pietätvolles Familienleben der Chinesen I, 71; Familiensinn I, 317. 324.
Fanatismus I, 243. 378. 414.
Farbenfreude I, 176.
Fatum I, 60.
Faulheit II, 131.
Fegefeuer I, 101.
Feigheit I, 306.
Felicitas I, 60.
Festanzug I, 155 f.; Festfeier I, 146; Festmahl I, 145 f.
Festigkeit I, 39. 248; Festigung des Charakters II, 127.
Festuca bei der Freilassung von Sklaven I, 169.
Fetischismus (vgl. Dämonenglaube etc.) I, 56. 64. 72. 196; F., Animismus, Polytheismus, beliebtes Schema I, 66.
Feudaladel II, 331; Feudalstaat I, 509. 511.
Feuer im Purgatorium I, 101; Feuerbereitung I, 142; Aufbewahrung und Behütung des Feuers I, 143; Scheu vor der wohltätigen und furchtbaren Macht des Feuers I, 144. 148; das lebendige F. der Weltordnung bei Heraklit I, 286 f.; zerstörende Macht des Feuers I, 77.
Fides I, 60 f.
Fidius, Jupiter F. I, 60.
Fiktion II, 158. 202. 323 f. 350; Fiktionen der Prozeßordnung II, 322.
Finanzverwaltung II, 197.
Finanzwirtschaft II, 210.
Findelhäuser II, 271.
Finsternis, Kampf des Lichtes mit der F. im Mythus der alten Iranier I, 77.
Fischfang, gemeinsame Nahrungsbeschaffung durch den F. u. a. I, 142; gemeinsamer F., Männerobliegenheit I, 161. 164.
Flamen Dialis I, 75.
Fleisch, Enthaltung von Fleischgenuß I, 253.
Fleiß II, 346.
Flüsse und Mythenbildung I, 73.
Forderung I, 4. 104. 166 f. 192; Forderungen des sittlichen Bewußtseins I, 17; Rechtsforderung II, 218 f.; humane F. II, 220.

Förderung II, 189. 200. 208 f. 214; F. von Kulturzwecken II, 282; F. aller Lebensinteressen II, 322 f.; Förderungsmittel der Sittlichkeit II, 298.
Formalismus, dialektischer F. der Scholastik I, 360; F. Herbarts in der Ethik I, 480.
Forstakademie II, 343.
Fortitudo I, 34.
Fortpflanzung I, 379.
Fortschritt II, 114. 118. 208 f.; F. der Kultur II, 304. 309; F. der Naturwissenschaft und Technik II, 280; F. der Bildung II, 327; Teilnahme am allgemeinen F. II, 323; F. des sittlichen Lebens II, 288; F. der sittlichen Anschauungen II, 359; sittlicher F. II, 132.
Fortuna I, 60 f.
Franziskaner I, 354. 360.
Frau als Priesterin des Hauses I, 115; Stellung der F. in der Sippe I, 194 f.
Frauenarbeit II, 266 ff.
Frauenemanzipation II, 260 f. 267 f.
Frauenfeste I, 196.
Frauenkauf I, 198.
Frauenraub I, 115. 198.
Frauenschmuck I, 154.
Freidenker I, 401 f.; II, 10. 340 f.
Freigebigkeit I, 123. 168. 236. 304. 306. 308 f.
Freiheit I, 382. 430 f. 434 ff. 439. 443 f. 446. 448 ff. 514 f.; II, 141. 184. 196 ff. 209. 226. 260 f.; F. der Wahl I, 111; F. des Willens I, 6 f. 9. 360 f. 386 f. 389 f.; II, 40. 69 ff. 203. 207; freie Pflichten II, 204 f.; Freiheitslehre Augustins I, 343 f.; innere F. bei Herbart I, 479; F. und Knechtschaft des Geistes bei Spinoza I, 390; Imperative der F. II, 99 ff. 124. 140. 160; geistige F. II, 26; freie Forschung II, 343; F. der religiösen Überzeugung II, 250 ff.; freier Wirtschaftsverkehr II, 279 f.; freier Wettbewerb II, 286. 289. 301 f.; freie Vereine II, 300 ff.; freies Unternehmertum, vgl. Unternehmertum; Freiheitsbeschränkungen II, 334; F. als Errungenschaft der Kultur I, 135; Freiheitsbedürfnis II, 133; persönliche F. des Einzelnen I, 451; II, 279. 281. 318; freie Liebe II, 260 f.; Freiheitsstrafe II, 146. 150. 154.
Freilassung von Sklaven I, 169. 324.
Freiwilligkeit I, 417. 496.
Freizügigkeit II, 300.
Fremde I, 237. 240 ff.; Schutz des Fremdlings I, 125.
Freude I, 386; II, 23 f. 34. 36; F. an der Arbeit I, 161. 175 f. 180; F. des Wohltuns I, 208.
Freundschaft I, 121 ff. 238 ff. 309. 313 f. II, 23.
Frevel I, 94; II, 153.
Friede, der gemeinsame Trunk als Symbol des Friedens I, 122; Idee des Hausfriedens I, 149 f.; Gottesfriede I, 150; Handel und F. II, 350; F. zunächst Mangel des Kriegs, allmählich der normale Zustand II, 356; Idee eines „ewigen Friedens" II, 235 f. 357 f.; I. 358. 397; der friedliche Verkehr früher nur zwischen christlichen Staaten II, 365.
Friedensbezeigung I, 185. 187 ff.
Fromm, frommen I, 35; Frömmigkeit I, 297. 416; F. bei Leibniz I, 407.
Führende Geister II, 68 f. 103. 124. 288.
Fulgur, Jupiter F. I, 60 (vgl. Fidius).
Furcht I, 65. 68 ff. 73 f. 90. 99. 189 ff. 236. 273 f. 316; II, 34. 163 f.; F. bei den Stoikern I, 312.
Furchtbar, das Furchtbare I, 256.
Furchtlosigkeit I, 31.
Fürsorge II, 115. 310 f.; F. für Notleidende II, 304.
Fürsten I, 69 f.; II, 289 f.; Erbfolge I, 220.

Gastfreund I, 229; Gastfreundschaft I, 34. 122. 125. 240 ff.
Gastgeschenke I, 166.
Gasthäuser II, 314.
Gastlichkeit I, 236.
Gastmahl I, 118 ff. 145.
Gastrecht I, 167.
Gattenpflichten I, 205.
Gau I, 226; Gauverfassung I, 217.
Gebet I, 58; Bezeigungen der Unterwürfigkeit vor dem Herrscher (Anbetung) I, 70; das G. geht vom Opferschmaus zur täglichen Mahlzeit über (Tischgebet) I, 115. 144; Stellung des Betenden I, 186; die Grußformeln in der Regel Gebete I, 187.
Gebildete, sog. „G." und Ungebildete II, 276.

Gebirgshöhen und Stätten der Seligen I, 90.
Gebote und Verbote II, 168 ff. 200. 214.
Gebundenheit I, 369. 373. 395. 443. 446. 453 ff.; II, 253 ff. 281. 303.
Geburt II, 272. 278; Geburtsaristokratie II, 290; Geburtsklassen II, 332; Geburtstagsgeschenke I, 167.
Gedächtnis, ehrendes G. I, 67 ff.
Gefälligkeit, gutmütige G. des Naturmenschen I, 236.
Gefahr I, 54; II, 146; Lust an der G. I, 175.
Gefühle II, 3 f. 13 f. 20. 31 ff. 88. 98. 105. 125. 128 ff. 136. 243 f. (vgl. Emotionalismus); Gefühlsleben I, 8; Gefühlsrichtungen II, 35 f.; Gemeingefühle II, 36; Gefühlsmotiv II, 136; Gefühlsmotive und Reflexion I, 14; G. und Vorstellung II, 135; G. und Wille II, 38. 41 f. 46 f.; Gefühlswert der Begriffe veränderlich I, 33; Gefühlsmoral I, 14. 412 ff. 416 ff. 428 ff. 477; II, 3 f. 11 ff. 20; Gefühlsreligion I, 467 ff.; Sinnliches und Sittliches in Gefühlsverwandtschaft I, 75; G. bei Smith I, 422 f.; Gemeinschaftsgefühl I, 70; II, 303.
Gegendienst II, 135.
Gegensatz und Negation I, 31 f.; G. der Gefühle II, 37; Prinzip des G. für Begierden, Gefühle und Affekte (Aristoteles) I, 305 ff.; Ausprägung des Sittlichen in Gegensätzen I, 271.
Gegenstände II, 128.
Gegenwart II, 119; Arbeit für die G. I, 260 f.; G., Vergangenheit und Zukunft I, 232 f.
Gehalt II, 310.
Geheimkulte I, 296.
Gehorsam I, 328; II, 5. 57. 163. 200. 236.
Geist, abtrennbar vom Körper I, 86; Unsterblichkeit des Geistes I, 97.
Geister, führende G. II, 68 f. 103. 124. 288.
Geisterglaube (vgl. Dämonenglaube, geistige Wesen) I, 54. 61 ff.
Geistesadel II, 102.
Geisteskrankheit II, 70.
Geisteskultur I, 258. 266 ff.
Geisteswissenschaft II, 280. 345.
Geistige Arbeit II, 313 ff.
Geistige Ausbildung (vgl. geistige Bildung) II, 273 f. 276. 298.
Geistige Bedürfnisse II, 275.
Geistige Begabung, Gleichheit geistiger B. II, 286.
Geistige Berufe, rein geistig freie B. II, 274.
Geistige Bildung II, 221. 224. 237. 240 ff.; 258 f. 268 ff. 275 ff. 285 ff. 289 ff. 296. 303. 325. 327. 335. 340. 344 f.
Geistige Energie, Wachstum der geistigen E. II, 72.
Geistige Entwicklung, Unbegrenztheit der geistigen E. II, 123.
Geistige Interessen II, 272.
Geistige Kausalität II, 70 ff.
Geistige Schöpfungen I, 9; II. 118.
Geistige Wesen, Glaube an g. W. I, 43.
Geistiges Geschehen, Gesetze des geistigen Geschehens I, 2. 4. 7.
Geistiges Leben, Kontinuität des geistigen Lebens II, 288.
Geistliche I, 340; II, 273; geistliche Ritterorden I, 244 f.
Geiz I, 30. 261. 306.
Geld I, 165. 168 ff.; Geldkönig II, 285.
Gelegenheitsverbrecher II, 275.
Gelehrter II, 230. 246. 259. 278; sog. „gelehrter" Unterricht II, 342 f.
Gelöbnis I, 188.
Gemeinbesitz II, 291.
Gemeinde I, 226; II, 69. 115. 186. 210. 225. 232. 273. 291. 293. 297. 299. 303 ff. 336 f. 348; Gemeindebrauch I, 131; Gemeindedienst II, 238; Gemeindevertretung II, 325.
Gemeingefühle II, 36.
Gemeinnützigkeit I, 24. 56. 379 f.; II, 100. 226. 293 f. 296 ff. 304; gemeinnützige Handlungen II, 11. 138; Glücksgefühl gemeinnütziger Tätigkeit II, 136; gemeinnützige Triebe II, 130 ff. 135.
Gemeinsamkeit I, 131; gemeinsames Wohnen und Speisen II, 313 f.
Gemeinschaft I, 523; II, 107. 122. 130. 133. 140. 163. 186. 188. 236 f. 241. 245 f. 250 f.; G. der Interessen II. 259; gesellige G. I, 473; sittliche G. I, 175; G. des Lebens I, 234; G. und Einzelner II, 54 f.; G. und Gesellschaft II, 332 f.; Gemeinschaftsformen als reale sittliche Mächte II, 28; Gemeinschaftsgefühl I, 70; II, 303.

Gemeinsinn I, 235. 261. 310. 317; II, 61. 188 ff. 234 f. 300. 306. 318. 330.
Gemeinwesen II, 134.
Gemeinwille (vgl. Gesamtwille) II, 28. 114 f.
Gemeinwohl I, 218 f. 222. 233. 379 ff. 399 f. 413. 427 f. 484 f. 516; II, 13. 15 f. 19. 114. 132 f. 136. 138. 327. 329.
Gemüt I, 21 f.; II, 241; Gemütsbewegungen, Gemütslage I, 50; II, 36; Gemütsruhe I, 312 f.
Genie und Kraftmensch bei Nietzsche I, 515 f.; sittliches G. II, 102 f.
Genien bei den Römern I, 71.
Genosse, Begriff dess. I, 133.
Genossenschaft I, 212; II, 281. 292. 295 f. 348 f.
Gentilverfassung I, 195 f. 214 ff. 259; II, 55.
Genuß (vgl. Eudämonismus) II, 6. 18. 257. 283 f.; ästhetischer G. II, 244; G. und Zufriedenheit I, 452.
Genußmittel, II, 312.
Genußsucht I, 261. 501; II, 141 ff. 231. 270.
Gerecht I, 35; Gerechtigkeit I, 56. 297. 301 f. 304. 306. 311. 342. 356; II, 12. 59. 137. 142. 178. 209 ff. 237. 319 ff. 329; G. bei Hume I, 419 ff. 424; G. bei Smith I, 423 f.; ausgleichende G. II, 121; vollkommene G. I, 95; strafende G. I, 91 f. 281.
Germanen, Göttervorstellungen I, 54; Opfergebräuche I, 56; Walhalla I, 88; die Mutter als Schützerin des häuslichen Herdes I, 202; Verfassung, Rechtssprechung I, 226; Eroberungen I, 237.
Gesamtbewußtsein und individuelles Bewußtsein II, 128. 139; empfangendes G. II, 289.
Gesamtcharaktere II, 86 f.
Gesamteigentum I, 259.
Gesamterfolge und Gesamtzwecke II, 42 f.
Gesamtheit, Wechselwirkung zwischen dem Einzelnen und der G. II, 287 f.
Gesamtinteresse II, 296.
Gesamtleben II, 119. 303. 363 ff.
Gesamtpersönlichkeit, Staat als G. II, 349 f.
Gesamtwille bei Herbart I, 481; der Einzelwille nur als ein Vollzugsorgan eines Gesamtwillens nach der Auffassung des einseitigen Historismus II, 28; G. und ethische Entwicklung II, 124; Primat des Gesamtwillens über den Einzelwillen im Recht der Strafe II, 125. 157; Individualwille und G. II, 52 ff. 128. 134. 136. 151. 159. 217; Äußerungen des Gesamtwillens in Regungen, die über die bloß individuellen Gefühle hinausgehen II, 129; selbstbewußte Tätigkeit des Gesamtwillens im Einzelwillen II, 130; G. im individuellen Lebensverkehr nur triebartig wirksam II, 133; einseitige Auffassung des Einzel- und des Gesamtwillens II, 138; G. wertvoller und umfassender als der Einzelwille, der Einzelwille aber ebenso wirklich II, 139; Auflehnung des Individualwillens gegen den Gesamtwillen II, 139 f. 143 f. 152. 156; Entwicklungsprozeß des Gesamtwillens II, 160; der absolute G. eine regulative Vernunftidee, Relativität der historischen Gesamtwillen II, 161 ff.; Gefühl der Verpflichtung und der Hingabe an einen übergeordneten Willen Wurzel aller Sittlichkeit, Religion und G. II, 163 f.; Begeisterung als ein Aufleuchten des Gesamtwillens II, 191; Träger des Gesamtwillens II, 202; G. als Rechtssubjekt II, 203 f.; Familie als beschränkteste Form des Gesamtwillens II, 205; G. als Träger des Rechtsgedankens II, 145 f. 206 ff. 210 f. 218; G. und Gesamtbewußtsein II, 289; Gemeinde als G. II, 303; freie Unterordnung unter den Gesamtwillen des Staates II, 329; die einzelne Staatsmacht als G. neben ihresgleichen II, 359 f.
Gesamtwohl I, 218 f. 222. 233. 379 ff. 399 f. 413. 427 f. 484 f. 516; II, 13. 15 f. 19. 114. 132 f. 136. 138. 327. 329.
Gesamtzwecke II, 42 f. 133. 138. 144. 290.
Gesandtschaft II, 354.
Gesang I, 177. 179.
Geschäftsteilhaber II, 285.
Geschenk I, 166 f.; G. und Lohn I, 171.
Geschichte I, 14. 111. 411; II, 27. 97. 161 f. 245 f. 251; G. als explikative

Disziplin I, 1; G. und Normbegriff I, 2. 7; G. der ethischen Weltanschauungen I, 18 f.; G. der Philosophie I, 9; historische Kontinuität II, 67; G. und Sage I, 81; Sanktion der G. II, 176.
Geschichtsphilosophie I, 344 f. 458 ff. 488 f. 491. 496 ff. 508 ff. 513; II, 303. 364.
Geschicklichkeit I, 34 f.
Geschlechtstrieb I, 109. 112. 196.
Geschworene II, 211. 329.
Gesellige Gemeinschaft I, 473.
Geselligkeit I, 121; G. und Mahl I, 145; Geselligkeitstrieb I, 196. 409.
Gesellschaft I, 13 f. 19; II, 58. 141. 158. 162. 190. 195. 201. 221 ff. 225. 258. 260 ff. 360 f.; atomistisch gedachte G. II, 25 f.; Gliederung der G. II, 288 ff. 332 ff.; Gesellschaftseinheit, Staat als G. II, 332 ff.; Gesellschaftsformen I, 139. 193 ff.; Gesellschaftsklassen I, 138; II, 272 ff. 332 ff. 345. Gesellschaftsordnung II, 227. 233 ff. 260. 273. 290 ff. 325. 333 f.; Gesellschaftsverbände II, 183; Gesellschaftsvertrag I, 382. 429; II. 348; Gesellschaftszwecke II, 133 f.
Gesetz I, 133. 251; II. 166 f.; gelesenes G. (lex) I, 128; ungeschriebenes G. I, 129. 294 f.; bürgerliches G. I, 400; verpflichtende Norm I, 116; gesetzliche Normierung II, 220; G. und Normbegriff I, 6 f.; Gesetze des geistigen Geschehens I, 2. 4. 7; sittliche Gesetze als ursprünglicher Geistesbesitz I, 12; Ewigkeit der Sittengesetze II, 161.
Gesetzesrecht I, 227; II, 213. 215.
Gesetzgebung I, 102. 427. 438. 440. 485 ff.; II, 7. 210. 214. 232. 266. 277 f. 292. 297. 300. 302. 323 ff. 356; G. des alten und neuen Bundes I, 337; Suprematie der politischen G. I, 380 f.
Gesetzmäßigkeit I, 10. 251 f. 255; II, 246.
Gesinde I, 164.
Gesinnung I, 352. 475; II, 29. 119 ff.; 139. 155. 159. 183. 185 ff. 191. 241. 340; gottesfürchtige G. I, 35; Übereinstimmung von G. und Handlung als Wertmaß des Charakters I, 85; G. als Wertmesser des sittlichen Lebens I, 98 ff.; G. und Erfolg I, 422 ff.
Gesittung II, 327. 334.
Gespensterglaube I, 62 ff.
Gestirne I, 65. 73; mythologische Verkörperungen I, 53. 63.
Gesundheit I, 34. 39. 308 f. 311; II, 18. 200.
Getreide als Tauschmittel I, 165 f. 168 f.
Gewalt, öffentliche G. II, 145. 197. 210; Teilung der Gewalten I, 426; II, 328; Gewalttätigkeit I, 54. 56.
Gewandtheit II, 238.
Gewerbefreiheit II, 300.
Gewerkschaften II, 275. 296; Gewerkvereine II, 296.
Gewinn II, 135. 253. 294; Gewinnsucht I, 168 f. 179.
Gewissen I, 58. 98. 102. 117. 250. 278. 352. 360. 416. 428. 431 f. 438. 440. 452; II, 87 ff. 124. 139. 143. 148 f. 152. 157. 160. 162 f. 174. 179. 187; G. bei Smith I, 424; gutes G. II, 121; öffentliches G. II, 227.
Gewißheit II, 109.
Gewitter, Mythologie I, 53. 73.
Gewohnheit I, 20. 111. 116. 118. 124 f. 127. 130 ff.; II, 96. 100. 125. 143. 254. 320; spezifische Lebensgewohnheit II, 277; G. als Erzieherin zur Pflicht I, 146.
Gewohnheitsrecht I, 129 f. 227; II, 179. 213 f. 355; Rechtsgewohnheit I, 227.
Gewohnheitsverbrecher II, 275.
Gewöhnung I, 308; II, 99.
Giftmischer II, 151.
Gilden II, 300.
Glaube I, 469; II, 116. 251. 254. 290. 339 f., G. und Wissen I, 44. 47. 335 f. 341 f. 360 ff.; G. und Wissen bei Kant I, 432 f.; Rationalisierung des Glaubens I, 352 f.; Glaubensdogmen unbeweisbar I, 355. 360; G. an göttliche Gebote I, 3; G. an geistige Wesen I, 43. 49; G. an ein sittliches Ideal II, 137; G. als theologische Tugend I, 356; Rechtfertigung durch den Glauben I, 364.
Glaubensgehorsam I, 116.
Glaubensgemeinschaft II, 365.
Gleichberechtigung s. Gleichheit des Rechts.
Gleichgültiges bei den Stoikern I, 311 f.
Gleichheit I, 427. 429. 514 f.; II, 239. 245. 259. 277. 287; G. geistiger Begabung II, 286; G. der Bildung II,

240; G. der Dienstzeit II, 237; G. der vornehmsten Lebensinteressen II, 259: G. durch Verallgemeinerung des Lohnprinzips gefördert I, 173; G. vor dem Gesetze II, 279. 281; Gleichheit des Rechts I, 234. 317; II, 197. 318. 335; G. des Rechts zur Erwerbung geistiger Güter I, 267; sittliche G. I, 175. 234. 312. 315; II, 290 f. 335; politische G. II, 279. 327.
Gleichmut I, 248.
Gleichwertigkeit und Wertschätzung I, 1 ff.
Gliederung der Gesellschaft II, 288 ff. 332 ff.
Glück I, 54. 95; II, 121. 196; G. bei Homer I, 282; G. als uneliminierbarer Faktor I, 174; G. erzeugender Zweck II, 118; Gottheit Fortuna I, 60 f.
Glücksbedürfnis I, 332 f.
Glückseligkeit (vgl. Eudämonismus) I, 356. 427. 482. 485 f.; II, 26 f. 118. 122 f.; Maximation der G. I, 486; II, 17 ff. 27. 114. 203; G. bei Aristoteles I, 304 ff.; G. bei Epikur I, 313 f.; G. bei Kant I, 436; G. bei Leibniz I, 406; G. und Sittlichkeit bei Shaftesbury I, 414 f.
Glücksgefühle, subjektive II, 116 ff.
Glücksgüter II, 5 f.
Glücksspiel I, 178. 485; II, 232.
Gnade I, 356. 365; II, 26. 204. 270; G. der Götter I, 81; G. Gottes I, 343; Gnadenvermittlung I, 351.
Gnosis I, 335. 342. 359. 373.
Goldenes Zeitalter I, 420.
Gottheit a) als Einheit: I, 59. 85. 355. 430 f. 435. 441. 470; II, 68 f. 89 f. 162 f. 290; ewiger Urquell des empirischen Daseins I, 12; Macht und Güte I, 417; göttliche Weltlenkung I, 207; G. als sittlicher Gesetzgeber II, 7; Gottesbegriff und Geschichte I, 459; Gottesbegriff bei Fichte I, 452 ff.; bei Krause I, 465 f.; bei Leibniz I, 405. 407 f.; bei Locke I, 399; des Okkasionalismus I, 386 f.; bei Plato I, 298. 389; bei Spinoza I, 389 f. 404 f.; Gottesbeweis I, 350. 431 f.; Gottesehre I, 38; Gotteserkenntnis I, 387 f.; bei Spinoza I, 391 f.; II, 111; Gottesfriede (vgl. Friede) I, 150; Gottesliebe I, 331. 337. 342; II, 188; bei Leibniz I, 406. 409; bei Spinoza I, 391 f. 409; Vertiefung der Gottesidee I, 98 f.; Gottesstaat I, 344 ff. 357; b) als Vielheit: Götter als ideale Vorbilder und Träger einer idealen Weltordnung I, 53 f. 61; G. als Rächer des Bösen I, 54; Vermenschlichung I, 56 f.; G. als Personifikationen der verschiedenen Schicksals-, Tugend- und Rechtsbegriffe I, 60 f.; G. als sittliche Ideale I, 67 ff.; Götterbild I, 115; Göttervorstellungen, I, 54. 56. 59. 176; G. als sittliche Mächte I, 250; Götter Homers I, 281.
Grammatik als normative Disziplin I, 1 f. 7.
Grauen vor dem Tode I, 67.
Grausamkeit II, 143. 145. 151. 156.
Greisenalter I, 69.
Griechen I, 33 f. 282. 304; Hellene und Barbar I, 282; Ethik der G. I, 280 ff.; Familiensinn I, 205; Freundschaft über Familie I, 238; Göttervorstellungen (vgl. oben); gut und schön I, 24. 33 f.; heroisches Zeitalter I, 163; Königtum I, 217. 226; indirekter Körperschmuck I, 153; Maßhaltung I, 237 f.; Mutter als Schützerin des häuslichen Herdes I, 202; Mythologie I, 66 (vgl. oben); Opfergebräuche I, 56; Philantropia I, 236. 240; Philia I, 240; Schutzflehen I, 186; Seelenkult I, 91. (Libation) 144; Sklaverei I, 249; II, 208; Staatsgefühl I, 282 f.; philosophische Terminologie I, 21 f.; Thesmophorien I, 196; Würde des freien Mannes I, 260; Xenos I, 240 f.
Großgrundbesitzer II, 277.
Großindustrie II, 302.
Großkaufleute II, 273.
Großmächte II, 361 f.
Großstaat II, 353.
Großstadt I, 264; II, 283. 304. 336.
Großunternehmer II, 297. 309.
Grundbesitz I, 258 ff.; II, 272; Großgrundbesitz II, 277.

Haartrachten I, 152 f.
Habsucht I, 261.
Hades I, 87. 89 f. 93. 281.
Hagen I, 81.
Halbbildung II, 341.
Halmwurf I, 169.

Haltung, persönliche, I, 182 ff. 191.
Handel, Handelsverkehr im Altertum I, 242; Handels- und Verkehrsverhältnisse der Nomaden I, 248; mittelalterlicher H. I, 353; geschlossener Handelsstaat I, 455; Aufschwung des Handels II, 281; Handelsschule II, 343; Handelshochschule II, 343; H. als Mittel, den Frieden zu sichern II, 350; H. der Griechen II, 353; Benutzung der See für den H. II, 357.
Handelnde Persönlichkeit I, 85; Handlung II, 181. 183. 185. 187; Handlung und Erfolg II, 121.
Handlungsgehilfe II, 259.
Handschlag I, 185. 188.
Handwerk I, 262; II, 230 f.; Handwerker I, 163. 171. 174; II, 275 f.; handwerksmäßiger Betrieb II, 244.
Harmlosigkeit I, 31.
Harmonie II, 64 f.; H. bei Leibniz I, 406 f. 409; H. bei Shaftesbury I, 413 ff.; H. der Ideenwelt I, 298; sittliche H. I, 417. 421; universelle H. 480 f.; H. zwischen Zweck und Motiv II, 121.
Haß I, 30. 386. 413; II, 143. 145; H. und Liebe I, 108.
Hauch und Seele I, 67. 86 f.
Häuptling I, 69 f. 162. 225 f.; II, 163.
Haus und Frau I, 115; Hausfrau I, 164; Hausfriede I, 149. 241; Haustier I, 261; Schutzgötter I, 199 f. 241.
Hedonismus I, 401. 486; II, 6. 14. 316.
Heidentum II, 253.
Heilige I, 58. 352; Heiligkeit des Berufs (Klerus) II, 278.
Heilkunde I, 335.
Heimatliebe I, 175. 220 f.
Hektor I, 206 f.
Heldenverehrung (vgl. Heroenkultus) I, 316. 500. 515.
Hellenen (s. Griechen); Hellenentum und Platonismus I, 97.
Henotheismus I, 59.
Hephästos I, 57.
Hera I, 57. 76. 79.
Herakles I, 80 f.
Herd I, 144; weibliche Gottheit I, 115.
Herkommen II, 233.
Heroen I, 56; Heroenkultus I, 71 f. 78 ff. 106. 515.
Heroismus I, 248. 376.
Herrentum I, 515.
Herrschaft II, 152; Herrscher I, 70; Schuld der Herrscher I, 9; persönliches Herrschertum I, 217; Herrschergewand I, 157 f.
Heterogenetische Willenstheorie II, 43 ff.
Heterogonie der Zwecke I, 231. 274 f. 333. 347; II, 52. 98. 108. 117. 132.
Heteronome (autoritative) Moralsysteme II, 5 ff.; politische und religiöse II, 6 f.; H. des Sittengebotes I, 361 f.
Hexen I, 364.
Hierarchie I, 348 f. 352. 355 ff. 489.
Himmel I, 73. 89 f.; Himmelserscheinungen und Kultus I, 252.
Hingabe I, 70; II, 163. 175. 182. 191. 237. 248.
Hinrichtung II, 151.
Hinterlist I, 102.
Historismus II, 27 ff. 161; historische Beurteilung II, 116; historische Ethik I, 14; historische Rechtsschule I, 457; historische Untersuchung I, 18 f.
Hochschule II, 342 f.; polytechnische H. II, 343; Handelshochschule II, 343.
Hochzeit I, 197 ff.; Hochzeitsgeschenke I, 167; Hochzeitszeremonien I, 114 f.
Hoffnung I, 65. 68. 90. 99; II, 36; H. als theologische Tugend I, 356; H. auf das nahe Reich Gottes I, 336 f.; hoffnungsfreudige Lebensanschauung I, 80.
Höfische Gesellschaft II, 276 f.; höfisches Leben I, 353.
Höflichkeit I, 112. 189 f. 192; II, 175.
Höhlenbewohner I, 148.
Hölle I, 90. 337.
Holzbearbeitung I, 148.
Homonymie I, 21.
Honorar I, 171 f.
Honos I, 38. 60.
Horde I, 74. 194. 196. 273. 275; II, 55. 69. 163. 257; Hordencharakter II, 86 f.
Hörige I, 259.
Hospitalität I, 240 ff.
Humanisierung I, 377.
Humanismus, klassischer, I, 352; humanistische Studien I, 383 f.; humanistische Renaissance I, 444; humanistisches Gymnasium II, 342 ff.
Humanität I, 122. 236 ff. 273; II, 119, 226. 350. 367; Humanitätsgefühl I, 409; Humanitätsreligion Comtes I,

491; humane Lebensformen I, 138 ff.; humane Lebensideale I, 309 ff.; humane Normen II, 183. 185. 190 ff. 219; humane Triebe I, 70; humane Zwecke II, 107 f. 111. 113. 115. 117 f. 134. 175 ff. 293. 299.
Hundertschaften I, 215.
Hunger I, 109; II, 51.
Hutabnehmen I, 189.
Hygienische Wohnungsfürsorge II, 305.
Hypothesen II, 108. 110. 222; hypothetische Elemente I, 17; H. des Individualismus II, 58 f.

Ich und Persönlichkeit II, 52 ff. 126; das apperzipierende Ich und die Objekte II, 128; Einheit von Ich und Menschheit II, 135.
Ideal I, 85. 450; II, 62 f. 94. 110. 119. 122 ff. 134. 136 f. 162. 164. 166. 191 ff. 195 f. 222 f. 250. 252. 256 ff. 318. 340 f.; persönliches Lebensideal II, 99. 101. 104. 140; Menschheitsideal II, 101; I. und Religion I, 50 ff.; II, 104 f.; I. des Individualismus II, 287; Streben nach dem I. bei Leibniz I, 409; idealer Charakter II, 102 f. 117; ideales Dasein I, 50 ff.; Ideale Vorbilder menschlicher Tüchtigkeit I, 66 ff.
Idealisierung I, 426 ff. 432. 450 f.; II, 244; dichterische I. I, 256; I. des Unbekannten I, 70; idealisierende Erinnerung I, 68 f.
Idealismus I, 296 ff. 343. 480. 484; spekulativer I. I, 42.
Ideen II, 125 f.; Idee und Vorstellung II, 134; Ideenwelt I, 435.
Identität I, 11; Satz der I. II, 169 f. 181.
Ikaros I, 252.
Illusion I, 52.
Imbezillität II, 149.
Immoralismus I, 518; II, 10. 22. 95. 111.
Imperative des Gewissens II, 148 f. 163. 179; kategorischer Imperativ I, 295. 438 f. 441. 450. 452; II, 89 f.; Motive II, 91 ff.; I. des Zwanges II, 98 ff. 124 f. 140; der Freiheit II, 99 ff. 124. 140. 160; religiöse Form der sittlichen Imperative II, 104 ff.; Imperativ als Zukunftsforderung II, 166.
Imperatorenvergötterung I, 70.
Impietät I, 229.
Impulse II, 177; das Impulsive I, 515; impulsive und imperative Motive II, 91 f.
Inder, gut und wahr, I, 24; Ausdrücke sittlicher Billigung und Mißbilligung I, 38; Religionsanschauungen I, 56. 66; düstere Mythen I, 77; Naturmythus I, 84; Vendantaphilosophie I, 97; Urbewohner dienstbar gemacht I, 164; Ständescheidung I, 218; Opferhandlungen I, 252.
Indeterminismus I, 360 f. 384. 386 f. 389; II, 73 ff.
Indianer, Jenseitsvorstellungen I, 88 f.; Blutsbrüderschaft I, 120 Indianerhütten I, 148; Deformationen I, 152; Totem I, 196; Kriegs- und Friedenshäuptling I, 215.
Individualismus, Staat und Rechtsordnung willkürlich geschaffen I, 211; bei den Stoikern und Epikureern I, 313; kosmopolitischer I. I, 315; der Römer, Ausbildung des Privatrechts I, 317; Spinozas I, 392; Intellektualismus und I. I, 395; individualistische Substanzlehre (Leibniz) I, 405. 407. 409 f.; I. bei Helvetius, Holbach und Rousseau I, 429; Umschlagen des nivellierenden I. der Aufklärung in den Persönlichkeitskultus der Romantik I, 452; individualistische Gefühlsmoral des Altruismus I, 477; individualistischer Charakter von Herbarts Metaphysik I, 480; I. der Wohlfahrtsmoral I, 484; bei Herbert Spencer I, 496 f.; II, 300; ethischer I. bei Nietzsche I, 515; II, 25 f. 116. 138. 152; I. in der Rechtstheorie II, 196 ff. 202 f.; Kapitalismus und I. II, 263. 279 ff. 286 f. 292. 293. 301; I. in der sozialen Gesetzgebung II, 302; bevorstehender Untergang der individualistischen Gesellschaftsordnung II, 303; psychologischer Standpunkt der internationalen Sozialdemokratie extremer I. II, 317; Volksvertretung nach der Anschauung des I. II, 323; individualistische Vertragstheorie II, 348; I. im Recht I, 466; I. und Universalismus II, 56 ff.
Individualisierung II, 61, 87.

Individualwille II, 52 ff. 128. 134. 136. 152 ff.
Individuum II, 25. 221; I. Faktor nicht Motor in der Gesamtentwicklung I, 144; individuelle Begabung II, 286 f.; individuelles Bewußtsein II, 128; individueller Eudämonismus (vgl. Egoismus) II, 6. 9 ff. 29; individueller Evolutionismus II, 6. 26 ff. 29; individuelle Lebensformen I, 138 f. 141 ff.; individuelle Lustgefühle (vgl. Glück) II, 111. 113. 138; individuelle Normen II, 183. 185 f. 190. 219; individuelle Zwecke II, 107. 110 ff. 121. 175 ff. 293.
Indogermanen (vgl. Inder) I, 38; Mythologie I, 96; Wortschatz für Verwandtschaftsbezeichnungen I, 197; väterliches Besitzrecht I, 203; indogermanische Verfassungen I, 217.
Indolenz II, 123.
Induktion I, 293. 296; II, 108.
Industrialismus in den Augen Carlyles I, 500; I. bei Comte und Spencer I, 496.
Industrie, Kirche und I. im Mittelalter I, 349; der Mittelstand gewinnt Reichtum I, 353; Aufschwung der I. II, 280 ff.; in Comtes System sich spiegelnd I, 489; praktische Verständigkeit des industriellen Geistes (Comtes System) I, 491; Spencers Wertschätzung I, 496; Berufsklassifikation II, 273; Staat und I. II, 302; Kapitalismus und I. II, 294; I. und Kommunismus II, 315; Sachverständige II, 326.
Initiative, persönliche II, 309.
Innenwelt II, 31.
Innere Erleuchtung I, 372 f. 376; innere Wahrnehmung I, 14 f.
Innung II, 301.
Insel der Seligen I, 89.
Instinkt I, 78; II, 49 ff. 55. 96. 127. 131. 133. 150; moralische Instinkte II, 23; I. und Sitte I, 107 ff.; I. des gesunden Menschenverstandes II, 16 f.
Intellektualismus (vgl. Reflexion, Verstandesmoral) I, 360. 384 f. 393 ff. 405. 410 f. 414. 416 f. 430. 436. 452. 487. 495. 519; II, 8. 40 f. 45. 80; intellektuelle Probleme I, 49; intellektuelle Liebe zu Gott bei Spinoza I, 391; bei Leibniz I, 406.
Intelligibeler Charakter II, 71. 73. 83 ff. 89; intelligibele Welt I, 435. 437. 439. 449 f.
Interesse, rein intellektuelles I. I, 385 f.; freies wissenschaftliches I. II, 280; interesselose Werturteile I, 418; 421; geistige Interessen II, 272; Interessenerwägung II, 135 f.; Interessengemeinschaft II, 259. 270. 296; Interessenverbände II, 332; Interessenwettkampf I, 168.
Internationale Rechtsordnung I, 228; II, 350. 354 ff.; i. Arbeitsteilung II, 351; internationaler Arbeitsmarkt I, 264; i. Schiedsgerichte I, 264; Internationalismus der Stoiker I, 312; bei Epikur I, 315; internationales Mönchtum I, 349; internationaler Sozialismus II, 317 f.
Interventionspolitik II, 362.
Intuition, sittlich religiöse I. I, 85; intuitive Erkenntnisquelle I, 44; Intuitionismus I, 90. 92; II, 4. 6. 63. 157.
Invalidenversicherung II, 301.
Iranische Religionsvorstellungen I, 96.

Jagd I, 142. 161. 164. 166. 179. 201. 247 ff.
Jenseits I, 89. 97 f. 285. 327. 334. 340. 392; II, 121, 136, 290.
Jesuiten I, 383. 393.
Judentum I, 188. 244. 327. 332 ff. 337. 344 f. 338. 518.
Jupiter (vgl. Zeus) I, 58. 77; J. Fulgur I, 60; J. Fidius I, 60.
Jurisprudenz II, 269 f. 349 (Rechtswissenschaft); juristische Ethik I, 14; juristische Person II, 197. 292. 349.
Jus talionis II, 145. 154.

Kampf (vgl. Konflikt, Krieg) I, 198 f, 201. 203. 247 f. 399; II, 161 f.; sozialer K. II, 233; K. der sittlichen Weltanschauungen I, 279; K. zwischen Gottesreich und Weltreich I, 344 f.; K. um das Recht II, 319. 321 f.; K. ums Dasein I, 107. 493. 512. 514; II, 21. 301; K. der Gegensätze I, 77; Kampfspiele I, 178 f.; K. zur Heroenzeit I, 175; Kämpfe um die Braut I, 198; K. der Stämme I, 215 f.; K. der Horden I, 194; K. als Urzustand I, 420.

Kannibalismus I, 115. 125 f.
Kapital II, 275; bewegliches K. I, 259 f.; Kapitalbildung I, 173; Kapitalismus I, 507 f.; II, 263. 279 f. 285 f. 294. 304 f.; 325. 507 f.
Kardinaltugenden II, 180; bei Plato I, 301. 356; bei Schleiermacher I, 473.
Karitative Tätigkeit des Staates I, 246; II, 308.
Kartelle II, 275. 296 f. 301.
Kastengeist II, 336; Kastentrennung I, 164.
Kasuistik I, 358.
Katastrophe II, 10.
Kategorien bei Kant, kategorischer Imperativ I, 295. 438 f. 441. 450. 452; II, 89 f.
Katholizismus I, 58. 504; II, 253 ff.
Kaufpreis I, 37; Kauf und Ehe I, 114. 198.
Kaufmann (vgl. Handel) II, 273. 282.
Kausalität I, 2. 390. 434. 436 f.; II, 126. 181; psychische K. II, 70 ff.; mechanische K. II, 71. 75 ff.; Umkehrung der ethischen K. II, 7. 9.
Ketzerverfolgung II, 255.
Kind, Eigentum des Mannes I, 202 f.; Kinder und Eltern II, 270. 272; Kinderarbeit II, 266; Kindesliebe I, 205 f. 209; Kinderspiele I, 64. 180; Kinderpflege I, 161; II, 261 f.; Kinderreichtum I, 164; Kindesopfer I, 203; Kindermord I, 125 f.
Kirche I, 473; II, 83. 253 ff. 299. 337 ff. 366; Autorität I, 341 f. 345 ff. 349. 360 ff. 370. 373 f. 395; Verweltlichung I, 346 ff.; K. und Staat I, 356 ff. 368. 377; Strafgewalt I, 117.
Klarheit I, 384 f. 387. 390. 392. 408 f.
Klassen, Gesellschaftsklassen I, 138; II, 272 ff. 332 ff. 345; Klassenunterschiede II, 334 f.; Klassenkampf I, 509 f. 512 f.; Klassenwahlsystem II, 324 f.
Kassifikation der Moralsysteme II, 1 ff.
Klassizismus I, 444; klassische Einfachheit I, 154.
Kleidung I, 112. 136. 138 f. 151 ff. 161. 163; II, 276 f.
Kleingewerbe II, 264.
Klerus I, 340. 347 ff.; II, 278.
Kloster I, 347 ff.; Klosterschulen I, 348 ff.; II, 344.
Klugheit I, 81. 237. 282. 304. 402; II, 132. 178. 180; K. bei Demokrit I, 288.
Klytämnestra I, 202.
Koalition II, 296.
Kodifikation des Rechts I, 227.
Kollegienhonorar II, 346 f.
Kollegium, Ministerkollegium II, 210; richterliches K. II, 210.
Kollektivismus I, 317. 455. 478. 481. 514. 519; II, 10. 287. 291. 300. 305. 352 ff.
Koloniale Gründungen II, 281.
Kommunale Tätigkeit (vgl. Gemeinde) II, 303 ff.
Kommunismus I, 506 f. 510. 513 f.; II, 198. 260. 313 ff.
Konfession II, 337 ff.
Konfirmationsgeschenke I, 167.
Konflikt der Motive II, 39. 42. 91 f. 131. 143; K. der Normen II, 172 ff. 184; K. der Pflichten II, 92 f. 101 f. 124. 127. 161; K. egoistischer Triebe I, 210.
Kongresse II, 354.
Königtum I, 217 f. 226. 306 f.
Konjunkturen II, 282 f. 285. 296.
Konkurrenz (vgl. Wettkampf) I, 514; II, 197. 301 f. 307. 309. 315.
Konstanz und Materie I, 10; II, 71. 76.
Konstitutionelle Monarchie II, 290. 330 f.
Konstitutive Prinzipien des Erkennens und regulative Ideen II, 80.
Konsulate II, 354.
Kontinuität der geistigen Entwicklung I, 271; II, 67. 288.
Kontrast I, 78; II, 37; Gesetz der Kontraste I, 333; II, 301; K. der Gefühle I, 333. 343; K. und Negation I, 31 f.; Kontraststeigerung II, 98.
Konventionen II, 172. 354.
Körper II, 77; K. unsterblich I, 97; K. und Seele I, 385 f.; Körperbewegungen II, 43 f. 48. 81 f.; körperliche Leistungen in technischen Berufen II, 274; körperliche Kraft II, 274; direkter und indirekter Körperschmuck I, 152 f.; Körperverletzung II, 215; Körperschaft siehe Korporation.
Korporation II, 275. 292. 300 ff. 349 f.
Korruption II, 239.
Kosmogonie I, 73. 284 f. 397.
Kosmologie I, 289. 292. 316.

Kosmopolitismus I, 310. 312 f. 315. 369.
Kosmos I. 372.
Kraft, Kraftbegriff auf das geistige Gebiet übertragen II, 72; körperliche K. I, 39 f. 222; II, 274; physische K. und geistige Persönlichkeit I, 204; Kraftmensch I, 515.
Krankheit I, 54; II, 284. 308. 310; Krankenpflege I, 244. 349.
Kreditverein I, 170; II, 295.
Kreislauf der Dinge I, 518. 521 f.
Kreisversammlung II, 210.
Kreuzzüge I, 154. 243. 353.
Krieg I, 163. 216 f.; de jure belli et pacis (Hugo Grotius) I, 377; II, 356; „das kriegerische Stadium" (Comte) I, 489; (Spencer) I, 496; Kriegsrecht, humanisierende Tendenz II, 220. 356 ff.; die Übel des Krieges II, 236. 358 f. 359.
Kriminalanthropologie II, 148 f.
Kriminalrecht II, 210.
Krisen II, 297.
Kruzifix I, 151. 188.
Kultur I, 480; II, 29. 54. 67. 119. 121. 140 ff. 163. 165. 193. 195. 208 f. 214. 228. 241. 248. 253. 255. 257 ff. 270 f. 281; K. und Sittlichkeit I, 257 ff. 268 ff.; sittliche K. II, 288; Maßstab d. K. II, 285; Kulturarbeit II, 291; Kulturaufgaben II, 327; Kulturbedingungen I, 41; II, 279; Kulturfortschritt II, 278. 304. 309; Kulturgeschichte I, 14. 18 f. 274; II, 245 ff.; Kulturmensch II, 128. 258; Kulturmensch und Naturmensch I, 247; Kulturmensch und Tier I, 262; Kulturreligionen I, 82 ff. 104; Verband der Kulturstaaten II, 360 ff.
Kultus I, 38. 58. 102 f. 126. 150 f. 160. 344. 346. 417; II, 119. 160. 248. 250. 256. 299; K. und Selbsterziehung I, 113; K. und Sitte I, 106; Kultustanz I, 417; Kultusspiele I, 178 f.; K. und Kunst I, 182; Rudimente von Kultushandlungen I, 113 f. 117; K. der Inder I, 252.
Kummer II, 36; K. bei den Stoikern I, 312.
Kunst I, 181; II, 27. 29. 121. 226. 229 f. 241 ff. 247 ff. 257. 269. 274. 276. 288. 293. 298. 313. 315. 331; Dilettantismus II, 284; öffentliche Kunstinstitute II, 304; K. des Mittelalters I, 349; K. der Renaissance I, 362. 370; K. und Kultus I, 182; K. und Spiel I, 178. 181; Künstler II, 234.
Kyniker I, 310.

Labdakidensage I, 92.
Land und Stadt II, 342; Landbau I, 248 f.; Landgemeinde II, 305; Landmann II, 277; landwirtschaftliche Schule II, 343.
Landesverrat II, 145.
Landstreicher II, 146.
Laster I, 305 f.; II, 186; (lahan, tadeln) I, 29 f.; L. und Tugend I, 32. 37.
Laren I, 71.
Latein (vgl. Römer) I, 35; L. der Kleriker I, 23; L. als Universalsprache I, 349.
Laune II, 230.
Läuterung der Motive I, 99; L. durch Konflikt der Triebe I, 210; L. der Schuldigen I, 298.
Leben, L. nach dem Tode I, 72. 86 ff.; L. als Vorbereitung für ein besseres Jenseits I, 97 f.; inneres Leben II, 32; Schutz des Lebens II, 279; das L. als Wert aller Werte I, 517; Lebensbedingungen I, 246 ff.; Lebensbedürfnisse II, 333; Lebensfreude Homers I, 281; Lebensgefühl der Renaissance I, 367; Lebensgewohnheiten II, 277; persönliches Lebensideal II, 99. 101. 104. 140; Lebensweisheit I, 282.
Legalität II, 99.
Legende I, 58, 84 f.
Lehrbarkeit der Tugend I, 294; Lehrer II, 273 f.; materiell vergoltene Lehrtätigkeit I, 288 f.
Leibeigenschaft I, 174. 263; II, 152. 361.
Leichen, Leichenschmaus I, 118 ff. 146 f.; Leichenverbrennung I, 91; künstliche Erhaltung des Leichnams I, 88.
Leid I, 386; L. und Mitleid II, 62; Leiden der Seele I, 384 f.; Leiden bei Spinoza I, 390 f.
Leidenschaft I, 56. 384 f. 413; II. 141. 161. 283; L. bei den Stoikern I, 312 ff.; Leidenschaftslosigkeit II, 145.
Leumund, guter L. II, 99 f. 103.
Lex naturalis I, 394 f.
Licht und Reinheit I, 90.
Liebe (vgl. Nächstenliebe) I, 108. 386 f. 473. 482 f.; II, 23. 187 f.; L. bei Comte I, 490 f.; L. bei Hutcheson I, 416. 418; L. bei Leibniz I, 406. 409; L. bei Plato I, 299; L. bei Shaftesbury I, 413; L. zu Gott bei Spinoza I, 391; christliche L. I, 336 f.; allgemeine Menschenliebe I, 236; L. in der modernen Kunst I, 256; freie L. II, 260 f.; L. zur Heimat und zu den Stammesgenossen I, 175; L. als theologische Tugend I, 356; Kindesliebe I, 205 f. 209; Elternliebe I, 209.
Lieblich, das Liebliche I, 250.
List, Idealisierung der L. I, 54; die Götter sind listig I, 56. 57; Entwicklung der L. im Verkehr der Völker I, 248; Wandel in der sittlichen Wertung der L. I, 271; die L. und der Wille zur Macht I, 517.
Lob I, 23; Lobenswertes und Tadelnswertes I, 24; der Gefühlswert des Löblichen I, 36 f.
Logik I, 1 f. 5. 8 f.; II, 165. 167. 169 f. 173 f. 181. 269; L. des Aristoteles I, 4; L. als Ethik des Denkens I, 9 f.; Denkgesetze allen Sprachen gemeinsam I, 7; Axiome II, 109; L. als normative Basis der theoretischen Wissenschaften I, 8 f.; Beziehungen der Ästhetik zur L. I, 8.
Logos I, 326. 337.
Lohn I, 139. 168 ff. 480; II, 104. 238; L. kein Äquivalent der Arbeit, sondern Bedürfnisersatz I, 171 f.; Lohnarbeit II, 226. 266; Lohnregulierung II, 296 f. 310; Lohnverminderung II, 297; L. und Trinkgeld I, 124.
Losen I, 178.
Lösung II, 34 ff. 38. 48. 283.
Lüge, Entwicklung im Völkerverkehr I, 248; Kants Auffassung I, 440.
Lust (vgl. Eudämonismus) I, 31 f. 486. 492. 495; II, 6. 20. 25. 33. 35. 37; L. bei Aristoteles I. 304 f. 307 f.; L. bei Epikur I, 314; L. bei den Stoikern I, 312; unbegrenzte dauernde L. I, 297; L. und Begehren II, 41; individuelle Lustgefühle II, 111. 113. 118.
Lux naturalis I, 372 f. 376 f. 378. 384. 394 f. 397. 399. 412.
Luxus I, 325; II, 284. 315 f.
Lyrik, moderne I, 256; Begabung bei der Frau II, 269.

Macht I, 70, II; 282; Streben nach M. I, 222; Wille zur M. I, 517; wirtschaftliche M. II, 273. 278.
Magie I, 370; magische Kulte I, 326.
Mahl, Alltagsmahl I, 144. 146 f.; Festmahl I, 145; Gastmahl I, 145; gemeinsames Genießen I, 119. 143. 241; Mahlzeit und Gebet I, 115. 144. Zubereitung des Mahles I, 163.
Mahlen I, 163.
Manen I, 71.
Mangel II, 141 f. 224. 231. 285; M. bei Leibniz I, 408.
Manichäer I, 341.
Mann, Überordnung II, 260 ff.
Mannbarkeitserklärung I, 197.
Männerverbände I, 196 ff. 208. 214 ff.
Mannhaftigkeit I, 24. 29, 34.
Märtyrer I, 338.
Marxismus II, 316 f.
Maschine I, 262; Staatsmaschine II, 348; Maschinen im Gemeinbesitz II, 312; Maschinentechnik II, 281.
Maß, Mensch als M. der Dinge I, 289 ff.; Maßhaltung I, 183. 237 f. 413 f.
Mäßigkeit I, 314; M. bei Aristoteles I, 308.
Mäßigung der Affektäußerung I, 183. 185.
Materialismus I, 86. 288. 341. 401. 429 f. 482 f. 501; II, 80. 316 f. 340 f.
Materie I, 385, II, 76. 79; Kausalität und Konstanz II, 71.
Mathematik I, 353; II, 93. 167 f. 181 f. 192. 245. 269 f. 344; Axiome II, 109.
Matronalia I, 196.
Maximation der Glückseligkeit II, 17 ff. 27. 114. 203.
Mechanik II, 117; M. der Hirnmoleküle II, 73 f.; mechanische Arbeit II, 230; mechanische Weltanschauung I, 384; Mechanisierung II, 44. 50; Mechanismus I, 472.
Meineid I, 58. 229, II, 145.
Meinung, öffentliche II, 297. 358.
Memnon I, 205.
Menelaos I, 93.
Mensch als Maß der Dinge I, 289 ff.; Menschenhaß und Sentimentalität I, 257; Menschenliebe I, 236. 243. 266; Menschen und Tiere, Vererbung I, 110; Menschheit II, 107. 115 ff. 160. 164. 175 f. 183. 190. 219. 221. 226.

228. 241. 245 f. 257. 319. 350 ff.; zusammenhängende Entwicklung der Menschheit I, 110; sittliche Anlagen und Ziele I, 277; Menschheit und Menschen II, 25; Menschheitsideal II, 101; Einheit von Menschheit und Ich II, 135.
Messias I, 337; Messiasidee I, 326. 332 ff.
Metalle als Tauschmittel I, 169.
Metamorphose der Zwecke I, 114 f. 117 ff.
Metapher I, 62. 64.
Metaphysik I, 16 f. 302 f. 432 f. 435; II, 63 f. 137. 248; M. bei Comte I, 43. 45; M. bei Leibniz I, 404. 406. 409; M. bei Spinoza I, 388 f. 392. 404; M. und Religion I, 42 f. 45; metaphysische Auffassung der Religion I, 42 ff. 49.
Meteorologie II, 117.
Methoden der Ethik I, 10 ff.
Milde I, 237. 517.
Mildtätigkeit I, 123; II, 178. 228.
Militärdienst II, 235 ff.; militärische Auszeichnungen I, 154; militärische Bildungsanstalt II, 343; militärische Erziehung II, 331; militärische Organisation I, 215.
Minimum, Recht als ethisches M. (Jellinek) II, 201 ff.
Mischung der Bevölkerungen II, 352.
Missionen I, 245.
Mißbilligung I, 32 f. 35. 38 f. 271; II, 88. 98. 104 f. 107. 123 f. 160.
Mißhandlung II, 144. 153. 237.
Mißtrauen I, 121.
Mitfreude II, 129.
Mitgefühl I, 168. 209 f. 490; II, 15. 95. 126 ff. 134. 141 f.: ursprüngliches M. II, 62.
Mitgeschöpf II, 128.
Mitgift I, 198.
Mithilfe I, 247.
Mithrasdienst I, 327 f.
Mitte, richtige I, 306 ff. 356. 413; II, 16.
Mittel II, 111, 113 f. 116. 118. 131.
Mittelalter I, 277; II, 283. 346 ff.; mittelalterliche Gebundenheit I, 443; mittelalterliche Trachten I, 154.
Mittelschule II, 342 f.
Mitleid (vgl. Mitgefühl) I, 30. 236. 247. 312 452. 502. 517; II, 4. 23. 113. 129. 158. 308; M. bei Spinoza I, 391 ff.; M. und Leid II, 62.
Mitwissen II, 89.
Mode I, 136 f.; II, 247.
Modi bei Spinoza I, 389 f.
Mohammedanismus I, 85. 353.
Monaden I, 404. 407 f. 480; II, 65.
Monarchie I, 218. 381 f.; II, 276 f.; Konstitutionelle M. II, 290. 330 f.
Mönchtum I, 97. 347 ff. 354. 362 f. 367; Schwächen I, 358 f.
Mongolenstämme, nomadisierende M. I, 248.
Monogamie I, 197.
Monopol II, 197; II, 297.
Monotheismus (vgl. Gottheit als Einheit) I, 59. 85. 355.
Montanindustrie II, 302.
Moral (vgl. Ethik), M. und Recht I, 294 f. 407; M. und Religion I, 379 ff.; moralischer Zwang II, 99; praktischer Moralist I, 7; moralitas I, 23; moralitas stili (Macrobius) I, 23; Moralität I, 493 f.; Moralität bei Hegel I, 461; philosophia moralis I, 22 ff. Klassifikation der Moralsysteme II, 1 ff.
Mören I, 94.
Mord I, 102. 229; II, 90. 143. 145 f. 151. 215; M. und Streit I, 228; M. und fahrlässige Tötung I, 230.
Motiv I, 39; II, 2 ff. 19 ff. 29. 37 ff. 88. 119 ff. 124. 147. 158. 160 f. 165. 168. 178 ff. 189 ff.; sittliches M. I, 99; II, 106 f. 125 ff.; Entstehung sittlicher Motive II, 98; Vielheit I, 111; Haupt- und Nebenmotive II, 42 f. 50 f.; impulsive und imperative Motive II, 91 f.; Motive und Erfolge I, 275. 423 f.; Motive des Willens komplexer Natur I, 11; Motive des mythologischen Denkens I, 65; Motive des Naturmenschen I, 65; Motive und Zwecke I, 13. 41. 113; sinnliche Motive bei Kant I, 438 f.
Musik I, 179; II, 248 f.
Müßiggang II, 284 f. 291.
Mut I, 39. 516 f. 519.
Mutter II, 269 f.; Mutterliebe I, 126; Mutterrecht I, 114. 194. 200 ff.
Mutualismus I, 515.
Mysterien I, 285.
Mystik I, 97. 326. 336. 339. 343. 351 ff. 359 f. 364 f. 373. 376. 384. 387. 389.

392. 394. 396. 401 f. 407. 412. 454. 456. 465. 468.
Mythologie I, 365; II, 128. 163. 339 f.; M. des Naturmenschen I, 65 f.; M. als Wissenschaft und Religion I, 47; mythologische Anschauungen II, 54; mythologische Gewissenstheorie II, 89 f.; mythologisches Naturgefühl I, 250 ff.; Mythologisierung abstrakter Begriffe I, 316.
Mythus II, 250 ff. 256; M. als ursprüngliche Metaphysik I, 47; M. und Religion I, 41 ff. 275.

Nachahmung I, 128. 134; Nachahmungstrieb I, 127.
Nachfrage und Angebot II, 275.
Nachrede, üble N. I, 127.
Nachruhm I, 221.
Nächstenliebe (vgl. Liebe) I, 328. 330 f. 337. 339. 343. 366. 477. 483. 490 f. 497; II, 187 ff. 308; Nächstenhilfe II, 308.
Nachwirkung, physische N. als Erbschaft I, 110.
Nahrung I, 139. 141 ff.; Nahrungsfürsorge I, 161; Nahrungsmittel II, 312; Nahrungstrieb I, 109. 112.
Namenstagsgeschenke I, 167.
Nationalität I, 514; II, 366 f.; nationale Anlagen II, 193; Nationalhelden I, 78; Nationalsprachen I, 223.
Nationalökonomie I, 510; II, 94. 196 f. 279 f. 316; nationalökonomische Ethik I, 14.
Natur, natürliche und sittliche Weltordnung I, 16 f.; N. und Mensch I, 246 ff.; Scheu vor gewaltsamer Veränderung der Naturordnung I, 252; verstandesmäßige Betrachtung der N. I, 255; N. oder Satzung I, 290; Natura naturans, Natura naturata I, 390; Rückkehr zur N. I, 428 ff.; N. und Vernunft bei Schleiermacher I, 472; Naturalismus I, 280 f. 501. naturalistischer Pantheismus I, 253; naturalistische Philosophie II, 341; Naturanlage II, 131. 133. 272. 287; Naturbedingungen II, 53 f. 131. 351; Naturerklärung I, 48. 53 f. 61. 65. 73; Naturgefühl I, 249 ff.; myth. I, 250 ff.; ästh. I, 250 f. 254 ff.; das Naturgemäße bei den Stoikern I, 311; Naturgesetze I, 1 f. 394 f.; II, 174; Newtons Naturgesetze I, 4 f.; Naturgötter als sittliche Mächte I, 254; Vermenschlichung der Naturgötter I, 106; Naturhaß I, 451; Naturkausalität I, 2; Naturkunde II, 245 f.; Naturmensch I, 183. 208 f. 224. 236; II, 128; Natur- und Kulturmensch I, 152. 247; Naturmensch und Tier I, 262; Naturmythologie I, 85; anthropomorphischer Naturmythus I, 72 ff.; indischer Naturmythos I, 84; Naturphilosophie I, 73. 289; Naturphilosophie der Stoiker I, 311; Naturrecht I, 211. 378. 407. 451 f. 454. 457. 465 f.; II, 193 ff. 218; Naturreligionen I, 53. 83 f.; Vergeltungsvorstellungen in den Naturreligionen I, 90 ff.; moderne Naturschwärmerei I, 257; Naturumgebung I, 41; Naturwissenschaft I, 377. 383 ff.; II, 256 f. 344 f.; Naturwissenschaft als explikative Disziplin I, 1 f.; Naturwissenschaft und Normbegriff I, 1 f. 7; metaphysischer Teil der Naturwissenschaft und empirische Forschung I, 16; mittelalterliche Naturwissenschaft I, 349; Fortschritte der Naturwissenschaft II, 280 f.; Naturzustand I, 420.
Nebenmensch II, 128. 130 f. 172. 175. 186. 188 f.
Negation und Unlust I, 32; N. und Unsittlichkeit I, 30 f.; negative Form II, 168 ff.; n. Ideale I, 54.
Neger, Blutsbrüderschaft I, 120; Fetischanbetung I, 56. 64.
Neid I, 54. 208; II, 141 f.; N. der Götter I, 95. 284: Neidlosigkeit I, 31.
Neigung I, 70. 272 ff.; II, 24. 33. 118. 127. 162 f. 344; N. bei Fichte I, 452; N. bei Kant I, 436. 438 f.
Nemesis I, 60.
Nervensystem I, 495; II, 22 f. 31. 44. 50.
Nestor I, 205. 282.
Neuplatoniker I, 253. 325 f. 335 f. 339. 341 f. 373; II, 256.
Neupythagoreer I, 325.
Neuschöpfung geistiger Erzeugnisse II, 117.
Neuzeit I, 277. 369 ff.
Nibelungenlied I, 191; Nibelungensage I, 81.

Gleichheit II, 279. 327; politischer Individualismus II, 279; politische Vereine II, 293. 296 ff. 323; politische Parteien II, 326. 333; politische Reife II, 327; politische Bildung II, 328 ff.; politische Entwicklung II, 330 f.; politische Institutionen II, 333; politische Rechte II, 334.
Polizei II, 147. 200. 320.
Polygamie I, 197. 203 f.; II, 200.
Polynesier I, 89.
Polytechnische Hochschule II, 343.
Polytheismus I, 66. 85.
Popularphilosophie I, 398.
Porzia II, 270.
Positivismus I, 43. 478. 481 f. 487 ff. 516.
Post II, 302.
Postulate zur Begreiflichmachung des Erfahrungszusammenhanges, I, 16; praktische P. I, 435.
Prädestination I, 343. 365; II, 83.
Prahlerei I, 92. 282.
Prästabilierte Harmonie I, 407.
Praxis und Theorie II, 197; das Praktische und das Normative I, 9; praktische Postulate I, 435; praktische Ethik II, 220 ff.
Priamos I, 207.
Priestertum I, 59. 347 ff. 363; Priestergenossenschaft I, 84; Priestergewand I, 157 f.; Priesterin des Hauses I, 199 f.
Prinzipien der Sittlichkeit II, 1 ff.; P. der sittlichen Werturteile I, 19.
Private Vereinstätigkeit II, 304; Privatbesitz I, 421; Privatdelikt II, 154; Privateigentum I, 259. 486. 509; II. 225. 291. 312; Privatklage II, 319; Privatrecht I, 227. 233. 317. 378. 461. 465 f.; II, 194. 197 f. 200. 203. 280. 319 f.; Privatunterricht II, 347; Privatverkehr II, 197.
Privilegien II, 237. 240. 258. 272. 277 f. 334. 345.
Probleme I, 513; II, 243.
Produktion und Bedarf II, 297; Produktionsmittel in Gemeinbesitz II, 312. 317.
Proletariat (vgl. vierter Stand) II, 316 f.
Prometheus I, 252.
Propheten I, 85.
Protestantismus I, 504; II, 253 ff.
Prozeßverfahren II, 320 ff.
Psyche und Atem I, 86.
Psychiatrie II, 147 f.
Psychologie I, 47. 49 f.; II, 30 ff. 157 f.; Vermögenspsychologie II, 30; Assoziationspsychologie II, 30; Ps. als explikative Disziplin I, 1; Ps. und Normbegriff I, 2. 7; Ps. der moralischen Motive I, 412 ff.; Ps. des Richters II, 149 f.
Pünktlichkeit II, 230.
Purgatorium I, 101.
Puritanismus I, 394.
Pylades I, 238.
Pythagoreer I, 253. 285 f. 372.

Qualifizierter und unqualifizierter Beruf II, 274 f.
Quietismus, egoistischer I, 313. 315.

Rache I, 217. 237 f. 271. 423; II. 144 f. 153. 157; Blutrache I, 92; rächende Götter I, 54; Rache- und Schutzgeister I, 68; R. und Versöhnung I, 101; Aufschub und Ermäßigung I, 150.
Rassengegensätze I, 514.
Rassenmischung II, 352.
Rassenscheidung I, 164.
Rationalismus I, 42. 373. 387 ff. 400. 430. 432. 435. 441. 449. 470; II. 14. 64. 83. 256; theologischer R. I, 408. 411; II, 8; Rationalisierung des Glaubens I, 352 f.
Raub I, 217; R. und Ehe I, 114 f.; R. der Frau I, 198; Raubmord II, 143. 150 f.
Raum I, 387; II, 23. 126. 134. 168; R. bei Kant I, 438 ff.
Reaktionsversuche II, 37.
Realgymnasium II, 342.
Realismus I, 361. 484; R. Herbarts I, 479; R. bei Aristoteles I, 303.
Realität und Aktualität II, 67 f.
Realschule II, 342 f.
Recht, Rechtsordnung I, 14. 19. 35. 107 f. 112. 211. 225 ff. 278. 452 ff.; II, 27. 57 f. 124 f. 141 f. 145. 148. 151. 158. 160 ff.; II, 176. 193 ff. 206 ff. 214 ff. 262. 270. 272. 280. 295. 297. 300. 303. 309 f. 319 ff. 328 f.; 347 f.; öffentliches R. I, 227; II, 197. 319. 322; Privatrecht I, 227. 233. 317. 378. 461. 465 f.; II, 194. 197 f. 200. 203. 280. 319 f.; Strafrecht II, I, 227 ff.

378; II, 145. 170 f. 194. 200. 204. 213 ff.; 319 f.; Staat als Rechtsgemeinschaft II, 319 ff.; römisches R. I, 317 ff. 339. 407; R. bei Hegel I, 461. 465 f.; bei Herbart I, 480; bei Hume I, 420; bei Kant I, 441; bei Krause I, 464 ff.; bei Lassalle I, 507; bei Marx I, 508 f.; bei Smith I, 422 f.; historische Rechtsschule I, 457; Rechtsanschauungen I, 18. 114. 116. 126 ff.; Anfänge I, 149 f.; Rechtsbegriffe II, 179. 216; Rechtsbeistand II, 392; Rechtsbewußtsein I, 236; II, 236; Entstehungsproblem I, 290; Rechtsfähigkeit II, 292; Rechtsforderung II, 218 f.; Rechtsgefühl I, 100; Erziehung des Rechtsgefühls II, 321; Rechtsgemeinschaft II, 140. 144; Rechtsgewohnheit I, 227; Gewohnheitsrecht I, 129 f. 227; II, 179. 213 f. 355; Rechtsgleichheit I, 317; II, 197 f. 281. 318; Rechtsgleichheit der Staaten im Verkehr II, 352; Rechtsnormen I, 7 f. 102 ff.; II, 170 ff. 184. 193 ff.; Rechtssätze II, 179. 216; Rechtssinn I, 317. 324; Rechtsprechung II, 309 f.; Rechtspflicht II. 204 ff. 212 f. 217 ff; Rechte und Pflichten II, 133. 158. 183 f. 204 ff. 211 ff. 216 ff. 227. 232 ff. 235. 310. 327; der Gemeinde II, 304; Rechtsphilosophie I, 422; II, 194 ff. 216; Rechtswissenschaft I, 319; II, 179. 195 ff. 215 f. 245. 269 f. 349; internationales II, 350; R., Sittlichkeit und Sitte I, 127 ff.; R. und Sitte I, 40 f. 55; Rechtsordnung und Zwang der Sitte I, 128; R. und Moral I, 294 f. 407; R. und Unrecht I, 39; Rechtswidrigkeit II, 140 f.; Rechtsordnung religiös befestigt I, 70; R. auf Arbeit II, 307 ff.; R. auf den vollen Arbeitsertrag II, 311 f.; R. auf Erziehung II, 271; R. auf Existenz II, 307 ff.
Rechtschaffenheit II, 101 ff. 117.
Reflektorische Bewegungen II, 44 f. 50 f.
Reflexion (Reflexionspsychologie und Reflexionsmoral) I, 14. 133. 235. 239. 290 ff. 302. 372 f. 377. 379 ff. 396. 398 ff. 411 f. 415 f. 419 ff. 440. 443. 477. 493. 498. 511. 513; II, 2 f. 11 ff. 20. 22. 39. 58 f. 61 f. 96. 125. 127. 129 f. 133. 136. 157 f. 177.
Reformation I, 363 ff. 383. 482. 521; II, 248. 253 f.
Regierung II, 233. 273. 326. 328 ff.
Reichtum I, 54. 217. 304. 308 f. 311. 347. 354. 485 f.; II, 17 f. 226 f. 231. 241. 249. 276. 284 f. 290. 345; mittelalterlicher R. I, 353; beruflose Reiche II, 274.
Reife, sittliche R. II, 127; politische R. II, 327.
Reinheit I, 75. 90. 98. 286; II. 122.
Relativismus, I, 323; II, 94 f.; Relativität der sittlichen Werte I, 224; Relativität bei Spinoza I, 390. 407.
Religion I, 278; II, 27 ff. 54. 58. 68 f. 82 ff. 119 ff. 124. 145. 162 ff. 187 f. 240 ff. 247 ff. 268 f. 293. 298 f. 308. 316 f. 337 ff. 365; R. bei Hume I, 420 f.; bei Hutcheson I, 417; bei Kant I, 441; bei Krause I, 466; R. bei Plato I, 389; R. der Renaissance I, 372 ff.; in der Romantik I, 447; R. bei Schleiermacher I, 468 ff.; R. bei Shaftesbury I, 414 f.; R. bei Smith I, 424; R. bei Spinoza I, 389. 392 f. 404 f. 457. 462; Religionsphilosophie I, 298. 301 f. 315 f. 482; Religionsphilosophie Ciceros I, 321. 323; religiöser Affekt II, 101; religiöse Imperative II, 104 ff.; religiöse Hoffnung II, 116; religiöse Vorstellungen I, 18; II, 136; Geschichte der religiösen Vorstellungen II, 97; Religionsstifter I, 83 ff.; autonome, metaphysische und ethische Auffassung der R. I, 41 ff.; R. autonom I, 458; religiöse Heteronomie II, 7 ff.; religiöse Ideen I, 3; verinnerlichender Einfluß auf das sittliche Bewußtsein I, 38. 276; religiöser Einfluß auf ethische Attribute I, 38; R. und Sittlichkeit I, 41 ff. 368. 379 ff.; R. als Erzieherin zur Sittlichkeit II, 104; R. der Moral I, 430 ff.; religiöses Gefühl I, 331; R. und Dogma I, 368; R. und Mythus I, 275; Versittlichung I, 55.
Renaissance I, 154. 362. 366 f. 369 ff. 443. 447. 516 f. 279. 343; Lucrez in der R. I, 321.
Rentner II, 282 ff.
Repräsentativsystem II, 323.
Republik II, 290.
Resignation I, 321. 325. 344; II, 138. 258.

Restauration I, 505.
Reue II, 149. 151. 155.
Revolution I, 429 f. 448. 454 f. 482. 505 ff.; II. 277. 317 f.
Rhadamanthys I, 94.
Rhetorik I, 288 f. 291.
Rhythmus, Freude am R. I, 176. 179.
Richter I, 144. 146. 148 f.; II. 204. 273. 319. 321; Unabsetzbarkeit der R. II. 328; Richtertalar, I, 158; R. der Unterwelt I, 94.
Richtige Mitte I, 356. 413.
Rigorismus I, 436. 441 f.
Risiko II, 273.
Rittergutsbesitzer II, 284 f.
Rittertum I, 353; II, 283; geistliche Ritterorden I, 244 f.
Rivalität II, 333.
Roheit I, 112; II, 270.
Roman I, 256; II, 243. 269.
Romanische Sprachen I, 23.
Romantik I, 269. 430. 442 ff. 500 f. 507. 521; romantische Geschichtsphilosophie II, 303.
Römer, philosophische Terminologie I, 22; bonus I, 24; Göttervorstellungen I. 54. 56; Opfergebräuche I, 56; Kultvorschriften und Priesterschaft I, 59; Eindringen orientalischer Kulte in die römische Weltherrschaft I, 59 f.; Mythologie I, 66; Ahnenverehrung I, 71 f. 88; justum et injustum, fas et nefas I, 103; boni mores I, 116; Manneswürde I, 183; Matronalia I, 196; Mutter als Schützerin des häuslichen Herdes I, 202; Stolz des Civis Romanus I, 223; römisches Recht I, 227. 407; Humanitas I, 236; Sklaverei I, 249; Kultus II, 256; Sittenverfall zur Kaiserzeit I, 268; Kultur der R. I, 316 ff.
Ruach (hebr.) I, 86.
Ruhe und Arbeit I, 144; Bedürfnis nach seelischer R. II, 253 ff.
Ruhm I, 95. 283; II, 11; Streben nach R. I, 121 f. 224.
Rührende, das R. I, 256.

Sabbat I, 102; II, 168.
Sage I, 278; S. und Geschichte I, 81; Sagenbildung I, 79.
Sakramente I, 346. 349. 354. 355.
Salär I, 171.
Salz als Tauschmittel I, 165 f.
Sanftmut I, 306.
Satisfaktionsdogma I, 351.
Satzung I, 133, Entstehung durch S. I, 213; S. oder Natur I, 290.
Schadenfreude I, 30.
Scham I, 151.
Scheinberuf II, 284; Scheinkampf als Hochzeitsbrauch I, 115.
Scheu vor dem Herrscher I, 70; S. aufzufallen I, 127; S. vor gewaltsamen Veränderungen der Naturordnung I, 252. 254.
Schicklichkeit I, 409.
Schicksal I, 78; Gottheit Tyche I, 60 f.; Schickungen I, 81.
Schiedsgericht II, 309; Schiedsrichter II, 154.
Schiffahrt I, 263; II, 353. 357.
Schlaf I, 86.
Schlecht I, 28. 35 f.; moralische Schlechtigkeit II, 140.
Schlimm und schlecht I, 36.
Schmähsucht I, 282.
Schmarotzertum I, 325; II, 284.
Schmerz I, 31 f. 54. 313 f.; II, 116; Schmerzverachtung I, 81.
Schminke I, 154.
Schmuck I, 139 f.; S. der Wohnung I, 150; S. des Körpers I, 152 f.; S. der Umgebung I, 155; Schmuckgegenstände als erste Tauschobjekte I, 165.
Schöffengericht II, 329.
Scholastik I, 349 ff.; 407 f.
Schön und gut (bei den Griechen) I, 24. 33 f.; das Schöne und ethische Affekte I, 8; Schönheitssinn I, 150. 160 f.; einfach schön I, 256; Schönheitssinn der Hellenen I, 153; Schönheit bei Plato I, 299 f.; schön und sittlich bei Shaftesbury I, 414 ff.
Schöpferischer Weltwille II, 69; geistige Schöpfungen I, 9: II, 118; Schöpfung der Welt I, 47. 53.
Schreck II, 34; Schrecken I, 73 f. 273.
Schwäche II, 123. 140. 161.
Schwarz als Trauerfarbe I, 156.
Schwelle des Bewußtseins II, 31.
Schwurgericht II, 329.
Schuld, Sünde und S., Sühne und Strafe I, 37; nach homerischer Auffassung I, 91 f.; religiöse Auffassung der S. II, 24; jus talionis II, 145; psychiatrische Entscheidung der Schuldfrage II, 147. 149; S. und Sühne II, 154. 156 f.

Schule bei Schleiermacher I, 473; Strafe in der S. II, 144; Staat und S. II, 299. 336; Schulpflicht II, 271. 300. 336. 346; Zweck der S. II, 344; Bürgerschule II, 342; Gymnasium, Realgymnasium, humanistisches Gymnasium II, 342 ff.; Hochschule (Universität) II, 342; landwirtschaftliche S. II, 343; Mittelschule II, 542; Oberrealschule II, 343; Realschule II, 342 f.; Volksschule II, 337 f. 342.
Schutz I, 122; II, 196 f. 208. 213 f. 279; S. der Rechtsordnung I, 232; S. der wirtschaftlich Schwachen II, 331; Staat als Schutzanstalt II, 348; Schutzbedürfnis I, 112 f. 141. 208. 407; Schutzflehende I, 229. 241; Schutzgeister I, 68. 71. 78. 81. 119. 149. 196. 199 f.; Schutzpflicht II, 197; Schutztheorie II, 199 f.; Schutztrieb I, 160; Schutzverträge II, 219 f.; Schutzwehr II, 170 f.
See, Seekrieg II, 357; Seeraub II, 357.
Seele, S. und Hauch I, 67. 86; Schatten I, 87; Seelenkultus I, 126; Seelenglaube I, 326; Seelenruhe I, 312 f.; S. und Körper I, 385 f.; Seelenbegriff I, 431; Widersprüche des materiellen Seelenbegriffs II, 77; Wesen der S. II, 157; Seelenwanderung I, 72. 87. 101. 286.
Sektenwesen I, 285; Sektenbildung in Amerika II, 338.
Selbstachtung I, 181 f. 185 ff.
Selbständigkeit I, 406; II, 53 ff. 61. 65 f. 273; Selbständigkeitstrieb der Frau II, 260 f. 267 f.
Selbstaufopferung I, 519.
Selbstbeglückung II, 111 f. 114.
Selbstbeherrschung I, 304. 306.
Selbstbesinnung I, 12. 18. 99. 278. 288. 295. 342; II, 148 f. 222. 250. 258.
Selbstbestimmung I, 352. 377; II, 184.
Selbstbeurteilung II, 49. 87 ff.
Selbstbewußtsein II, 52 ff. 66. 126 ff.; selbstbewußter Gesamtwille II, 56.
Selbsterhaltung I, 161. 209. 379. 391 f. 493. 519; II, 61, 110 ff.; S. bei Herbart I, 481.
Selbsterkenntnis I, 292 f.
Selbsterniedrigung I, 517.
Selbsterziehung I, 413 f.; II, 86. 229.
Selbstgefühl II, 56. 95. 122. 126 ff. 134. 141. 162 f. 239; Konflikte I, 209 f.
Selbstgenügsamkeit I, 313.
Selbsthilfe I, 267. 301.
Selbstliebe (vgl. Egoismus) I, 30. 52. 381. 399 f. 418 ff. 427. 432. 482 f.; II, 12. 108.
Selbstlosigkeit I, 31. 70. 101. 210 f. 222; II, 21 f. 61. 95. 113. 131. 133. 178. 270. 289 f.; selbstloses Handeln nützlich II, 11; tugendhaft II, 14; Erfolge II, 136; S. in reinster Form II, 330.
Selbstmord I, 312.
Selbstpeinigung I, 152.
Selbstregierung II, 329.
Selbstregulierung II, 291; S. egoistischer Triebe I, 221; S. der Interessen I, 291.
Selbstschätzung II, 95. 130.
Selbstsucht (vgl. Egoismus, Selbstliebe) I, 30. 112. 219 ff. 234 f. 273 f. 317. 324. 333; II, 11, 131 ff. 141 f. 144. 161. 185. 187. 226. 270. 316.
Selbstüberwindung I, 210; II, 331.
Selbstvervollkommnung I, 379; II, 14. 26. 111 f. 114.
Selbstverwaltung II, 327.
Selbstzufriedenheit I, 391; II, 258.
Selbstzweck II, 112.
Selektion I, 516; II, 21 f.
Seligkeit I, 402; II, 116. 124; S. bei Spinoza I, 391; Stätten der Seligen I, 83 f.
Semele I, 57.
Semiten, altsemitische Religionsvorstellungen I, 73 f. 90; väterliches Besitzrecht I, 203.
Sentimentalität und Menschenhaß I, 257.
Sicherheit I, 377. 382. 486; II, 127. 213. 320.
Sicherung II, 146 ff.
Siegfried I, 81.
Sinne II, 31; Sinnenwelt I, 435 ff.; II, 4; Verachtung der S. I, 97; sinnliche Welt bei Plato I, 298. 300.
Sippe I, 194 ff. 259; II, 55. 145. 153. 160. 309.
Sisyphos I, 93.
Sitte I, 18. 278; II, 54. 57 f. 124. 128. 141. 160. 162 f. 193. 228. 233. 258.

277. 320. 333; S. und Sittlichkeit II, 175; Sittlichkeit I, 21, 116; II, 1 ff. 163. 193. 198 f. 201. 269; Sittlichkeit, Recht und S. I, 127 ff.; S. und Recht I, 40 f. 55; doppelte Sittlichkeit I, 339 ff.; Sittlichkeit und Recht II, 170 ff. 217. 219; Sittlichkeit und Kultur I, 257 ff.; Sittlichkeit, S. und Religion I, 275 f.; S. und Kultus I, 106; Sittengesetze als religiöse Gebote I, 102 ff. 361 f.; religiöser Ursprung der S. I, 113 ff.; Entstehungsproblem I, 290; Sittlichkeit und Religion I, 368; 379 ff.; sittliche Weltordnung und Religion I, 86 ff.; sittliche Weltordnung I, 5. 16. 417. 451 ff.; Sittengesetz und Weltordnung I, 254; Sittengesetz I, 434 f.; II, 63; Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Sittengesetze I, 3 f.; sittliche Gesetze als ursprünglicher Geistesbesitz I, 12; S. als gemeinsames Handeln I, 134 f.; S. und sittliches Leben I, 107 ff.; Förderungsmittel der Sittlichkeit II, 298; psychologische Elemente der Sittlichkeit I, 270 ff.; Sittengemeinschaft II, 140; Verbindlichkeit der S. für den Wilden I, 225; sittliche Motive aus vorsittlichen Anlagen entstanden II, 98; sittliches Motiv I, 99; vollbewußte Sittlichkeit II, 102; Sittlichkeit und Paradies I, 247; Faktoren des Sittlichen II, 106 ff.; Normen des Sittlichen II, 106. 164 ff.; Begriff des Sittlichen II, 157 ff.; Allgemeinbezeichnungen I, 20 ff.; sittliches Bewußtsein und Sprache I, 40; Verinnerlichung der sittlichen Begriffe I, 32 ff.; sittliche letzte Zwecke I, 44; Allgemeingültigkeit sittlicher Vorstellungen, Übereinstimmung sittlicher Anlagen I, 39; Sittengeschichte II, 14; II, 97. 220; Sittenverfall II, 132; Sittlichkeit bei Leibniz I, 409; bei Shaftesbury I, 413 f.; sittlicher Wille bei Fichte I, 450.
Sittig (sitelich) I, 23.
Sittsamkeit II, 99.
Skeptizismus I, 26. 289 f. 293. 316. 321. 454. 518; II, 169.
Sklaverei I, 163 f. 167 f. 174. 191. 203 f. 237. 249. 261 ff. 282. 324. 489; II, 152. 208. 361; Freilassung I, 169. 324; Sklavenarbeit und freie Arbeit I, 170; Sklaven bei den Stoikern I, 312; bei Epikur I, 315.
Slawen, patriarchalische Zustände I, 218.
Sold I, 171 f.; Soldat II, 134. 153. 172. 235 ff.; Soldatenuniform I, 157.
Sollen der Logik und Ethik I, 10; S. und Müssen I, 6; S. und Sein I, 6. 9; II, 167; S. und Sein bei Spinoza I, 389.
Solon I, 205.
Soma (Opfertrank) I, 252.
Sondergötter I, 74 f.
Sophistik I, 81. 170. 288 ff.; II, 10. 57.
Sorge II, 36.
Sozial, soziale Erscheinungen I, 40 f.; soziale Kämpfe II, 233; soziale Lebensformen I, 138 f.; soziale Neigungen bei Shaftesbury I, 413. 415; soziale Normen II, 183. 185 ff. 219; soziale Pflichten II, 246; soziale Probleme I, 513; soziale Reform II, 287. 334; soziale Stellung II, 277 f.; soziale Theorien II, 193; soziale Triebe I, 70; II, 129; soziale Tugenden I, 391; soziale Unterschiede II, 272. 346; soziale Zwecke II, 107. 111 ff. 121. 175 ff. 293. 299; Sozialdemokratie I, 512; II, 296 ff. 312 f. 317. 333; Sozialismus I, 477. 506 ff.; kommunistischer Sozialismus II, 260. 313 ff.; Sozialismus und Individualismus bei Hume I, 417. 421.
Sparta I, 296.
Spes I, 60.
Sphärentheorie I, 356.
Spiel I, 64. 114 ff. 117. 160 f. 176 ff.; II, 229.
Spiritualismus I, 341; Spiritus I, 86.
Spontaneität II, 36 f.
Sport II, 284.
Sprache I, 108; II, 54 f. 59. 86. 97. 128. 245 ff.; S. und sittliche Vorstellungen I, 20 ff.; S. und sittliches Bewußtsein I, 40; Entstehungsproblem I, 134. 290; S. und Staat I, 223.
Staat I, 13. 19. 193. 195. 199. 211 ff. 473; II, 27. 55 ff. 69. 115. 132. 144 ff. 151. 154. 156. 158. 160 ff. 170. 183. 186. 188. 193 f. 198 ff. 203 f. 206. 208 f. 214. 217. 219 ff. 225. 228. 231 f. 235. 268. 271. 273. 281 ff. 289 ff. 293 ff. 297. 299 ff.; S. bei Aristoteles I, 303. 306 f.; bei Epikur I, 313; bei Fichte I, 451 f. 454 ff.; bei Hegel I, 461 ff.; bei Marx I, 509; bei Plato I, 300 ff.; der Renaissance I, 372 ff.; bei Rousseau I, 429; bei Spencer I, 496 f.; Aufopferung für den S. II, 132; S. als Besitz- und Wirtschaftsgemeinschaft II, 306 ff.; S. als Bildungsgemeinschaft II, 335 ff.; Entstehungsproblem I, 290. 378; S. als Gesellschaftseinheit II, 332 ff.; S. und Kirche I, 356 ff. 368. 377; Omnipotenz des Staates II, 198; S. und Persönlichkeit II, 347 ff.; S. als Rechtsgemeinschaft II, 319 ff.; S. und Wohltätigkeit I, 246; Staatsbanken II, 302; staatsbürgerliche Rechte und Pflichten II, 235; Staatsdienst II, 238; allgemeingültige Staatsform II, 324; Staatsgefühl II, 323. 332; der Griechen I, 282 f.; Staatsgemeinschaft I, 91 f. 219 ff.; Staatsideale II, 60; Staatslehre II, 245 f.; Staatsmann II, 190. 276. 288; Staatsrat II, 210; Staatsrecht II, 197; Staatssozialismus I, 455. 506 f.; II, 331; revolutionäre Staatstheorien II, 197; Staatsvertrag I, 407; II, 354; Staatszwang II, 226; Staatszwecke II, 133 f.
Stadt, S. und Land II, 342; Aufblühen der Städte I, 264; Städte des Mittelalters II, 333; Bürgertum im Mittelalter II, 283; städtische Gewerbetreibende II, 277.
Stamm I, 74. 111. 127. 193 ff. 211 ff. 217; II, 55. 69. 160 f. 163; Stammesbrauch I, 131; Stammescharakter II, 86 f.; Stammesgefühl I, 194. 274; Stammesgefühl der homerischen Helden I, 282 f.; Vorherrschaft des Stammesverbandes über die Einzelfamilie I, 203; Stammesgenossen II, 134.
Stände II, 161. 332. 334; vierter Stand II, 277 f. 296. 316 f. 341; S. bei Plato I, 301; Ständescheidung I, 218. 259; II, 276 ff. 289; Ständevertretung II, 210; Standeserziehung II, 336; Standestracht I, 156; Standesunterschiede I, 162 ff. 167. 172; Gleichgültigkeit der Standesunterschiede I, 312. 315; Standesvorrechte II, 56.
Stärke I, 34. 39; S. und Ausdauer I, 80.
Statistik II, 151.
Steigerungsformen I, 26 f.
Stellung, bürgerliche S. (vgl. Bürgertum) II, 221. 232 ff. 245. 253. 258 f. 268. 270. 272 f. 277 ff. 289. 292 f. 335.
Steuer II, 225; Steuerkraft II, 325; Steuerpflicht II, 235.
Stiftung II, 349.
Stimmungsphilosophie I, 501 ff. 515 f. 518. 520.
Stipendium (stipula) I, 169.
Stoiker I, 81. 238. 270 f. 310 ff. 384. 435 f.; II, 26 f. 188. 256; Stoizismus und Christentum I, 336. 339.
Stolz I, 30. 35. 306.
Strafe I, 37. 90 ff. 100; II, 99. 104. 125. 140. 144 ff. 159. 271. 347; S. und Rache I, 150; Strafgewalt des Staates I, 228 ff.; Strafrecht I, 227 ff. 378; II, 145. 170 f. 194. 200. 204. 213 ff. 319 f.; Sträfling II, 151.
Streit (vgl. Konflikt) und Mord I, 228.
Strenge I, 312. 517; II, 346.
Sturm und Drang I, 444 f. 447 f.
Subalternbeamte II, 238. 259. 276.
Subjektivismus I, 26. 99. 452; II, 95; subjektive Erkenntnis und objektive Existenz I, 5; denkendes Subjekt und Erfahrungsgegenstände in Wechselwirkung I, 11; subjektive Ausbildung II, 246; subjektive Glücksgefühle II, 116 f.; subjektive Norm II, 183. 185 f. 189 ff.; subjektives Recht II, 203 ff.
Substanz I, 440; II, 72; bei Spinoza I, 388 ff. 404 f.; Substantialitätstheorie II, 64 ff.
Subsumtionstechnik der Begriffe I, 4.
Sühne I, 37. 92. 101 f. 287. 337 f. 343. II, 140. 146. 149. 153 ff. 213.
Sünde I, 37. 58. 103 f. 337. 343. 387; S. und Sündlosigkeit I, 31; Sündenvergebung I, 346; S. bei Malebranche I, 387.
Suppletivwesen I, 27.
Supranaturalismus I, 355. 401.
Symbol II, 241. 251 f. 256. 258; bei Schleiermacher I, 472.
Sympathie I, 207 ff. 272 ff. 416 f. 433. 483. 490. 497; II, 12 ff. 61 f.; S. bei Hume I, 418 f. 432; S. bei Smith I, 422 ff.
Syneidesis II, 89.
Synonyma I, 36.
Syrer, Götterdienst I, 73.
Systeme, ethische S. I, 18 f.; II, 1.

Tadel I, 23 f. 29. 36 f.
Tagelöhner II, 259.
Takt I, 373; ursprünglicher T. II, 127; sittlicher T. II, 229.
Tantalos I, 81 f. 93.
Tanz I, 176 ff.
Tapferkeit (vgl. Mut) I, 24. 34. 39. 56. 282. 297. 301. 304, 306. 308 f. 311. 342. 356. 516; II, 178. 180. 182.
Tartarus I, 94.
Tat als Wertmesser des Entschlusses II, 48 f.; Tatendrang II, 331; heroischer Tatendrang frevelhaft I, 252; Tatkraft II, 281. 283; homerische Tatkraft I, 281; Tätigkeit bei Spinoza I, 390 f.; Tätigkeitsgefühl II, 36 ff.; Tätigkeitstrieb II, 231; Genuß der Tätigkeit I, 160.
Tätowierung I, 152 f.
Taumel II, 283.
Tausch; Tauschgeschenke I, 166 f.; erste Tauschobjekte I, 165; Tauschverkehr I, 166.
Technik II, 326. 343; Fortschritte der T. II, 280 f.; technische Ausbildung II, 273 f., rein technische Berufe II, 274; technische Lehranstalten II, 343; technische Leistungsfähigkeit II, 282.
Teilung der Gewalten II, 328.
Teleologie I, 311. 405. 410 f. 430.
Tellus I, 205.
Tempel I, 115. 150 f. 241.
Testament II, 205.
Teufel I, 364; II, 90; T. und Welt I, 356.
Theodizee I, 407 f. 431. 459 f. 467.
Theologie (vgl. Gott) I, 41. 43. 46. 302 f. 504; II, 248. 252; christliche T. I, 329 ff.; T. Wolffs I, 430. 432; T. der Stoiker I, 311. 315; theologischer Rationalismus II, 8; theologischer Utilitarismus I, 402. 430. 436. 441. 471. 474 f.; II, 7. 10. 83. 121. 137; theologische Tugenden I, 356.
Theorie II, 167. 193; Theorem und Theorie II, 167; T. und Praxis II, 197; Logik als normative Basis der theoretischen Wissenschaften I, 8 f.; theoretische Tugenden bei Aristoteles I, 304. 308.
Theosophie I, 336. 457. 465.
Thersites I, 282.
Theseus I, 79. 238.
Thesmophorien I, 196.
Thetys I, 286.
Thomismus I, 393.
Tier II, 128 f.; Mißverhältnis zwischen Erfolg und Reflexion I, 109; Tierheit I, 472; soziales Leben I, 108; T. und Mensch (Naturmensch wie Kulturmensch) I, 262; Tieropfer I, 253; Schonung der Tiere I. 253; Tierseele II, 4; Spiele der Tiere I, 178; Tierverehrung I, 72; Vereinigungen der Tiere I, 213; Vererbung I, 110.
Tischgebet I, 144; Tischgemeinschaft I, 122.
Tityos I, 93.
Tod I, 43. 49. 61. 86; Grauen vor dem Tode I, 67; T. als Übel II, 90; Leben nach dem Tode I, 47. 72. 86 ff. 281. 285 ff. 325; II, 253 f.; Todesstrafe II, 154.
Toleranz I, 370.
Tollkühnheit I, 306.
Totem I, 196.
Totenkultus I, 67. 119 f. 207.
Tötung II, 215.
Tracht I, 112.
Tradition I. 110. 365. 369. 374 f. 388; II, 162. 197.
Trägheit II, 142. 185.
Tragiker, griechische T. I, 92. 284.
Trankopfer I, 120. 144.
Transzendenz I, 44 f. 432 ff. 441. 474; II, 257; Herbarts Ablehnung der T. 479.
Trauer I, 87. 93. 517; Trauerkleidung I, 156.
Traum I, 43. 49. 61. 67. 87; II, 70.
Traurigkeit II, 36.
Treue I, 30. 248; T. im Beruf II, 229 f.; Gottheit Fides I, 60 f.
Trieb I, 272 f. 375 f.; II, 48. 51 f. 84. 88. 98. 105. 110. 113. 127. 130 f.; Triebfeder II, 107. 125. 130. 138 f. 160; Triebfeder und Beweggrund II, 38 ff. 52; Triebhandlung II, 49 ff. 70. 84 f. 97; Trieb blind I, 111; sittlicher T. I, 452.
Trinität I, 341 f.; II, 339.
Trinkgeld I, 122 f.; II, 238 f.
Trojanischer Sagenkreis I, 81.
Trunksucht I, 54; II, 147.
Tüchtigkeit I, 217. 304. 417; II, 276. 286. 289. 345; T. und Ansehen I, 33; ideale Vorbilder menschlicher T. I, 66 ff.

Tuck I, 36; Tücke I, 36; tückisch I, 35.
Tugend I, 33 ff. 91. 93; II, 29. 106. 157. 178 ff. 216; T. bei Aristoteles I, 304 ff.; bei Augustin I, 342; bei Epikur I, 314; bei Homer I, 282; bei Leibniz I, 406. 409; Einheit der Tugenden bei Plato I, 297; T. bei Schleiermacher I, 472 f.; bei Shaftesbury I, 413; bei Sokrates I, 293 f.; bei Spinoza I, 391 f.; bei den Stoikern I, 314; ethische und dianoëtische Tugenden I, 21 f.; T. und Taugen I, 29. 33; T. und Laster I, 32. 37; Gottheit Virtus I, 60 f.; T. und Rang I, 69; theologische Tugenden I, 356.
Tyche I, 60 f.
Tyrannis I, 307.

Übel I, 28; II, 145. 153. 155 f. 285 ff. Ü. und Güter I, 54; Ü. des Krieges II, 236.
Überfluß I, 231; II, 284.
Überlegung (vgl. Reflexion) I, 81; II, 51. 85. 129. 135.
Überlieferung I, 110. 365. 369. 374 f. 388; II, 162. 197.
Übermensch I, 517. 519 ff.; II, 10. 22.
Übermut I, 92. 284. 306; II, 191.
Übernatürliche Tugenden I, 356.
Überordnung des Allgemeinwillens II, 152 ff. 159 f. 163.
Überreizung II, 283.
Übersinnliches I, 433 ff. 441. 453; II, 124; übersinnliche Entstehung I, 12; übersinnliches Dasein I, 297 f. 300. 341; übersinnliche Forderungen II, 119 ff.; übersinnliche Welt I, 97 f.; II, 4.
Übervorteilung I, 261.
Überzeugung, religiöse Ü. II, 250 ff.
Übung I, 22; II, 21. 44. 50 f. 86. 99 f. 127. 150. 274. 286. 314 f.; Ü. bei Aristoteles I, 305; Ü. körperlicher Fähigkeiten II, 274; Ü. geistiger Leistungsfähigkeit II, 275.
Umgang I, 112. 184 ff.
Umwertung I, 517. 521; II, 10.
Unabsetzbarkeit der Richter II, 328 f.
Unanstößigkeit I, 31.
Unantastbarkeit des Eigentums II, 228; U. der Person II, 215.
Unbedingtheit II, 93.
Unbeflecktheit I, 31.
Unbegrenztheit aller geistigen Entwicklung II, 123; U. der sittlichen Entwicklung II, 137.
Unbescholtenheit I, 31.
Unbestechlichkeit I, 31.
Unbewußtes Prinzip II, 45.
Unendlichkeit I, 371 f. 374. 376 f. 388. 395. 404 f.; II, 74. 79. 82. 116. 126. 134 ff. 137. 241; werdende U. I, 276.
Unentgeltlichkeit aller Bildungsanstalten II, 346.
Unerkennbares bei H. Spencer I, 43.
Unerschrockenheit I, 34.
Unfall II, 308; Unfallversicherung II, 301.
Unfehlbarkeit des Papstes I, 58.
Unfreiheit II, 69 ff.; U. bei Spinoza I, 390.
Uniformierung II, 313 f. 328.
Universalienstreit I, 362.
Universalismus (vgl. Individualismus) I, 484. 502; II, 27 f. 138. 194. 198; U. und Individualismus II, 56 ff.; universeller Eudämonismus (vgl. Utilitarismus) II, 6 und Evolutionismus II, 6. 27 ff.
Universität II, 342 f. 345 f.
Unlauterer Wettbewerb II, 232.
Unlust II, 101; reichere Bezeichnung der Unlustaffekte I, 31; Unlustaffekte und logische Funktion der Verneinung I, 32.
Unmoralisch s. Unsittlich.
Unnatürliche Affekte bei Shaftesbury I, 413.
Unrecht II, 145 f. 153 ff. 227.
Unschädlichkeit I, 31.
Unschuld I, 31.
Unsitte I, 116. 120. 130; Unsittlichkeit I, 103; II, 120 f. 123 f. 130 f. 137 ff. 162. 208. 226 f. 231 f.; unsittliche Elemente des Mythus I, 56 ff.
Unsterblichkeit I, 272. 285 f. 323. 325. 327. 334. 392. 430 f. 435. 470; Unsterblichkeitsgedanke versittlicht I, 96.
Unterjochung II, 152.
Unterlassung des Guten II, 123.
Unternehmer II, 273. 275 ff. 281 ff.; Unternehmertum II, 280. 301 f. 305; Unternehmerkartelle II, 296 f. 301; Unternehmungen II, 273. 295; Unternehmungsgeist II, 285; Unternehmungslust II, 331.
Unteroffiziere II, 238.

Unterordnung des Eigenwillens II, 152 ff. 159 f. 163.
Unterricht I, 156. 208. 245. 299 f. 326. 335 ff.; gelehrter U. II, 342 f.; Unterrichtswesen in Amerika II, 300; Unterschiede der Begabung II, 291; soziale U. II, 272. 346.
Unterschlagung II, 146.
Unterwelt I, 89. 94.
Unterwerfungsvertrag I, 382.
Unterwürfigkeit I, 70.
Unüberlegtheit I, 168.
Üppigkeit II, 285.
Urchristentum I, 362. 365 ff. 401.
Ureigentum I, 259.
Urgeschichte I, 18 f.
Urrechte II, 324; U. als Ideen II, 59; U. der Persönlichkeit II, 56. 59.
Ursache als Verstandesbegriff II, 83.
Urteil II, 88 f.
Utilitarismus I, 290. 292. 322. 340. 389. 391. 411. 415. 422 f. 440 f. 484. 486 f. 489. 491 ff. 516; II, 6. 11 ff. 27. 96 f. 113. 122. 138. 229. 236. 245. 338. 344 f.; theologischer U. I, 402. 430. 436. 441. 471. 474 f.; II, 7. 10. 83. 121. 137; Utilitas I, 318. 321 ff. 340.
Utopia I, 374; Utopismus I, 505 f. 513 f. II, 193. 218. 222. 259. 358 f.

Vagabunden II, 275.
Vater, Vaterrecht I, 200 ff.; väterliche Gewalt I, 202 f.; Vaterland II, 24; Vaterlandsliebe I, 70; II, 189 f.; Hingabe für das Vaterland II, 182.
Vegetarianer I, 253.
Vendantaphilosophie I, 97. 101.
Venus Felix I, 60; V. Victrix I, 60.
Verachtung I, 236; V. der Sinnenwelt I, 97.
Verantwortlichkeit II, 84. 148. 155.
Verarmung I, 324 f.
Verbände II, 291 ff.; V. gleichartiger Wesen I, 108.
Verbilligung der Produktion II, 297.
Verbot II. 168 ff. 200. 214.
Verbrechen I, 91 f. 103. 228 ff.; II, 124. 138. 140 f. 143 ff. 231. 271. 291. 329; Gelegenheitsverbrecher und Gewohnheitsverbrecher II, 275; verbrecherische Anlage II, 148 f.
Verdienst I, 94; II, 142. 145. 225 f.
Verein I, 138. 212; II, 292 ff. 348; korporative Vereinigungen II, 275; Vereinstätigkeit und Staat II, 299 f.
Vereinfachung von Putz und Kleidung I, 155.
Vererbung I, 110. 493. 495 f.; II, 22 f. 258. 289.
Verfall der Sitten II, 132.
Verfassung II, 201. 203. 323. 330 f. 334; VerfassungsgesetzeI,232;Verfassungsprojekte I, 397; Verfassungsrecht II, 194. 209. 213 f.
Vergangenheit, Erwägung der V. I, 110; V., Gegenwart und Zukunft I, 232 f.
Vergehen I, 103.
Vergeltung I, 54. 78. 86. 88. 90 ff. 100. 237 f. 272. 285 f. 298. 327. 334. 337. 423 f. 480; II, 7. 121. 144 ff. 152 ff.
Vergessen II, 116.
Vergeudung II, 227. 285.
Vergötterung I, 70.
Verhängnis I, 92.
Verheißung II, 116.
Verinnerlichung der sittlichen Begriffe I, 32 ff. 106.
Verkehr II, 133. 145. 194. 258. 277. 326. 351 ff.; Zuverlässigkeit im Verkehre II, 132; Aufschwung des Weltverkehres II, 281; Verkehrserleichterung II, 219; Verkehrsformen I, 138 f. 164ff.;Verkehrsfreiheit II,280;Vervollkommnung der Verkehrsmittel I, 258. 263 ff.; Verkehrsmittel im Gemeinbesitze II, 312; Verkehrsunternehmungen II, 294. 302; Sorge für Instandhaltung der Verkehrswege II, 303.
Vermenschlichung der Götter I, 56 f. 74 f. 106.
Vermögen, Vermögensbesteuerung II, 225; Vermögenszensus I, 259; Vermögenspsychologie II, 30. 40 f. 43. 45. 125.
Verneinung (vgl. Negation); V. des Lebens I, 518.
Vernunft II, 82 f. 125; V. bei Aristoteles I, 304 ff.; bei Leibniz I, 409; V. und Natur bei Schleiermacher I, 472; V. bei Spinoza I, 391 f.; Vernunftidee II, 161 f.; Vernunftmoral II, 3 ff. 7 f.; Vernunftmotive II, 126 f. 129. 133 ff. 183. 186; Vernunftreligion I, 44. 453; II, 252; Göttin der V. I, 429.
Verpönung II, 232.

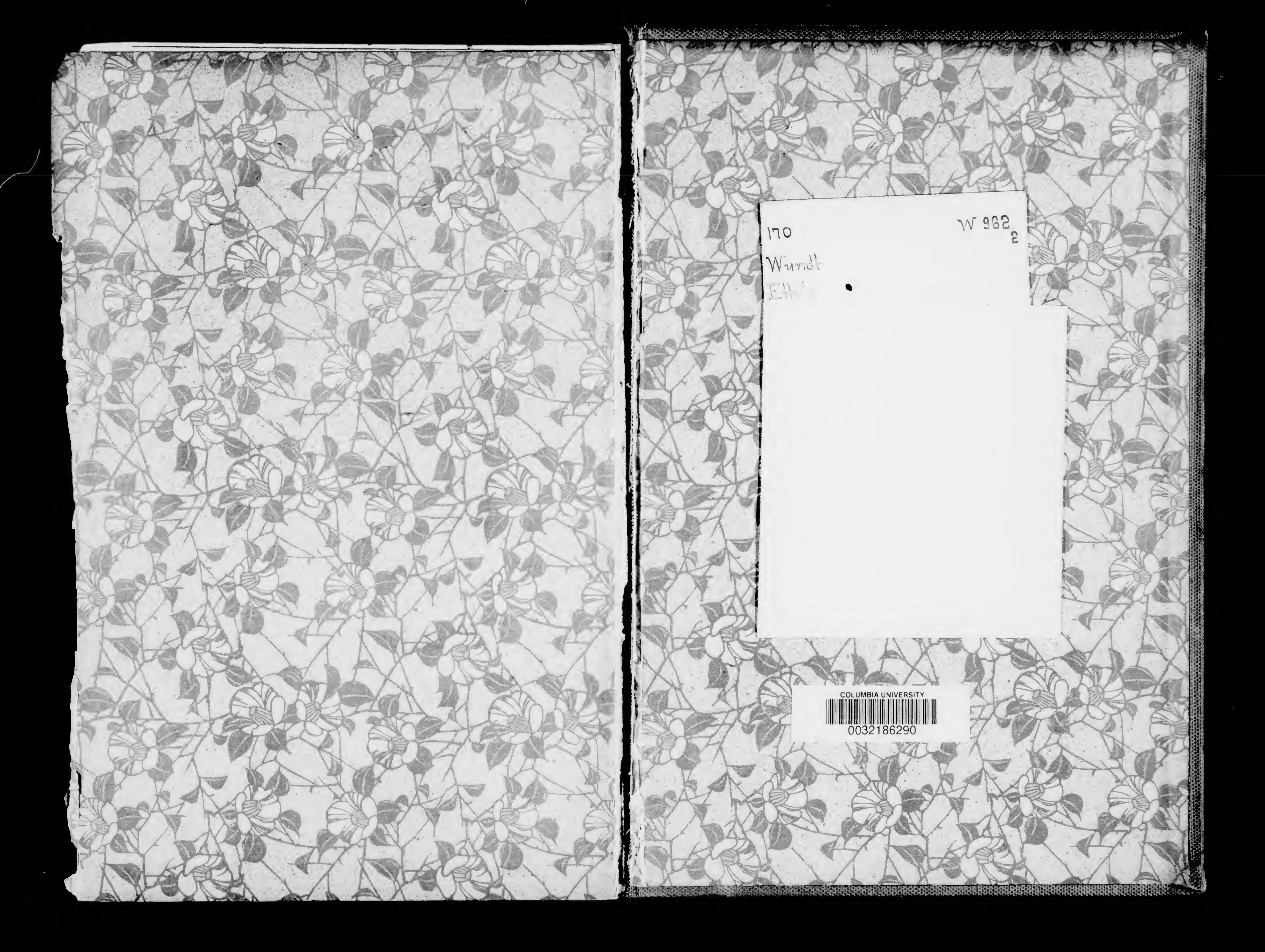
Verschiedenheit der Begabung II, 314. 317.
Verschlagenheit I, 248. 282.
Verschlossenheit I, 248.
Verschönerung des Daseins I, 161.
Verschwendung I, 306; II, 227.
Versicherung II, 301.
Versittlichung der Religion I, 55; V. tierischer Lebenstriebe I, 159.
Versöhnung I, 101. 336; Versöhnungskult I, 68.
Verstaatlichung der Produktionsmittel II, 317.
Verstand II, 35. 125; V. bei Aristoteles I, 308; verstandesmäßige Naturbetrachtung I, 255; Verstandesaufklärung I, 231. 372. 376. 389. 395 ff.; II, 10. 26. 56 ff. 64. 67. 112. 256. 279 f. 286 f. 297. 300. 302 f. 341. 348; Verstandesmoral I, 290 ff. 389. 396 ff. 416 f. 419 ff. 441; II, 3 ff. 8. 12; Verstandesmotive II, 126 f. 129 ff. 183. 186.
Versuch, strafbarer V. II, 155.
Vertrag I, 58. 168. 188. 197. 211 ff. 228. 357. 374. 382 f. 407. 448 f.; II, 22. 58. 202. 219 f. 262 f. 319. 348. 352. 356.
Veruntreuung II, 146.
Vervollkommnung I, 69. 77. 406 ff. 416; II, 6. 14. 26. 122 f. 131. 288 f.
Verwaltung I, 480; II, 194. 201. 203. 210. 214. 223. 273. 278. 303. 322 ff. 327 f. 331. 334. 336.
Verwilderung II, 231. 261.
Verzweiflung II, 231.
Vieh als Tauschmittel I, 165 f. 168 f.
Vierter Stand II, 277 f. 296. 316 f. 341.
Viktoria I, 60.
Virtus I, 24. 29. 33 f.; Göttin V. I, 60 f.
Vision I, 335.
Volk II, 160 f.; Volksbildung II, 237. 239. 304. 327. 343; Volksbrauch I, 131; Volkscharakter I, 246; II, 87; religiöse Volkserziehung II, 342; Volksgemeinschaft I, 111. 127 f.; Gefühle der Volksgemeinschaft I, 219 ff.; Volksgenossen II, 134; Volksheer II, 237; Volksjustiz II, 329; Volkssage I, 82; Volksschule II, 237. 300. 337 f. 342. 345 ff.; Volkssouveränität I, 429; Volkstracht I, 156; Volksvertretung, Volksversammlung I, 226. 232; II, 210. 323 ff. Volkswirtschaft II, 223; bleibende Interessen des Volkswohlstandes II, 307; Gesamtleben der Völker II, 303; Völkerbewußtsein I, 47; Völkerpsychologie I, 18; II, 30; Völkerrecht I, 227. 377. 407; II, 219 f. 354 ff.; historischer Völkerverband II, 221; Völkerverkehr I, 243; II, 350 ff.
Vollkommenheit I, 372. 479; II, 26 f. 212; V. bei Leibniz I, 406 ff.; vollkommene Pflichten bei Cicero I, 340; V. und Höhe, Licht I, 90.
Voraussicht, menschliche V. I, 110.
Vorbedacht II, 85.
Vorbild, persönliches I, 53 f. 84 f.
Vorbildung s. Ausbildung.
Vornehmheit I, 517.
Vorrang I, 35. 37.
Vorrechte II, 237. 240. 258. 272. 277 f. 334. 345.
Vorsätze, gute V. II, 151.
Vorschrift I, 6 f. 128; II, 167. 169. 184.
Vorschußverein II, 295.
Vorsehung I, 323. 332.
Vorsicht I, 81.
Vorsittliche Anlagen II, 98; vorsittliches Leben II, 162 f.; v. Stufe I, 273 f.; II, 129.
Vorstellen II, 31; Vorstellungen II, 31 ff.; Vorstellungsmechanik II, 32; Vorstellungsmotive II, 125; Vorstellung und Gefühl II, 135; Vorstellung und Idee II, 134; Vorstellung und Wille II, 38 ff. 51.
Vorteile II, 132 f. 278.
Vorurteil II, 17. 161.
Vorzüge, äußere I, 274.
Vulgärpsychologie II, 32.

Wachsamkeit II, 147.
Waffen I, 165; Waffendienst II, 235 ff.; Waffenschmied I, 161. 163.
Wagemut I, 175; II, 281.
Wagen I, 148. 262 f.; Wagenbau I, 161. 163.
Wahl II, 49 ff. 69 f. 124. 169. 174 f. 177; W. des Berufes II, 228 f. 286; Wahlfähigkeit I, 6. 111; Wahlkönigtum I, 217; Wahlpflicht II, 204 f.; Wahlrecht II, 204 ff. 235. 323 f.; Klassenwahlsystem II, 324 f.; allgemeines gleiches direktes Wahlrecht II, 326 f.
Wahr und gut (bei den Indern) I, 24; Wahrhaftigkeit I, 24 f. 519; II, 180;

Wahrheit I, 374; vermeintlich unerschütterliche Wahrheiten I, 3.
Wahrnehmung I, 14 f.; II, 125. 136; Wahrnehmungsmotive II, 126 ff. 130 f. 133 f. 183. 186.
Waisenhäuser II, 271.
Walhalla I, 88.
Wandertrieb I, 369; Wandervögel I, 109. 213.
Warentausch I, 166 f.
Wehklagen I, 183.
Wehrgeld I, 150. 229.
Wehrpflicht, allgemeine W. II, 359.
Weihgeschenke I, 167.
Weihnachtsgeschenke I, 167.
Wein I, 120.
Weisheit, I, 301 f. 304. 308 f. 311. 342. 356. 473.
Weiß als Trauerfarbe I, 156.
Welt und Teufel I, 356; Weltall I, 372; Weltanschauung I, 276 ff.; II, 247. 256. 279 ff. 292. 338. 340; Weltbürgertum II, 358; der Stoiker I, 312 f.; bei Epikur I, 315; Weltentsagung und Weltherrschaft I, 353; Weltflucht I, 97. 99. 300. 312 f. 367. 392. 501; Weltgeist bei Hegel I, 461 f. 467; Welthandel I, 353; II, 281; Weltharmonie I, 406; Weltliteratur II, 366 f.; Weltmarkt II, 297; Weltordnung I, 5. 16 f. 73. 78. 86 ff. 387. 407; II, 137; Weltschmerz I, 325. 502; Weltverachtung I, 312; Weltvernunft I, 463; Weltwille I, 462; II, 69.
Werden, ewiges I, 5; II, 161.
Werkheiligkeit I, 98. 100.
Werktätigkeit I, 366 f. 391. 393; II, 120.
Werkzeug, Erfindung der Werkzeuge I, 258. 261 ff.
Wert, objektiver II, 116; sittlicher II, 229. 240 f. 291; Wertgefühl II, 160; W. des Besitzes II, 227; Wertverhältnis der Normen II, 174 f.; W. und Würde I, 37; Wertung der Arbeit II, 291; verschiedene Wertschätzung und Gleichwertigkeit I, 1 ff.; Wertschätzung II, 135; Wertbestimmungen bei Spinoza I, 390; subjektives Wertmaß des Sittlichen II, 107.
Wettbewerb II, 132. 279. 289. 286. 291; unlauterer W. II, 232; Wettkampf individueller Fähigkeiten I, 174.
Widerspruch I, 11; Satz des Widerspruches II, 167. 169 f.; Widerspruchslosigkeit II, 75 f. 78. 173.
Widerstand II, 34; Widerstandskraft des Charakters II, 100.
Widerstreben II, 33.
Wille II, 30 ff. 125 f.; W. bei Aristoteles I, 303 ff.; bei Augustin I, 343 f.; bei Feuerbach I, 482; bei Malebranche I, 387 f.; bei Schopenhauer I, 501 f.; W. und Bewußtsein II, 37. 45 ff.; W. nnd Gefühle II, 38. 41 f. 46 f.; W. und Körperbewegungen II, 43 f. 48. 51 f.; W. und Vorstellung II, 38 ff. 51; Willensentscheidung II, 39; Willensentschließung II, 39; Willensentwicklung II. 43 ff. 161; Willensfreiheit I, 6 f. 9. 360 f. 386 f. 389 f.; II, 40. 69 ff. 203. 207; Willenshandlungen I, 9. 11 f.; II, 34 f.; Willensmotive und Willensursachen II, 37 ff.; Willensvorschrift II, 167. 184; freierer Spielraum des menschlichen Willens I, 110; W. autonom I, 434 f.; W. zur Macht I, 517; innere Willensvorgänge II, 48. 53.
Willkomm I, 122.
Willkür II, 50 f. 70; W. und Laune II, 230; Willkürhandlungen I, 7. 9 f. 14; Willkürherrschaft II, 56.
Wirtschaft, Pioniere ders. II, 281; Wirtschaftsgemeinschaft II, 266; Wirtschaftsgeschichte I, 509 f.; modernes Wirtschaftsleben II, 277; Wirtschaftsordnung II, 291; Wirtschaftstheorie I, 421 ff.; II, 196 f. 279. 316; größere Wirtschaftsunternehmungen II, 273; Wirtschaftsverkehr I, 14; II, 279 f.; wirtschaftliche Macht II, 273. 278; wirtschaftliche Tätigkeit der Gemeinde II, 304; wirtschaftlicher Völkerverkehr II, 350 ff.
Wissen II, 251; Wissen und Glauben I, 335 f. 341 f. 360 ff.; W. und Glauben bei Kant I, 432 f.; W. und Tugend bei Sokrates I, 294. 297. 302. 304 f. 311.
Wissenschaft II, 121. 179. 226. 241 ff. 256 f. 269. 274. 276. 288. 293. 298. 313. 315. 331. 341 ff.; exakte Wissenschaften II, 343 f.; Dilettantismus II, 284; W. bei Aristoteles I, 308; mittelalterliche W. I, 349 f.; W. der Renaissance I, 362; Bildung des Gesamtbegriffes des Sittlichen durch die W. I, 23. 25; wissenschaftliche Reflexion und Einheit der Betrachtung I, 65; freies wissenschaftliches Interesse II, 280.
Wohlanständigkeit II, 100. 102.
Wohlbefinden II, 18 f. 24 f.
Wohlfahrt (Utilitas, vgl. Utilitarismus) I, 318; II, 114. 208; Wohlfahrtsmoral I, 477. 484 ff. 500. 504. 516; II, 6. 11 ff. 27.
Wohltätigkeit I, 139. 243 ff.; II, 100. 175 f. 228. 298; Wohltätigkeitsverein II, 293.
Wohlwollen I, 399. 401. 406. 413. 416 ff. 435. 480; II, 13 ff. 20 f. 178.
Wohnen, gemeinsames W. I, 199; Wohnstätte I, 22; Wohnhaus und Götterbild I, 115; Wohnung I, 138 ff. 147 ff. II, 276. 305; Wohnung und Gewohnheit I, 132; Wohnung und Wonne I, 132.
Wolken I, 53. 65. 73.
Wucher II, 232.
Wunder I, 335. 355. 365. 408; II, 253. 255. 257. 339 f.
Wunsch II, 104.
Würde I, 35. 37. 191 f. 409; II, 239.
Würfelspiel I. 178.

Xenodochien I, 245.

Zahl II, 168; Zahlformeln II, 167; Zahlmethoden I, 215.
Zauber I, 53 f. 62 ff. 364. 370; II, 253. 256.
Zeit II, 126. 134; Zeitlichkeit im Ewigen (Schleiermacher) I, 42.
Zelte I, 161. 164; Zeltbewohner I, 149.
Zendavesta I, 96.
Zensus unter Servius Tullius I, 259.
Zentralisation II, 328; Z. des Bankwesens II, 302.
Zentrifugale Impulse der Gesellschaft II, 332 f.
Zeremonien I, 114. 121. 157. 189, Z. der Eheschließung I, 197 ff. 202; Zeremonienspiele I, 179.
Zeus I, 57 f. 60. 207; Z. bei Euhemeros I, 62; Z. von Otricoli I, 49; blitzesschleudernder olympischer Z. I, 64; Gerechtigkeit des Z. I, 76. 79; Z. und Jupiter I, 77; Z. als Schützer der sittlichen Weltordnung I, 91; Z. bei Giordano Bruno I, 374.
Ziele, sittliche Z. der Menschheit I, 277.
Zivilliste I, 171; Zivilprozeß II, 321; Zivilrecht II, 210.
Zorn I, 81. 95. 229. 237 f. 271. 413; II, 34. 36. 143.
Zuchthaus II, 151.
Züchtigung II, 153. 156 f.
Zuchtmittel II, 153. 156.
Zuchtwahl I, 516. 520.
Züchtung, natürliche II, 21.
Zufall I, 178. 361; II, 84; Zufallstheorie I, 402.
Zukunft II, 135. 166. 220 ff.; Z., Vergangenheit und Gegenwart I, 232 f.; Arbeit für die Z. I, 261; Erwägung der Z. I, 110; Fürsorge für die Z. I, 162. 169 f. 173. 208 f. 247; II, 115. 310 f.; Zukunftsaufgaben des Staates II, 334 f.; Zukunftsgesellschaft I, 504 ff. Zukunftsmensch I, 513 ff.; Zukunftsstaat II, 315.
Zünfte II, 300.
Zurechnungsfähigkeit II, 148.
Zusammenhang, sittlicher Z. aller Handlungen II, 136.
Zusammenleben, räumliches II, 303 ff.
Zutrinken I, 120 f.
Zuverlässigkeit II, 132.
Zwang II, 70 f. 98 ff. 124 f. 140. 148. 152. 157. 184. 199 ff. 205. 213. 251. 255. 271. 301. 336.
Zweck II, 2 ff. 19 ff. 29. 34. 62 f. 95. 97. 106 ff. 158. 161. 165. 168. 170. 172. 174 f. 178 ff. 189 ff. 196. 206 ff. 215. 219 ff. 227 ff. 236; absichtliche Zweckverfolgung erst bei teilweise erreichten Zwecken I, 219; Erkenntnis nach dem Erfolg I, 235; Heterogonie der Zwecke I, 231. 274 f. 333. 347; II, 52. 98. 108. 117. 132; Interferenz I, 144; Zweckbewußtsein II, 52; Wandlung der Zwecke I, 114 f. 117 ff.; vollendetste Zweckerfüllung verbürgt nicht Identität von Z. und Motiv I, 113; Z. und Motiv I, 13. 41. 99. 108 f.; II, 2. 42. 51; Zweckvermögen II, 349; Zweckmäßigkeit II, 44 f. 127. 133 f. 292 ff.; Zweckessen I, 145. 147; Zweckwidrigkeit II, 123 ff. 138.


170
W 962 2
Wundt
COLUMBIA UNIVERSITY
0032186290

